

## DE LA FRATERNIDAD A LA SOLIDARIDAD (Hacia una *Política de la Liberación*)

Enrique Dussel

UAM - Izatapalapa. México

Se trata de exponer una categoría material desde el horizonte de una *Política de la Liberación* que estamos elaborando. Será un ejemplo de un tema que supondría para su plena concepción mucho mayor espacio<sup>1</sup>. Valgan las páginas siguientes como sugerencia sobre la cuestión.

### 1. Un texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones pre-conceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano*, después de reflexionar sobre la dificultad de la «amistad» (Freundschaft) lanza un adagio lleno de sugerencias:

«[...] Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:

[a.1] ¡*Amigos* [A.1], *no hay amigos!* [A.2], [a.2] gritó el sabio moribundo.

[b.1] ¡*Enemigos* [B.1], *no hay enemigos!* [B.2], [b.2] grito yo, el loco viviente».

---

<sup>1</sup> Este artículo continua la temática iniciada en mis trabajos: «Sensibility and Otherness in Emmanuel Lévinas», en *Philosophy Today* (Chicago), Vol. 43: 2 (1999), pp. 126-134; «Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)», en Moisés BARROSO-David PÉREZ, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, p. 271-293, y «Deconstruction of the concept of Tolerance: from intolerance to solidarity», en *Constellations* (Oxford), Vol. 11, No. 3, September (2004), p. 326-333.

«[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:  
Freunde, es gibt keine Freunde! so rief der sterbende Weise;  
Feinde, es gibt keinen Feind! ruf ich, der lebende Tor»<sup>2</sup>.

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la “amistad” [a], y el segundo sobre la «enemistad» [b]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, muchas fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que propone «quiénes» enuncian el contenido de la primera parte [a.1 y b.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [a.2 y b.2], y que será el tema de mi comentario (en el § 3 de este artículo).

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un verdadero amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener «el amigo» (de ahí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (σχολη), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La «amistad» era lo propio del vulgo, «de las masas»: «El feliz: ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*) [...]. ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?»<sup>3</sup>

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que «no hay enemigos»? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semito-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la «enemistad» es disuelta para llegar a exclamar que «no hay enemigos»? Es evidente que el *crítico* Nietzsche, que «aniquila los valores», se considera el «enemigo» de la sociedad vulgar, del rebaño, del «ascetismo» judeo-cristiano en el poder -como el que invierte los valores vigentes. Él, el «Anticristo», es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del

<sup>2</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, p. 404).

<sup>3</sup> NIETZSCHE F., *Wille zur Macht*, § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, München, 1922, vol. 19, p.151; ed. española, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, vol. 4, p. 268.

vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de los valores «distorsionados». No es una «locura» tan radical como la que intentaremos.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre «el sabio moribundo» [a.2] y «el loco viviente» [b.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*<sup>4</sup>. ¿Cómo interpreta todo esto Jacques Derrida?

## 2. Fraternidad y Enemistad. La reflexión de Jacques Derrida

En la nombrada obra *Políticas de la amistad* Derrida se impone la tarea de pensar la «política» desde un horizonte que supere la tradición *racionalista* neokantiana de moda en la filosofía política (desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato, o del «acuerdo» discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear *lo político* desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial; neurológicamente sería prestar atención al sistema límbico más que al neocortical<sup>5</sup>. No es una consideración procedimental, *formal*, sino más bien a través de los *contenidos* de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto *material* de la política<sup>6</sup>. La unidad de la comunidad política no se alcanza sólo por acuerdos a partir de razones, sino *también* por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de *fraternidad*, un postulado de la Revolución francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le «dobla la pala» (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico -con dos polos antitéticos- pero nunca logra sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito metafísico o ético, donde desde un *tercer polo* hubiera podido encontrar la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (más allá de las mismas posi-

<sup>4</sup> DERRIDA J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Gallimard, 1994. (Trad. cas., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998).

<sup>5</sup> Véase DAMASIO Antonio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*, A Harvest Book, New York, 1999; y del mismo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Books, Orlando (Florida), 2003.

<sup>6</sup> Sobre el aspecto material (acerca del contenido, el Inhalt en alemán) de la ética véase DUSSEL E., *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, caps. 1 y 4. El aspecto material de la política véase en mi obra de próxima aparición *Política de la Liberación*, §§ 21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

bilidades de interpretación del «loco de Torino»<sup>7</sup>). La obra es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, donde teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneras de tratar el tema de la «amistad» (o «enemistad»), lo que determina diversas maneras de interpretar *lo político*, teniendo como referencia permanente las aporías nietzscheanas.

Desde el *Prólogo*, sin embargo, se plantea lo que «sería una política de un *más allá* (*au-delà*) del principio de fraternidad»<sup>8</sup>. Pero ese «más allá» será la «enemistad», lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se lo refiere a la familia, y ésta a la «fratriarjía» -los hermanos que inmolan al Padre originario de S. Freud-, a «la vida». «En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro»<sup>9</sup>, por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a lo *político* su sentido fuerte, *material* (como *voluntad* y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la «amistad» la «enemistad», pero permaneciendo en un horizonte *político*. Es una enemistad que no es un mero *crimen* físico, guerrero, total. La diferencia entre el «enemigo *político*» -que todavía se encuentra dentro de la fraternidad- y el «enemigo *total*» -que está fuera de lo *político*- es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óptica*:  $\alpha.2$ , del *Esquema* 1) desde el horizonte de una amistad (*ontológica*:  $\beta.1$ ) que la abarque? ¿Es lo *político* todavía posible ante una enemistad ( $\beta.2$ ) que se sitúa *más allá* del amigo ( $\alpha.1$ ) y del enemigo ( $\alpha.2$ ) ónticos. Una amistad *ontológica* admite al otro (el enemigo *político*), en un primer nivel, porque está *dentro* de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está *fuera* del horizonte de la fraternidad *ontológica*. Observemos la expresión: «[A.1] ¡Amigos, [A.2] no hay amigos!». Una interpretación posible es que el primer «amigos» [A.1] son todos los que se encuentran dentro de la fraternidad ontológica, de la comunidad política como *totalidad* (dentro del horizonte político como tal); el segundo «no hay amigos» [A.2] son los enemigos *ónticos* (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad *ontológica* que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

---

<sup>7</sup> «Grito yo, el *loco* viviente» [a.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser «loco» significa una sabiduría que es mayor al mero «saber ontológico», y que critica a la misma ontológica, pero en el caso de Nietzsche dicha crítica es como una crítica *pre-ontológica* todavía en referencia ontológica a la que se retorna en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito *trans-ontológico* en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: «locura para el mundo» (personaje de «moda», dada las obras de S. Žizek, A. Badiou, M. Henry, G. Abamgen, F. Hinkelammert y otros en la *filosofía política* actual, y como lo trataremos en el § 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está «sobre» su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

<sup>8</sup> DERRIDA J., 1994, ed. francesa, p. 12.

<sup>9</sup> Op. cit., ed. francesa, p. 13.

## Esquema 1

## Diversos niveles de oposición

-----	
α.1. Amistad <i>óptica</i>	α.2. Enemistad <i>óptica</i>
-----	
β.1. Amistad (Fraternidad) <i>ontológica</i>	β.2. Enemistad <i>ontológica</i>
-----	
Orden	(Totalidad)
-----	

La primera aporía [a] -con respecto a la segunda: «¡Enemigos, no hay enemigos!» [b]- se interpreta tradicionalmente como la contradicción de un criticar a los que debieran ser amigos (¡*Amigos!*) [A.1] el que no sean amigos verdaderos [A.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada («mi más íntimo amigo»), el «primer amigo» se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición se interpreta que la exclamación «¡no hay amigos!» [A.2] se refiere a la imposibilidad del «perfecto amigo», porque la perfecta amistad es propia de los dioses, es decir, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque también es la «amistad» cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philia* que une las almas de los sabios (más allá del simple *éros*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la «amistad» no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los «amigos políticos», que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son «amigos» -en el sentido privado. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sófisticamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2, se abre ya Derrida a la segunda aporía, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. «¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente». Sin embargo, de manera un tanto precipitada encara ya el segundo momento de las aporías [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: «grito yo, el loco viviente», pareciera que no advierte que la cuestión debiera haberse dividido analíticamente. Primero habría que analizar la cuestión de la «enemistad» (ante la «amistad»), para posteriormente reflexionar el: «así gritó el sabio moribundo» [a.2] y el «grito yo, el loco vivien-

te» [b.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la «locura» es un tema ya tratado por Nietzsche: «Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos<sup>10</sup> de todos los tiempos, para preguntarse cómo una cosa pudiera surgir de su contrario, como si por ejemplo la verdad pudiera surgir del error [...] Quien sueña sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco»<sup>11</sup>.

En ese sentido Nietzsche es un «loco» que innova todavía en el presente, es decir, que está «viviente», pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico*, que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera es el «enemigo *total*», pero no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica*. Esta «locura» de la crítica es igualmente una «responsabilidad»: «Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos»<sup>12</sup>-comenta Derrida-. Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: «Esta *verdad* loca: el nombre adecuado de la amistad».

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt<sup>13</sup>. Recoge la sugerencia de construir una política desde la «voluntad», como «decisión» ontológica que critica la «despolitización» liberal del mero «estado de derecho» o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus* y *hostis*; en griego entre *ekhthrós* y *polémios*. El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeo-cristiana<sup>14</sup>), al *inimicus* (*ekhthrós*) o al «rival privado».

Por su parte Platón, en la República en su libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) y la guerra civil entre las ciudades griegas (*stásis*). De manera que para Schmitt al final habría tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos llamado *óntica* [α.2], escindida todavía en una «rivalidad privada» [B.1] y en un «antagonismo público» o político propiamente dicho [B.2] (la *stásis*), las que se oponen a la «enemistad total» [β.2] del que declara la guerra a muerte -saliendo del «campo político» y penetrando en el «campo militar» propiamente dicho.

---

<sup>10</sup> En este artículo el concepto de «metafísico» tendrá dos sentidos completamente diferentes: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche (es la «metafísica» en su sentido óntico e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la Totalidad y la metafísica del orden de la Exterioridad), que es metafísica como trans-ontología: meta-física. Véase DUSSEL E., *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4.9: «Ontología y metafísica».

<sup>11</sup> DERRIDA J., 1994, ed. fr., p. 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*, ed. fr., p. 59.

<sup>13</sup> *Ibid.*, ed. fr., pp. 101ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin, 1993.

<sup>14</sup> Es el texto del evangelio de *Mateo* 5, 44: «Amad a vuestros enemigos».

La fraternidad (de la *phratría*) se funda en una «igualdad de nacimiento» (*isogonía*) por «igualdad de naturaleza» (*katá phúsin*), lo que determina la «igualdad según la ley» (*isonomía katà nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*.

En el capítulo 5 aborda la «enemistad absoluta» (*hostis, polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el «antagonismo político» como en la «enemistad absoluta» hay siempre una referencia a una «ontología de la *vida humana*»<sup>15</sup>, porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista posible en la política (en el segundo sentido indicado, B.2), siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato<sup>16</sup>. Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la Voluntad, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

-----

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión material fundamental de la vida humana: «Schmitt [...] nombra sin equívoco ese dar muerte. Ve ahí el sentido de la originalidad ontológica (...) que se debe reconocer en las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*: ésta es un *combate* y cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt [...] Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte de para-la-muerte-en-combate»<sup>17</sup>.

Es una política fundada en la vida, pero, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo a Heidegger), es una vida «para la muerte». Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo

<sup>15</sup> DERRIDA J., op. cit., ed. fr., p. 145.

<sup>16</sup> Véase el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998; y el capítulo 1 de la Segunda parte de mi *Política de la Liberación*, de próxima aparición.

<sup>17</sup> DERRIDA J., ed. fr., p. 145 (ed. esp., pp. 144-145).

debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa<sup>18</sup>, el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la «hostilidad»: «[No hay] *hostilidad* sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera [...]. Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte»<sup>19</sup>.

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se logra construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como punto de partida. El punto de partida es la *enemistad*, porque es «a partir de esta extrema posibilidad [amistad vs enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*»<sup>20</sup>. Lo política obtiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* sólo cumple el primer momento, pero no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una *virtud o hábito* que hacía tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que le correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaíosúne* (δικαιοσύνη). En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitia ad alterum est*<sup>21</sup>. La evolu-

---

<sup>18</sup> Por nuestra parte distinguimos entre la *potentia* o el «poder de la comunidad política *en sí*», indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad, y el consenso discursivo, en cumplimiento a las posibilidades determinadas por la factibilidad. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas, como ejercicio delegado de la *potentia*, desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano). Véase el tema en mi *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14. La *potestas* puede ejercerse como cuando «los que mandan, mandan obedeciendo» (del Frente Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con «pretensión política de justicia». Cuando «los que mandan, mandan mandando» contra la *potentia*, debilitan el *poder de abajo* para poder ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

<sup>19</sup> *Ibid.*, ed. fr., p. 146; ed. esp., pp. 145-146.

<sup>20</sup> SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, Dunker und Humblot, Berlin, 1993, p. 35 (trad. esp. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 65).

<sup>21</sup> «La justicia dice respecto al Otro».

ción de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear<sup>22</sup>, nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos: a) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el «estado de derecho»); b) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendían económicamente a trabajar para poder contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último, c) la justicia distributiva, del todo a la parte, por la que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo -a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham. Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habrá también que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *transforma* en su propio cuerpo. El dar «pan al hambriento» (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el «juicio final» de la diosa *Ma'at* -la posterior *Moira* griega- como cumplimiento de una exigencia de justicia *más allá* de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) *deviene por la ingestión realmente la subjetividad corporal* del ciudadano: «subjetivación de la objetividad» escribía correctamente Marx: «En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarismo norteamericano que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: "So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at its climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition" (MacIntyre, 1988, p. 10).

<sup>23</sup> MARX K., *Grundrisse*, cuaderno M; Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 12 (Trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, vol. 1, p. 11). «En la alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (Leib)» (Ibid.).

Esta «personificación» de la cosa material producida (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene sólo como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como efectua-ción de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (ya que en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y por ello exigencia de nueva producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósmica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir plenamente *los contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que además exige también *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos<sup>24</sup>.

Volvamos entonces, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

-----

Discernir entre el «antagonista político» (B.2 de  $\alpha$ .2) y el «enemigo total» ( $\beta$ .2), es poder distinguir entre *lo político* (el «antagonismo» fraterno) y *lo militar* (la «hostilidad» pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. Pero se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero «estado de derecho» liberal puede ser puesto en cuestión desde el «estado de excepción»<sup>25</sup>: así se muestra nuevamente la Voluntad como anterior a la Ley.

---

<sup>24</sup> Todos estos son temas de nuestra próxima *Política de la Liberación*.

<sup>25</sup> Véase AGAMBEN G., *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

En el capítulo 6 se aborda lo *político* en situación de lucha armada<sup>26</sup>. Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzo del siglo XIX, entre el «antagonista político» y el «enemigo total». La «guerra revolucionaria» o la «guerra subversiva»<sup>27</sup> no es claramente expuesta, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como «la tragedia más funesta del fratricidio»<sup>28</sup>. Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de «verdaderos hermanos [contra] verdaderos enemigos», preguntándose dubitativamente: «¿en tierra bíblica o en tierra helénica?»<sup>29</sup>.

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (a.2: «el sabido moribundo», y b.2: «el loco viviente») sin sacar provecho de su referencia<sup>30</sup>. Debió preguntarse: ¿Por qué se trata de un «sabio moribundo»? Derrida nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo momento (b.2), quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, ya que no explica claramente ¿por qué es locura viviente el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces transformarse en «amigo»? Este enigma no tendrán solución para Derrida (porque no lo descubre ni como enigma).

De la misma manera, «salta» abismalmente a otra tradición completamente distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad (que exigiría otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la expresión verbal de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensible quizá también para Nietzsche). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Däubler<sup>31</sup> tiene toda la estirpe hebrea)

---

<sup>26</sup> Véase la obra de SCHMITT C., «Théorie du Partisan», en *La Notion du Politique*, Flammarion, Paris, 1992, pp. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de Emancipación (como G. Washington en USA, M. Hidalgo en México o S. Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para entender la «guerra de resistencia» de los patriotas sunnitas contra la «invasión norteamericana» en Irak, hoy en 2006.

<sup>27</sup> Hoy habría todavía que hacer una diferencia entre la «guerra revolucionaria» o «emancipadora» (progresista, democrática) y el «terrorismo» (fundamentalista), ante la novedad de una «guerra revolucionaria» global (de diferentes inspiraciones).

<sup>28</sup> DERRIDA J., 1994, ed. fr., p.174.

<sup>29</sup> Ibid., ed. fr., p. 189. Lo de «bíblico» debería expresarse simplemente como «semita» (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), ya que es una oposición entre dos experiencias *culturales distintas* y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente *por la filosofía*.

<sup>30</sup> Ibid., ed. fr., p. 190.

<sup>31</sup> Citada por SCHMITT C. en su obra *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Ed. Struhart, s.f., p. 85.

se refieren a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así: «Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final»<sup>32</sup>.

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que sólo se refiere a la enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche expresa en la segunda aporía [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra): «Uds. han oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos*»<sup>33</sup>.

No podemos seguir «las idas y venidas» de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores tales como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, el *hostis*; es sólo el *inimicus* en el sentido público (la *stásis* griega) dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falo-logocéntrica*, ya que no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrocracia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano, Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza: «*La frase muy familiar de Aristóteles*, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde el presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente»<sup>34</sup>.

No se muestra claramente el sentido de la «sabiduría», el por qué enfrenta «a la muerte», y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué «locura» se está hablando (como negación de la sabiduría ante

<sup>32</sup> Citado en DERRIDA J., ed. fr., p. 190. El «juicio final» de Ma'at, como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

<sup>33</sup> Citado en DERRIDA J., ed. fr., p. 317. Cita del evangelio de Mateo 5, 43 (y Lucas 6, 26). Este texto está ya citado en la obra de SCHMITT *El concepto de lo político*.

<sup>34</sup> DERRIDA J., ed. fr., p. 69. (ed. esp., p. 69).

la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del «viviente» el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho confrontando a Schmitt, por ello: «Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*)»<sup>35</sup>.

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación*, y el campo político estructurado por una «Voluntad de Poder», que ordena dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

### 3. La Solidaridad: un más allá de la fraternidad

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión. En primer lugar, la primera aporía [a] se encuentra en lo que deseáramos denominar un «orden ontológico» -como el «mundo» de M. Heidegger en *Ser y tiempo*. El «amigo» y el «sabio» se sitúan dentro del horizonte de la «comprensión del ser», como en el espacio iluminado en medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El «amigo» en la *fraternidad* [a.1] es el que vive la unidad en el Todo (de la familia, de la comunidad política). En este sentido la amistad es sin embargo ambigua: puede amar con amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una «banda de ladrones», y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad*, pero ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por ello, la exclamación de «¡Amigos!» [A.1], los que están próximos, pueden recibir sin embargo el reproche inevitable para el que busca la «perfecta amistad» de comprobar que ellos no son sus amigos, y por ello «no hay amigos» [A.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

<sup>35</sup> Ibid., ed. fr., p. 103 (ed. esp., p. 103).

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que «comprende el ser» es el sabio, el que conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de «lo Mismo», no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre «ante la muerte» (en Heidegger, en Freud, en Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad*.

En segundo lugar, la segunda aporía [b] es obligatoria dentro del horizonte del «ser». «La guerra (*pólemos*) es el origen de todo» expresaba Heráclito<sup>36</sup>. ¿Cómo habría el «ser» de poder determinarse si no contara con el «opuesto» originario: el «no-ser»? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, e igualmente la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: «¡Enemigos!» [B.1]. Hasta aquí todo rueda según la *lógica ontológica* griega y moderna.

Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: «¡no hay enemigos!» [B.2]. Porque si «no hay amigos» [A.2], entonces «hay enemigos» inevitablemente. Pero, si tampoco hay enemigos, se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que «no haya enemigos» disloca la ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay «enemigos», no hay sabiduría (que se recorta desde el «ser» frente al «no-ser»), ni ser-para-la-muerte<sup>37</sup>, y ni siquiera *fraternidad*, porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, *el enemigo* (la *hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad*). ¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad? ¿De qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?<sup>38</sup> Derrida cita -en sentido

---

<sup>36</sup> Fragmento 53 (DIELS Hermann (Ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1964, vol. 1, p.162.

<sup>37</sup> Porque «la vida [terrestre] es la muerte de cada uno [...] Nuestra vida nos viene por la muerte» (HERÁCLITO, fragmento 77; DIELS, *Ibid.*, vol. 1, p. 168).

<sup>38</sup> En Nietzsche puede entenderse intra-ontológicamente la negación de una cierta *enemistad*, la del «fuerte», que soporta la dominación de los «débiles» (los ascetas judeo-cristianos, los semitas). De manera que cuando el «fuerte» (ario, guerrero, el «griego originario») se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los «débiles», en cierta manera afirma como amigos a los «fuertes», que son los enemigos del sistema (de los «débiles»). Pero la negación de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de «lo Mismo», del *fundamento*, del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los «débiles») contradictoriamente se dice herencia greco-romana: Nietzsche, al afirmar la *helenicidad* originaria contra la decadencia judeo-cristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los «fuertes» hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad*: los «fuertes» no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los «débiles» que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los «sanos» y «fuertes» (es un vitalismo de derecha, reaccionario, pre-facista).

contrario al pensar de Nietzsche<sup>39</sup> - un texto de la tradición *semita* que comienza a debilitar la «enemistad», pero esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del «ser». El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación: «Ustedes han oído decir: [α.1 y β.1]<sup>40</sup> *Amarás a tu prójimo (plesión)* y [α.2 y β.2] *odiarás a tu enemigo (ekhthron)* [i]. Pero yo les digo: *Ama (agapāte) a tus enemigos* [ii]»<sup>41</sup>.

Esta negación de la negatividad del «rival privado», del «*antagonista político*» y de la «*hostilidad absoluta*» (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el «orden ontológico» [i] en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del «enemigo» (los samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en [α.1], como hermanos «antagónicos» *dentro* del pueblo de Israel desde un tipo de *supra-fraternidad*<sup>42</sup>, de «amor» (*agāpe*) en el que se constituye al Otro *por fuera* de su función óptica-ontológica de «enemigo», desde un orden trans-ontológico, meta-físico o ético, en el cual la «enemistad» ha sido desarticulada.

En el mundo *semita*<sup>43</sup> se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. El «prójimo» del que se habla en el texto citado es aquel que se revela en la «proximidad» (*cara-a-cara*, en hebreo: פניםאלפנים [*panim el panim*]), es decir, lo inmediato, lo no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del «boca-a-boca»: «Que me bese (ישקני) con los besos (מנשיקרה) de su boca»<sup>44</sup>. Esta experiencia de «sujektividad-a-sujetividad», de corporalidades vivientes «piel-a-piel», como *categoría filosófica originaria*, no existe en el pensamiento greco-romano ni moder-

<sup>39</sup> Para Nietzsche ese texto manifiesta esa «humildad cobarde» del «débil» que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la «debilidad» ante el «poder», que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

<sup>40</sup> Véase esquema 1.

<sup>41</sup> *Mateo* 5, 43.

<sup>42</sup> Después de hacer la *crítica* de la enemistad *dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la enemistad *fuera* del pueblo. Los *goím* (los no-judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del «nuevo pueblo». Sería la negación-superación (subsunción) de la «enemistad absoluta», en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad* lógica y una *imposibilidad* empírica) para toda la humanidad (comenzando por el Imperio romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad* empírica del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa -tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, vol.1-3.

<sup>43</sup> Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4: «Exterioridad» (consúltese ésta y otras obras mías por internet [www.clacso.org](http://www.clacso.org), biblioteca virtual, sala de lectura); y *Ética de la Liberación*, 1998, ya citada, capítulos 4-6.

<sup>44</sup> *Cantar de los cantares* 1, 2.

no. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del «buen samaritano», es llamado «bueno» porque establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (*fuera* de la Totalidad ontológica) dicha *experiencia* del *cara-a-cara*. Para el samaritano el «prójimo» es el tirado *fuera* del camino, en la Exterioridad: el Otro. Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los «enemigos» de la tribu de Judá.

Como *filósofo*, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico<sup>45</sup>, tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional<sup>46</sup> construido por aquel maestro semita ante la pregunta: «-¿Quién es mi *prójimo?*»<sup>47</sup>, que podría traducirse mejor por un: «-¿Quién es el que enfrenta al Otro en el *cara-a-cara?*», o todavía: «-¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como *proximidad?*»<sup>48</sup> Ante esta pregunta, aquel sutil conocedor *metódico de categorías críticas ético-racionales*, le contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la «historia» (*story*) de un relato socio-político.

Por un camino «bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos». La situación hermenéutica parte primeramente del «sistema establecido», la «totalidad» (el sistema judío político, el camino) y una víctima («lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos»). Allí estaba la víctima del asalto «fuera» del camino, del orden, del sistema, en la «exterioridad» de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido *crítico*, que no existe en el «mito de la caverna de Platón»<sup>49</sup>, aquel rabí (maestro *metódico* en la retórica *crítica*) hace pasar primero por el camino a *lo más prestigioso del orden*

---

<sup>45</sup> Lo llamado «bíblico» o «religioso» del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son «simbólico-narrativos» y sobre los que el filósofo, como *filósofo*, puede efectuar una hermenéutica filosófica. La *Teogonía* de Hesíodo es tan narrativo simbólico como el *Exodo* de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son *filosóficos* por su contenido, sino por el *modo de leerlos*. Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es «teológico» por tomar estos textos «simbólico-narrativos».

<sup>46</sup> Este «relato», que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye en base a situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El «mito de la caverna» de Platón es evidentemente un relato «simbólico» (o mítico), no así la denominada «parábola (o *midrash*) del samaritano», que no tiene ningún símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

<sup>47</sup> *Lucas* 10, 25-37.

<sup>48</sup> Véase en LEVINAS E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 102ss: «La proximité».

<sup>49</sup> La «criticidad» platónica es teórica: en la caverna se ven sombras, no realidades; las confunden con la realidad «los más» (*hoi polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del Samaritano no es mítico, es socio-político, no es aristocrático ni democrático, es *crítico*; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es socio-político.

*social y político* de Israel: «bajaba un sacerdote», que iba al templo a cumplir con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio «escriba» (jurista) que lo interpela: «al verlo, dio un rodeo y pasó de largo». La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le impidió *abrirse* a la exterioridad socio-política de la víctima<sup>50</sup>. Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, *la más venerada por la elite jerosolimitana*: «lo mismo hizo un levita», que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la «responsabilidad» por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso «fuera» de él, fuera de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba *fuera* de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el *mariner*, etc.) -de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores: «al verlo, tuvo *solidaridad*<sup>51</sup>, se acercó a él y le vendó las heridas [...]». Estos textos no han sido asumidos por la *filosofía política* contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o «próximo», prójimo), o de *plesiázo* (aproximarse o «hacerse próximo»), en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del «cara-a-cara» (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, que cuando se «revela» desde el sufrimiento de la víctima<sup>52</sup>, interpela a la *responsabilidad*

<sup>50</sup> Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de «clausura» o «totalización» de la Totalidad (DUSSEL E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 2, § 21: «El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad»; p. 34ss).

<sup>51</sup> El verbo *σπαγκνίζομαι* (*spagkhnízomai*) usado en el texto griego procede de la raíz del sustantivo «entraña», «víscera», «corazón», y significa «conmoverse», «compadecerse». Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de «solidaridad» (como empatividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera «fraternidad» de Derrida; pero tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista, o la lástima superficial. Es el deseo metafísico del Otro como otro.

<sup>52</sup> Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en que esta experiencia es siempre política. Véase DUSSEL E., *Para una ética de la liberación*, 1973, vol. 1, cap. 3, y posteriormente en los vols. 2 a 5 es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además véase en DUSSEL E., *Filosofía de la Liberación*, 1977, § 2.6; *Ética comunitaria*, Paulinas, Buenos Aires, 1986, § 4.2; 1995 (toda la obra, considerando al indio como el Otro originario de la Modernidad); y también mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, en especial «The Reason of the Other: *Interpellation* as speech-act» (pp.15ss); *Ética de la Liberación*, 1998, caps. 4 y 5.

*política por el Otro*, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el «salirse del camino» establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia<sup>53</sup> estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la «terapia público-política del Otro» («le vendó las heridas echándole aceite y vino») en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro.

Las categorías fundacionales de una política *crítica* son entonces dos. [i] El «orden establecido» («de este mundo»: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo («yo no pertenezco a este mundo»: *ouk eimi ek tou kósmou toutou*)<sup>54</sup>: la Exterioridad. La «Ley» estructura el «orden establecido» («este orden» o «mundo») y es necesaria. Pero cuando la «Ley» mata es necesario no cumplirla, porque el espíritu<sup>55</sup> de la ley es la vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac -como mandaba la «Ley» de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias Tiro o Cartago<sup>56</sup>- pero Abraham mismo, evadiendo la ley por amor a su hijo (el *Anti-Edipo*), buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía a la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo que afirmaba que Abraham *quiso* matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la «Ley», Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba: «Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se comportarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham<sup>57</sup> [...] ¿No tenemos razón

<sup>53</sup> Véase la obra de NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

<sup>54</sup> El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de *Juan* 8, 21-49.

<sup>55</sup> Nuevamente: «espíritu» (*pneuma* en griego, *ruakh* de hebreo) es del orden ético-metafísico [ii], de la Alteridad.

<sup>56</sup> Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró «una víctima más del ídolo»), al capital que rinde interés (la forma más fetichizada, alejada del «trabajo vivo»). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de S. Zizek, aunque antes la tuvo en Hegel.

<sup>57</sup> El judaísmo dominante, y después las Cristiandades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). «Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dió cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la vida [...] No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley» (Hinkelammert, 1998, p.51-52). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Zizek y muchos otros.

en decir que eres un samaritano?<sup>58</sup> [exclamaron los miembros del Sanedrín...] Yo no estoy loco»<sup>59</sup> [se defendió el acusado].

La «Ley» da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo, la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de «este mundo» [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que «no es de este mundo» (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un «Reino de la Libertad», y Kant lo explicó como una «idea regulativa» en su «Comunidad ética»<sup>60</sup>) está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna manera la Ley con el *Ueber-Ich*, cuando en su Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*<sup>61</sup> explica: «En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación -Cosa en lugar de *pecado*-, éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, *Romanos 7, 7*. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura»<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Ser un «samaritano» es, al mismo tiempo en Israel, alguien que nada conoce de la «Ley», y también un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garitzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del «midrash del samaritano», pero también indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: «Se acerca la hora en que no darán culto [...] ni en este cerro ni en Jerusalén» (Juan 4, 20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del imperio romano, y más allá (ya que sus comunidades mesiánicas llegarán el imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta la Mongolia y la China).

<sup>59</sup> *Juan 8*, 40-49. Nietzsche escribe: «el loco viviente» (texto ya citado más arriba). Jeshúa era también «loco» para los sacerdotes del templo: locura de «este mundo», del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir («no soy de este mundo»). La trascendentalidad ético-política de la categoría de Exterioridad fue sustantivizada por las Cristiandades (y sus enemigos modernos) como un reino del «cielo» etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad racional crítica de universalidad subversiva. De todas maneras todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latino-germánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

<sup>60</sup> Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (KANT, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, vol. 7, pp. 760).

<sup>61</sup> Jacques LACAN, «De la ley moral» (VI, 3; Paidós, Buenos Aires, 2000, pp. 100ss).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 103.

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso<sup>63</sup>, que nos permite sin embargo invertir la interpretación hoy en boga. En general se entiende que la Ley, como obligación formal, niega el *deseo*, y en la medida en que éste intenta cumplirse aparece el *pecado*, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley). Sin embargo, con Hinkelammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por

---

<sup>63</sup> Véanse por ejemplo las obras de Giorgio AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; Alain BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Slavoj ŽIZEK, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, 2002; Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000; etc. En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semito-hebraica, muestra bien la antinomia entre «la Ley» (nomos) y «la fe» (*pístis*) (*Nomos*; Agamben, op.cit., pp.88ss), pensando que «Abramo viene giocato, per così dire, contra Mosè» (p. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá: «¡No matarás!». Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: «si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa» (p.91). Pues ¡no! Como Agamben no discierne entre la Ley intrasistémica (*nomos tōn ergōn*) en el nivel ontológico (del sistema)[i] de la apertura extra-sistémica de la «Ley de la fe» (*nomos pístēōs*) [ii] -en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, *Romanos 3, 27-*, y por ello se confunde. En efecto, ambas «leyes» tienen normatividad, pero difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. Y por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de «la potencia mesiánica» que se funda en la «debilidad» (p. 92ss). La «potencia» del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: las voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, pero en consonancia con A. Gramsci): el «consenso crítico» con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La «debilidad» de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *pebs* que busca ser un *populus*) -el pequeño ejército de G. Washington en Boston- se transforma en «potencia» desde el consenso crítico de los nuevos actores socio-políticos, y, por otra parte, desde la crisis de legitimidad («sabiduría de los sabios») del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el «derecho romano». El «derecho semita» (desde al menos el siglo XXIV a. C, mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. De la misma manera, Alain Badiou (en el op. cit.) nos presenta un Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco, se presenta como el «acontecimiento» (*événement*: véase de Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988) que *abre un nuevo mundo* (el «mundo cristiano universalista») que constituye un nuevo «régimen de verdad» al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese «acontecimiento» es el fruto de un fenómeno subjetivo falto de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro del Imperio romano, que permitirán no sólo la «conversión» de Pablo sino la aceptación de su «propuesta» -«locura» para los dominadores del Imperio- por parte de los «oprimidos y excluidos». El concepto de *solidaridad* en Pablo (*ágape*) se distingue de la mera «amistad» fraterna (*philia*) y erótica (*éros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou sufre de un cierto idealismo, al haber perdido las condiciones socio-económicas y políticas de opresión del Imperio. La *solidaridad* es *material*: da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etc.

ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haber cumplido la Ley fue lapidado -y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado. Es la Ley que obligaba a Abraham a *matar* a su hijo. Pablo, en cumplimiento de la Ley perseguía a los cristianos; es decir, la Ley producía la muerte. Era así necesario, en nombre de la Vida, no cumplir la letra de Ley que mata (sino cumplir su *espíritu*). La muerte que produce la Ley, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De esta manera liberarse de la Ley es afirmar la Vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida -que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista-. La Vida de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la Vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por «el guerrero ario».

De la misma manera podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el «¡Enemigo!» [B.1,  $\alpha$ .2 o  $\beta$ .2] puede ser el mero «enemigo» del «amigo» en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para «el Otro», el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su Exterioridad [ii], dicho «enemigo» no es el enemigo suyo. En el *Código de Hammurabi*, que está constituido desde el horizonte de una metafísica semita<sup>64</sup>, que no es el del derecho romano tan estudiado por G. Agamben, porque es mucho más complejo y crítico, se enuncia: «Para que el *fuerte* no oprima al *pobre*, para hacer justicia con el *huérfano* y con la *viuda*, en Babilonia [...] Que el *oprimido afectado* en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y *se haga leer*<sup>65</sup> mi estela *escrita*»<sup>66</sup>.

El «enemigo» del «fuerte» es el *pobre*, en tanto potencial poseedor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El *huérfano* es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo -que es el tema del *Código de Hammurabi*. Es decir, los «enemigos» de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los «enemigos» de los dominados, de los oprimidos, de los

---

<sup>64</sup> Sería buen tema de discusión el mostrar como por ejemplo Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la *conciliación* de la filosofía con *El Corán*, pero que al final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exotérico* con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* -lo racional- y la narrativa bíblica lo *exotérico*- lo imaginario religioso-) o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

<sup>65</sup> Obsérvese que la lectura de este «texto» (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente* expresada *por escrito*. En este caso *la escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del «ser-escrito» no coincidente con el de Derrida.

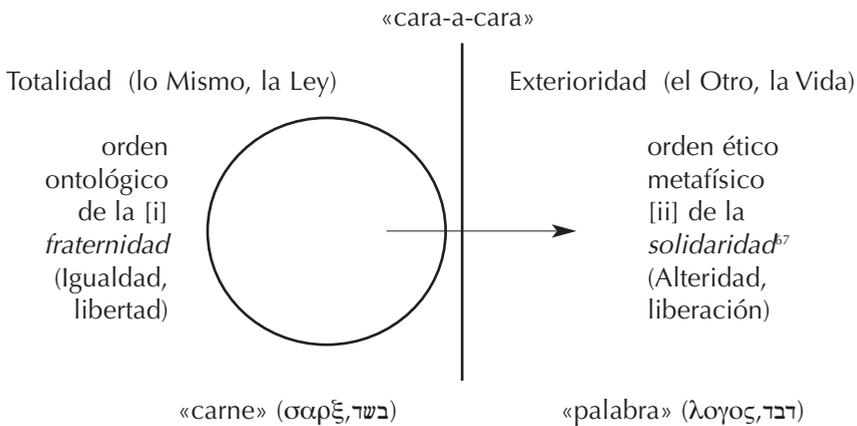
<sup>66</sup> *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986 p. 43.

excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida): «¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!», porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

---

Esquema 2  
Los dos ordenes de la fraternidad y la solidaridad

---




---

Ahora se aclara completamente el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [1] la oposición *amigo-enemigo* (y no sólo al amigo como en [a.1]); y, en el segundo, se distingue entre dos tipos de enemigos [2]:

«[1] Maldito el que no tiene *amigos* [1.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [1.b].

[2] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [2.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [2.b]».

---

<sup>67</sup> La *flecha* a indicaría la apertura de la *solidaridad* de la totalidad de la «carne» (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el «amor de responsabilidad» (*agápe*).

El primer momento [1], se trata del orden totalizado, de la *carne* [i]. Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [1.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

El segundo momento [2], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [2.a]. Pero, ¿qué clase de *enemigos* son éstos? Ahora se trata de esos *enemigos* que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (miseri-cordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema [ $\alpha$ .1- $\beta$ .1 en i], y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una «responsabilidad por el Otro» pre-ontológica<sup>68</sup>. La *solidaridad* meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la «decisión» de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico* de la *solidaridad*, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa *responsabilidad pre-ontológica*. De manera que habrá una *solidaridad a priori pre-ontológica*, y un efectuar *trans-ontológico empírico* de la *solidaridad* concreta: «Dí pan al hambriento» (del *Libro de los muertos* egipcio).

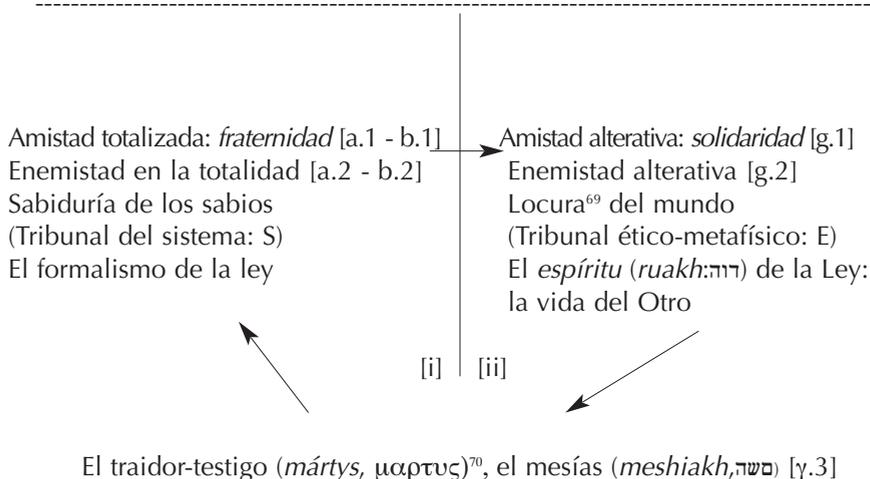
En el sistema se saca la cara por el Otro *ante el tribunal* de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). La defensa del indefenso, por *solidaridad*, deja al «tutor» del huérfano como *responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa; es su testigo* (μαρτυς): *da el testimonio de la inocencia del Otro*. Los antiguos *enemigos* del responsable en la *solidaridad* no son ahora sus *enemigos* [ $\gamma$ .2], y sus antiguos *amigos* [ $\alpha$ .1-  $\beta$ .1] en el sistema (cuando explotaban en la *fraternidad* al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos *enemigos*. Ahora sus nuevos *amigos* han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [ $\gamma$ .1].

---

<sup>68</sup> Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su «sensitividad» (*sensitivity*), en su capacidad de «afectividad» (*affectivity*) en tanto puede ser *afectada* por un traumatismo.

Esquema 3

Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad



El que era *amigo* [α.1- β.1] tenía al pobre, el huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales* [γ.2]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [α.2 - β.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo* [i].

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran el sistema caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [γ.2].

<sup>69</sup> Esta «locura» se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un «demonio», de allí que «endemoniado», «loco» o enfermo mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: «Yo no tengo un demonio» (*daimónion*) (Juan 8, 49) (correctamente traducido por: «Yo no soy loco»). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema total de la Ley). Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*: según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): «crucificaron con él a dos bandidos» (Mateo 23, 38).

<sup>70</sup> En griego *martírion* significa «prueba», «testimonio». De ahí que el «martir» (*mártus*) sea el «testigo», el «probado», el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: «¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!» (transformando los enunciados [B.1] y [B.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos*, no son ahora *enemigos*: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua *enemistad* por una *amistad alterativa*: la *solidaridad* [γ.1].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E]<sup>71</sup> o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de *enemigos* dentro del sistema [2.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); *enemigos* que se «echa encima» a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en enemigos, muestra que sigue considerando enemigos a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: «Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final» [2.b]. Como ya hemos dicho, el «juicio final» de *Ma'at* es la metáfora de la «conciencia ético-política *solidaria*» que tiene por criterio universal la exigencia de la negación de la enemistad hacia el pobre («Dí pan al hambriento»); pobre que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido «con su sangre» (en las metáforas judías o aztecas). El «mito de Osiris», celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico «mito de Prometeo» encadenado a la Totalidad), y aún a su corolario (el «mito adámico», que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos en que yo seguía sus clases al comienzo de la década del 60 en La Sorbonne de Paris), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde procede Atenas y Jerusalén.

---

<sup>71</sup> *Empíricamente* ese tribunal es el «consenso crítico» de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase mi próxima *Política de la Liberación*, Segunda parte, capítulo 5).

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley<sup>72</sup> de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas<sup>73</sup>), «en el día del juicio final» (que actúa como un *postulado* que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es muy semejante a lo que Walter Benjamín describe como el que irrumpe en el «tiempo-ahora» (*Jetzt-zeit*) como el «mesías»<sup>74</sup>. El mesías es el maldito y el traidor<sup>75</sup> desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óntico [α.2], sino un ene-

<sup>72</sup> Esta es la «Ley» que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía «dar la vida (*zoé*), daba muerte (*thánaton*)» (*Romanos* 7, 10). Cuando Pablo habla del «no desearás» (*ouk epithuméseis*)” (*Rom.* 7, 8) no se trata del «deseo» lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera «pulsión» (que alcanza la satisfacción). Aquí el «deseo de la *carne*» es justamente el «querer totalizar el sistema» (la fetichización de la Totalidad) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las «tendencias» del sistema, el «deseo de la *carne*». En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la «falta» (*amartía*: pecado), que consiste en la «negación del Otro». El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el «espíritu» de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el «désir métaphysique» de Levinas no es ese «deseo» del sistema (la *fraternidad*: el «deseo de la *carne*»), sino «deseo del Otro como otro», en su Di-ferencia (es, nuevamente, la *solidaridad*): «El deseo metafísico (*désir métaphysique*) tiene otra intención -él desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo. El es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo» (LEVINAS E., *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 4).

<sup>73</sup> En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De potestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación*, el § 06, [101ss]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi*.

<sup>74</sup> «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*» [ii] (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, p. 188). Y todavía: «En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesianica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido» (*Ibid.*, Tesis 17; p. 190). El «tiempo» mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la «palabra» [ii] crítica que deviene presente en la «carne» [i]: el sistema del «tiempo continuo».

<sup>75</sup> A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor («de su Rey y su Dios»). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de Nueva España, la colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

migo mucho más radical aún que el «enemigo absoluto» u ontológico [β.2] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de *criollos* (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el «enemigo radical» [γ.2] porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es «¡Maldito el que no tenga ningún enemigo!» [2.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la Alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a «los pobres, los huérfanos y las viudas», al Otro. El no haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporía nietzscheana: «Grito yo, el loco viviente». Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la «sabiduría del sabio» (σοφία των σοφων<sup>76</sup>, חכמתחכמים) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, «sabiduría de la *carne*» [σοφία σαρξια]) [a.2], y el «saber crítico», que es «*locura* para el sistema» (μωρα του κοσμου<sup>79</sup>) como ser-para-la-vida [b.2]. El mesías de W. Benjamín era el «loco» ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El «consenso de los excluidos» [ii] es la «sabiduría» como exterioridad (lógos, *dabar*)<sup>80</sup>. Cuando ese consenso crítico -que deslegitima el «estado de

<sup>76</sup> Pablo de Tarso, *I Carta a los corintios* 1, 18. Los demás textos son de esta *I Carta a los corintios* 1, 26-2, 14.

<sup>77</sup> *Isaías* 29, 14. Esta «sabiduría del sistema» dominador es entonces «sabiduría de la carne» (σοφιασαρξια), es «el sabio moribundo».

<sup>78</sup> La Totalidad, el sistema, es la «carne», pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la «carne» es la expresión unitaria del ser humano (no hay «cuerpo» ni «alma»; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). Véase DUSSEL E., *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

<sup>79</sup> El «mundo» es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

<sup>80</sup> Esta «dabar» semita, o «lógos» griego, se origina en la antigua manifestación del dios Ptah egipcio, cuya «lengua» (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot*. Egipto está detrás de Grecia y de los Palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

derecho», que como Voluntad de los oprimidos (en «estado de rebelión») pone aún en cuestión al mismo «estado de excepción» (de C. Schmitt)- irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la «palabra [ii] se hace carne [i]»<sup>81</sup> (entra en la Totalidad, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *meshíakh* de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica («locura» de la Totalidad), contra la «sabiduría de los sabios», sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son los *enemigos* del *meshíakh*.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha contra la misma elite de la que formaba parte, en una guerra por la Emancipación anti-colonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos *amigos* (las autoridades virreynales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el loco rehén en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad*, E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de «la gloria del infinito» -tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*<sup>82</sup> (pueblo *mesíánico* en el sentido de W. Benjamin<sup>83</sup>), desde la exterioridad del sistema del poder de los que «mandan mandando» (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir *desde abajo* un Poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la «locura» para el sistema dominador. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de los «de abajo»*, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa «liberación» subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el *sistema del derecho* que incluye su contradicción (las víctimas de la Ley), el del *Código de Hammurabi*, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, *enemigos de todos los condenados de la Tierra*.

<sup>81</sup> Juan 1, 14.

<sup>82</sup> Véase Ernesto LACLAU, *La razón populista*, FCE, México, 2005.

<sup>83</sup> Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claros en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia [ii] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el mesías b) es una *comunidad mesíánica* (un *pueblo*), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la «esclavitud de Egipto» (metáfora de la ontología opresora).

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos «condenados», *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces «llegará la hora de la alegría».

-----

Valga todavía una última reflexión sobre una obra que cumple cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha*, primera novela de la *Modernidad* según los críticos literarios, el «Cide Hamete Benengeli, autor arábigo y manchego», susurraba al oído de Miguel de Cervantes<sup>84</sup>, que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que «*con estas razones perdía el pobre caballero el juicio*, [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles»<sup>85</sup>. Y es así que cayó en la *locura*.

En el capítulo XXII de la Primera Parte, «De la libertad que dio don Quijote a muchos *desdichados*»<sup>86</sup>, se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos «ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro» rumbo a las galeras, «gente *forzada* del rey». A lo que don Quijote se pregunta: «¿Es posible que el rey *haga fuerza* a ninguna gente?» Y reflexionaba inquietantemente: «Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, *van de por fuerza*, y no de su voluntad. -Así es -dijo Sancho. -Pues, de esa manera -dijo su amo [Quijote]-, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*». Sancho le advierte que «la justicia [...] es el mismo rey».

Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno «la causa de su desgracia». Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

«Todo lo cual se me representa a mí ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun *forzando* que muestre con vosotros el efecto para [lo] *que el cielo me arrojó al mundo* y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a los *menesterosos y opresos* de los mayores».

---

<sup>84</sup> El «manco de Lepanto» hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir la arábigo, que procedía del Sur negro del Norte del África, de *Las mil y una noches*, le hubiera dictado su obra: «Cuenta Cide Hamete [...] en esta [...] historia, que [...]» (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. xxii; Real Academia Española, México, 2004, p. 199).

<sup>85</sup> *Ibid.*, cap. 1, p. 29.

<sup>86</sup> *Ibid.*, cap. XXII, pp. 199-210.

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura<sup>87</sup> osada del caballero, exclamó: «Señor y *liberador* nuestro [... ni] pensar que hemos de volver ahora a las *ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [... hacia la antigua prisión]».

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

---

<sup>87</sup> «Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo* [...]» (Ibid., p.209), es decir, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del «Cristo arlequín», donde se podía criticar carnavalescamente hasta al Rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revoluciones empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales «luchaban contra el Señor de los ingenios», símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socio-económica y política que se dará contra la esclavitud.