

EDITADO POR JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

SABIDURIA POPULAR, SIMBOLO Y FILOSOFÍA

DIALOGO INTERNACIONAL
EN TORNO DE UNA INTERPRETACION
LATINOAMERICANA

EDITORIAL GUADALUPE



199.82
S283s



Scannone,

Sabiduria



SABIDURIA POPULAR, SIMBOLO Y FILOSOFIA

**Diálogo internacional en torno de
una interpretación latinoamericana**

Editado por Juan Carlos Scannone S.I.

Editado por JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

SABIDURIA POPULAR, SIMBOLO Y FILOSOFIA

Diálogo internacional en torno de una
interpretación latinoamericana



EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865 — 1425 Buenos Aires

ISBN 950 500 095 2

Tapa: Kitty Lorence de Passalia

Hecho el depósito que señala la ley 11723

Todos los derechos reservados — Impreso en la Argentina

© by Editorial Guadalupe, Mansilla 3865

1425 Buenos Aires, 1984

Prólogo

A manera de prólogo deseo, primero, recordar a dos pensadores ya fallecidos, sin cuyo aporte este libro no habría sido posible: el Prof. Günther Rodolfo Kusch, que fuera durante varios años compañero de ruta de los autores argentinos de esta obra, en su trabajo de investigación, reflexión conjunta y discusión, y el Prof. Gerd Brand, quien, desde su cargo de Presidente de la Fundación Fritz Thyssen (Colonia, Alemania), no sólo promovió los equipos internacionales de filosofía de la religión (uno de los cuales estuvo formado por el grupo de autores argentinos, y otro, por el de sus interlocutores europeos), sino que también supo comprender desde el principio y sostener el intento filosófico argentino de pensar una filosofía a partir de la sabiduría popular y de sus símbolos. A ambos se dirige nuestro agradecido homenaje.

También deseo agradecer en este lugar al Prof. Peter Hünemann (Tübingen), quien fue el nexo del grupo argentino con la fundación Thyssen y con el grupo europeo, al Prof. Bernhard Casper (Freiburg i.Br.), coordinador del mismo, y a sus otros componentes, por su colaboración en la reunión de París y después de la misma, a la Fundación Fritz Thyssen, por haber hecho posible la investigación y la reunión conjunta que dieron origen a este libro, al Instituto Goethe de París, que nos acogió para dicha reunión, a la Señora Peters, Agregada Cultural de la Embajada Alemana en Buenos Aires, por su cálida presentación del proyecto de publicación a Inter Naciones (Bonn), a Inter Naciones por el apoyo dado para la publicación, al P. José Gallinger S.V.D. y a la Editorial Guadalupe, por su apoyo para la publicación y por el trabajo de traducción al castellano de las discusiones y de las ponencias.

Juan Carlos Scannone S.I.

Contenido

Juan Carlos Scannone S.I.: Prólogo	5
Juan Carlos Scannone S.I.: Introducción	9
Participantes en el coloquio de París	14

I - Coloquio de París

Enrique Mareque: <i>Presupuestos históricos y culturales del grupo argentino</i>	17
Discusión de la ponencia (extracto)	24
Carlos A. Cullen: <i>Sabiduría popular y fenomenología</i>	27
Discusión de la ponencia (Acta redactada por Heinz-Jürgen Görtz)	44
Juan Carlos Scannone S.I.: <i>Sabiduría popular y pensamiento especulativo</i>	51
Discusión de la ponencia	75
Enrique Mareque: <i>Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979)</i>	91
Discusión de la ponencia (extracto)	107
José Pablo Martín: <i>Naturaleza, símbolo y lenguaje. Sobre un caso de religiosidad andina</i>	111
Discusión de la ponencia	124
Eduardo Sinnott: <i>La sabiduría mitopoética en la tradición oral</i>	133
Discusión de la ponencia	152
Severin Müller: <i>Tesis sobre la relación de mito, lenguaje y trabajo</i>	156
Discusión de la ponencia	167

II - Contribuciones posteriores

- Josef Reiter: *Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular* , 189
- Marco Olivetti: *El problema de la comunidad ética*. 209

Juan Carlos Scannone S.I.

INTRODUCCION

Las últimas décadas significaron para América Latina una toma de conciencia cada vez mayor de su identidad cultural, aun en medio de dolorosas tensiones. Así es como muchos pastores, políticos, artistas y pensadores llegaron a revalorizar la sabiduría de los pueblos latinoamericanos, expresada preferentemente en el lenguaje simbólico "de la plasmación artística, la piedad hecha vida y los espacios de convivencia solidaria"¹. Aun en el nivel de la teoría ella sirvió de tema para la obra de historiadores, antropólogos, teóricos sociales y teólogos. Pues bien, dentro de ese movimiento cultural de reconocimiento y valoración de la cultura, la religiosidad y la sabiduría populares también surgió el interrogante acerca de lo que ésta aporta —tanto en el contenido como en la forma del pensar— a la filosofía.

La filosofía guardó siempre en su historia una relación paradójica con la sabiduría de los pueblos y su plasmación en símbolos. Por un lado —ya desde Grecia, pasando por la ilustración racionalista y positivista, hasta los maestros de la sospecha— se acentuó la ruptura entre *dóxa* y *epistéme*, entre representación religiosa y concepto, entre pertenencia simbólica y distanciamiento crítico. Pero, por otro lado, desde el mismo Platón y su ambivalente relación al mito, pasando por filósofos como Schelling, hasta llegar a Heidegger y Ricoeur, no se olvidó la continuidad entre símbolo y pensamiento filosófico, aunque muchas veces se descuidó la referencia al nosotros ético-religioso como sujeto de la sabiduría popular y de sus símbolos y, por ello, de su forma de pensamiento.

Pues bien, en la intersección entre esa tradición filosófica y el movimiento cultural latinoamericano de reencuentro con la sabiduría popular se sitúa el proyecto filosófico que dio origen al presente libro. Ya hace unos años no pocos estudiosos de la filosofía en la Argentina reconocieron la posibilidad y la necesidad de pensar filosóficamente a partir de la sabiduría popular, cuyo elemento es el símbolo. De ahí que para presentar los primeros resultados del trabajo conjunto e interdisciplinar de un grupo de ellos hemos elegido el título: "Sabiduría popular, símbolo y filosofía". Esos resultados fueron propuestos a la discusión con colegas europeos en el marco de una reunión común que exigió un previo esfuerzo de concreción y síntesis.

Ello explica el subtítulo de nuestro libro: "Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana" de la problemática enunciada por el título.

En esta introducción presentaremos brevemente el trabajo común del grupo filosófico argentino, la reunión internacional a la que acabamos de aludir y la estructura del libro que en ella tuvo su origen.

En setiembre de 1975 se tuvo en Munich un encuentro auspiciado por la Fundación Fritz Thyssen (Colonia) y promovida por quien entonces era su presidente, el recientemente fallecido Prof. Gerd Brand. Su objeto fue el de constituir varios equipos de trabajo dedicados a estudiar los fundamentos de la filosofía de la religión. Dentro de ese marco se constituyó formalmente el equipo argentino que, luego, con el apoyo de la Fundación Thyssen realizó un trabajo interdisciplinar acerca del tema. "Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje". Se trataba de enfocar el problema de esa relación dentro del proyecto global de un filosofar a partir de la sabiduría popular. En la planificación del trabajo y en su realización se entrecruzaron cuatro líneas de investigación: 1) la *antropológica*, por medio de trabajos de campo realizados en varias regiones argentinas (el Noroeste, La Rioja, San Juan, el Gran Buenos Aires); 2) la *lingüístico-literaria*, dedicada a analizar e interpretar la tradición oral argentina (en las recopilaciones ya existentes) y sus incidencias literarias (sobre todo en la literatura gauchesca); 3) la *fenomenológica*, que trató de ir desgajando fenomenológicamente el *sentido* que se da en la sabiduría popular como *experiencia*; 4) la *especulativa*, que intentó elaborar desde las anteriores y para iluminarlas, categorías metafísicas fundamentales a fin de replantear luego la comprensión filosófica de la religión, del lenguaje religioso y del discurso filosófico sobre Dios, a partir de la sabiduría popular.

Después de haber trabajado en conjunto varios años el equipo argentino sintió la necesidad de confrontar los primeros resultados teóricos de su trabajo con otros de los grupos filosóficos creados en la reunión de Munich. Para ello aprovechó primero el paso por Buenos Aires de algunos integrantes de los mismos a fin de discutir con ellos puntos de vista y conceptos básicos. Finalmente, gracias a la benevolencia de la Fundación Thyssen se pudo realizar un encuentro con el grupo europeo que estudiaba un tema similar: "Religión y acontecimiento de lenguaje" (*Religion und Sprachgeschehen*), coordinado por el Prof. Bernhard Casper (Friburgo de Brisgovia), que solía reunirse en París.

Dicho encuentro entre ambos grupos se tuvo en el Instituto Goethe de París los días 26, 27 y 28 de marzo de 1981. Más abajo damos la lista de los participantes. Como el material había sido enviado con tiempo, los tres días se dedicaron casi exclusivamente a la discusión del mismo.

El libro que presentamos se divide en dos partes: la primera recoge los trabajos discutidos en París (seis del grupo argentino y una primera "reacción" a ellos escrita previamente por uno de los participantes europeos), más un extracto de las discusiones. La segunda añade contribuciones posteriores aportadas por otros de los participantes europeos. Diremos algo brevemente acerca de la estructura global de cada una de ambas partes.

Los trabajos del grupo argentino son introducidos por uno de Enrique Mareque titulado: "Presupuestos históricos y culturales del grupo argentino". Está destinado a ambientar a los lectores europeos en la comprensión de la problemática y del enfoque peculiares del grupo. Sólo se entiende el planteo de una filosofía a partir de la sabiduría popular desde el trasfondo histórico-cultural latinoamericano y desde el movimiento cultural, religioso, pastoral y político que hoy se está dando en América Latina. Dichos trasfondo y movimiento son el "humus" donde se arraiga la reflexión filosófica, y que la inspira.

Los tres trabajos siguientes exponen líneas fundamentales del pensar filosófico que se enraiza en ese "humus" y desea prestar el servicio propio del concepto a la sabiduría popular. El estudio de Carlos Cullen "Sabiduría popular y fenomenología" intenta articular fenomenológicamente la sabiduría popular como experiencia. En diálogo con la fenomenología hegeliana y con la de raigambre husserliana replantea sapiencialmente el método fenomenológico mismo reconociendo como sujeto de la experiencia y de su "lógos" sapiencial al nosotros ético-religioso (el pueblo), cuya intencionalidad es simbólica. Luego Cullen da un paso hacia el planteo del trabajo siguiente, esbozando la lógica que corresponde a dicha "conversión" sapiencial de la fenomenología.

En continuidad con el estudio anterior, aunque con matices distintos, Juan Carlos Scannone expone el tema "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", tratando de pensar especulativamente la mediación simbólica que se da en la sabiduría popular. Así es como repiensa los caracteres propios del "lógos" sapiencial y su trasposición especulativa, en interrelación con el símbolo y con el *éthos* propio del nosotros ético-religioso. Desde allí replantea la relación entre religión y lenguaje y el problema del lenguaje acerca de Dios.

El siguiente trabajo: "Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979)" quiso hacer presente en la reunión de París a ese integrante del grupo argentino, recientemente fallecido. Allí E. Mareque expone el método antropológico de Kusch y algunos de sus trabajos de campo, así como la hermenéutica filosófica que usaba para interpretarlos y algunas de las categorías filosóficas que fueron fruto de su interpretación de la sabiduría popular argentina y latinoamericana. Se da especial relieve a la intelección metafísica de la diferencia entre "ser" y "estar", propia de nuestra lengua, a la que también recurren los trabajos ya mencionados de Cullen y Scannone, aunque con matices propios.

El estudio sobre Kusch sirve de articulación entre los trabajos de índole más especulativa y los que, sin dejar de ser filosóficos, hacen referencia más explícita a datos empíricos. Pues el método de Kusch se mueve en la circularidad entre sus experiencias antropológicas de campo interpretadas filosóficamente y su pensamiento filosófico inculturado.

La siguiente ponencia: "Naturaleza, símbolo y lenguaje. Sobre un caso de religiosidad andina", de José Pablo Martín, sigue en esa línea. Después de describir el culto típicamente popular argentino de la Difunta Correa, hace notar las deficiencias que hasta ahora se han dado en su interpretación desde distintas ciencias humanas. Luego, después de dar su propia interpretación, se pregunta hasta qué punto el pensamiento filosófico presentado en los trabajos anteriores es adecuado para iluminar filosóficamente lo que el culto, los símbolos y la leyenda de la Difunta Correa —extendidos por casi toda la Argentina y propagados aun a países limítrofes— "dan que pensar".

Por último Eduardo Sinnott aporta su estudio: "La sabiduría mitopoética en la tradición oral". Allí recoge el fruto del análisis e interpretación no sólo de los numerosos cuentos maravillosos, históricos, etc. de la tradición oral argentina ya recopilados por otros investigadores, sino también de la incidencia de ésta en el poema nacional argentino: el "Martín Fierro", cumbre de la literatura gauchesca. Desde esa base elabora una teoría de la sabiduría narrativa que en ellos opera, cotejándola con la comprensión filosófica de la sabiduría popular propuesta en los trabajos más especulativos de otros miembros del grupo. En especial tiene en cuenta el valor interpretativo de la categoría metafísica del "estar".

Los tres últimos trabajos, elaborados en diálogo interdisciplinario con ciencias del hombre y del lenguaje, pueden mostrar hasta dónde el método fenomenológico y el pensamiento especulativo que pretenden arraigarse en el "humus" de la sabiduría popular pueden servir para iluminar e interpretar filosóficamente fenómenos concretos de la cultura popular, en el nivel universal propio de la filosofía. Claro está que eso mismo lleva a replantearse qué se entiende por universalidad.

La primera parte del libro se cierra con el aporte de Severin Müller (Augsburgo): "Tesis sobre la relación de mito, lenguaje y trabajo". Se trata de una primera "reacción" y respuesta a los planteos y conceptualizaciones del grupo argentino, desde la problemática europea de la racionalidad moderna. Otras reacciones y respuestas se encontrarán tanto en las discusiones de las ponencias como en la segunda parte del presente libro.

A cada uno de los trabajos presentados en París le sigue un extracto de la discusión tenida sobre el mismo o —en el caso de la ponencia de C. Cullen— le sigue el acta de la discusión como fue redactada por Heinz-Jürgen Görtz. Se dejó al criterio de cada ponente la selección del extracto de la discusión de su ponencia. Siempre que se dan los

nombres de los participantes en el diálogo, el texto respectivo pudo ser revisado por los interesados.

La segunda parte del libro recoge nuevos aportes de participantes europeos redactados después de la reunión de París y en reacción, directa o indirecta, a lo que en ella se discutió.

Así es como Josef Reiter (Ratisbona) responde directamente, desde el punto de vista "griego" y europeo a los aportes del grupo argentino, con su trabajo: "Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular".

Finalmente Marco Olivetti (Roma) toca, desde la perspectiva europea, uno de los temas centrales de la reflexión del grupo argentino, a saber: "El problema de la comunidad ética".

Nuestra intención al publicar este libro es no solamente contribuir a la reflexión filosófica de validez universal partiendo de la sabiduría de nuestro pueblo, sino también mostrar los frutos de un fecundo diálogo filosófico e intercultural que se ha dado con pensadores de distintas naciones europeas. De ese modo queremos servir a un mayor intercambio filosófico entre quienes, desde los horizontes culturales de sus respectivos pueblos, se preocupan por la filosofía porque son amantes de la sabiduría. Y, sobre todo, queremos servir, desde una verdadera filosofía, a la sabiduría de los pueblos, en su intento de reubicar sapiencialmente la cultura contemporánea, incluida también la filosofía.

¹ Hago alusión al Documento de Puebla (Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 197.), n. 414.

Participantes en el coloquio de París

GRUPO EUROPEO

Prof. Dr. Bernhard Casper (Freiburg i.Br.)
Dr. Heinz-Jürgen Görtz (Augsburg)
Prof. Dr. Peter Hünermann (entonces: Münster i.W.; actualmente:
Tübingen)
Prof. Dr. Klaus Kienzler (Augsburg)
Prof. Dr. Odette Laffoucrière (París)
Prof. Dr. Emmanuel Levinas (París)
Dr. Ernesto Martínez de Guereñu (Bilbao)
Priv.Doc.Dr. Severin Müller (Augsburg)
Prof. Dr. Marco M. Olivetti (Roma)
Prof. Dr. Adriaan Peperzak (Nimega)
Prof. Dr. Josef Reiter (Regensburg)
Prof. Dr. Gerhard Sauter (Bonn)
Dipl. Theol. Bernd Trocholepczy (Freiburg i.Br.)
Prof. Dr. Ferdinand Ulrich (Regensburg)

GRUPO ARGENTINO

Prof. Lic. Carlos A. Cullen (Buenos Aires)
Lic. Enrique Mareque (Buenos Aires)
Prof. Dr. Jose Pablo Martín (Buenos Aires)
Prof. Lic. Eduardo Sinnott (Buenos Aires)
Prof. Dr. Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel, Buenos Aires)

I
COLOQUIO DE PARIS

ENRIQUE MAREQUE

PRESUPUESTOS HISTORICOS Y CULTURALES DEL GRUPO ARGENTINO

La breve reseña histórico-cultural que ofrecemos a continuación tiene por finalidad ubicar en nuestro contexto a los lectores europeos. La exposición de algunos hechos e ideas iluminará el suelo a partir del cual germina nuestro pensamiento y permitirá una mejor comprensión del mismo. Las reflexiones de nuestro grupo de trabajo suponen una nueva toma de conciencia que no se explica al margen de los grandes acontecimientos de nuestra historia. El más importante de ellos es la dolorosa búsqueda de afirmación de ese sujeto colectivo que llaman "pueblo". En su sabiduría y su religiosidad hemos encontrado la materia —y quizás también la forma— de nuestro filosofar.

1. La época de la dominación española en América se extiende desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX¹. Algunos rasgos importantes de este período son.

a) El desmoronamiento de la organización política y social indígena allí donde la había. Así, por ejemplo, el imperio incaico (que tenía al actual Perú como centro y se prolongaba hasta Ecuador, Bolivia, y Argentina) contaba con diez millones de habitantes y, en tres siglos de colonización, se redujo a un millón. A pesar de algunas excepciones no hubo un diálogo de culturas entre los conquistadores y los habitantes precolombinos de América.

b) La implantación de una economía que no procuró la creación de riquezas. La organización de las Indias tuvo como principal objeto la obtención de metales preciosos a bajo costo.

c) El gran peso de la Iglesia y de las Ordenes religiosas. Las misiones jesuíticas y dominicas fueron una excepción a lo señalado en (b) pues crearon núcleos de producción agropecuaria transmitiendo a los indígenas artes y técnicas. En muchos casos los únicos apologetas de los indígenas fueron Obispos o sacerdotes (Fray Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, etc.).

d) Una desigual implantación en el territorio conquistado. Esto llevará a que en América Latina el desierto sea la regla. La geografía es responsable en parte, pero la preferencia de los españoles por las zonas de mesetas y cordilleranas acentuó ese rasgo. Recién en el siglo XVIII se invierte esa tendencia. En esa época comienza a crecer

Buenos Aires, la ciudad-puerto que conecta al Virreynato con Europa. Pero aquí se repite nuevamente la situación anterior: una Buenos Aires poblada se contrapone a una campaña semidesierta.

e) La gran dificultad y costo de las comunicaciones como consecuencia del punto anterior.

f) El cambio de mayor trascendencia del siglo XVIII consistió en el tránsito de los Habsburgos a los Borbones. La nueva casa real española fue sensible a las ideas de la Ilustración y —en cierta medida— posibilitó su difusión en el Nuevo Mundo.

2. El siglo XIX asiste a la quiebra del pacto colonial con España. A lo largo de este siglo se irá acentuando la dependencia económica de nuestro país respecto de Inglaterra. Es el siglo de las guerras civiles entre partidos rivales que sustentan proyectos opuestos para la organización jurídico-política de la nación (por ejemplo: unitarios y federales). A partir de 1853, derrotado el caudillo Juan Manuel de Rosas (1793-1877), se promulga la Constitución y comienza la modernización de la República Argentina. En la distribución internacional del trabajo le compete a Argentina la producción de frutos de la tierra. La "llamada generación del 80" llevará adelante este proyecto de país moderno, liberal e integrado subsidiariamente a la Europa industrializada. Esta modernización favoreció principalmente a los terratenientes y perjudicó a los sectores bajos rurales imponiéndoles un estilo de vida que no aceptaron espontáneamente. El *Martín Fierro* de José Hernández (1834-1886) es un exponente de este conflicto.

Desde fines del siglo XIX comienza la inmigración europea masiva que se acentuará a comienzos del siglo XX. En Buenos Aires cuyo censo de 1914 arroja una cifra de un millón y medio de habitantes, el sesenta por ciento son extranjeros. Un efecto de esta inmigración es la formación de un movimiento obrero urbano de corte anarquista y socialista. También surge un gran partido político que reacciona contra las clases dirigentes tradicionales: el radicalismo. Hipólito Yrigoyen (1852-1933) es la gran figura de ese partido. Otro acontecimiento importante es la Reforma universitaria (1918), que contó con el apoyo del radicalismo y condujo a la politización del estudiantado argentino. Desde esa fecha hasta 1966 el movimiento estudiantil fue un semillero de dirigentes políticos. El gran defecto de esta corriente fue su incapacidad de discernir a los movimientos populares.

1930 es una fecha que marca el fin del pacto colonial con Gran Bretaña y el comienzo del intervencionismo norteamericano a nivel diplomático y económico. El golpe militar de ese año contra el presidente Yrigoyen pone punto final a la experiencia democrática inaugurada en 1912 mediante la instauración del sufragio universal. Entra en escena un elemento que ya no se retirará de ella y que pasará a ser decisivo en la vida política argentina: el ejército.

El predominio de los grupos tradicionales y conservadores se mantiene hasta 1943, año en que se perfila la figura de un caudillo de gravitación nacional: el entonces coronel Juan Domingo Perón (1895-1974). El 17 de Octubre de 1945 revela su carisma cuando una movilización popular sin precedentes en la historia argentina lo sustrae de la cárcel a la que había sido confinado por sus opositores. Con la victoria peronista aparece un nuevo fenómeno: la creciente industrialización del país y la organización sindical de la clase obrera. Esta organización tuvo enormes consecuencias en orden a la toma de conciencia de los derechos de los sectores populares. El fenómeno peronista distingue a Argentina del resto de América Latina y explica algunas de sus especiales modalidades. En 1955 cae el gobierno peronista. Durante los siguientes veinticinco años sólo hubo tres gobiernos constitucionales y ninguno concluyó su mandato debido a golpes militares.

Después de 1955 dos acontecimientos importantes ayudan a la toma de conciencia de nuestra dependencia y de la posibilidad de superarla. En primer lugar la revolución cubana (1959), que se mostró como una impugnación de la hegemonía estadounidense y del orden económico y social que esa potencia imponía. En segundo lugar, los procesos de descolonización de África y de algunos países asiáticos, que pusieron en primer plano situaciones parecidas a las que debimos enfrentar en el siglo pasado. La presencia de estas naciones nuevas que tan trabajosamente consiguen su independencia opera un efecto de rebote y hace que muchos argentinos y latinoamericanos vean en ellas la tarea que aquí apenas se ha comenzado a realizar.

El resultado más importante de las experiencias vividas en Argentina durante los últimos cuarenta años es, sin duda, la toma de conciencia de los sectores populares. Esta toma de conciencia alcanza también a los intelectuales —no a todos— quienes comienzan a interesarse por el pueblo, ese sujeto sistemáticamente olvidado a lo largo de sus meditaciones. Finalmente se caerá en la cuenta de que ese olvido no era casual, sino que era propio de una historia intelectual alienada y colonizada.

3. La historia que tan brevemente hemos expuesto en los puntos (1) y (2) fue interpretada según dos esquemas opuestos. Durante muchos años predominó oficialmente el esquema liberal que se apoyaba en las siguientes líneas de fuerza: descripción y valoración del período colonial español como oscurantista y retrógrado; la Revolución de Mayo de 1810 (independencia de España) marcaría la irrupción de los ideales iluministas; la época de los caudillos (López, Quiroga, Rosas) representaría una recaída en la "barbarie" hispánica; a partir de la derrota militar de Rosas comienza la organización jurídica y una etapa de ilimitado progreso. Se considera que los verdaderos agentes de todos esos acontecimientos son las élites urbanas ilustradas.

Para esta interpretación se plantea una opción entre "civilización" y "barbarie" (binomio acuñado por D.F. Sarmiento (1811-1888) en su magistral ensayo *Facundo*), es decir, entre racionalidad moderna

européa e irracionalidad americana. En algunos autores como el citado Sarmiento o en J.B. Alberdi (1810-1884), el romanticismo e historicismo influyen de manera que su juicio sobre lo americano bárbaro queda, en cierta medida, matizado o suavizado. Lo cual no obsta para que ambas puntas de la antinomia queden sin mediación.

La versión más alienante de esta lectura liberal de nuestra historia es la que efectuaron a comienzos del siglo XX nuestros pensadores inspirados en el positivismo y el evolucionismo spenceriano. Valga como ejemplo el siguiente texto de Octavio Bunge (1875-1918): "la europeización no es, en nuestro concepto, un deseo... es un hecho inevitable en las zonas templadas habitadas por la raza blanca, que se produciría aunque todos los hispanoamericanos quisieran impedirlo" (cf. *Nuestra América*, Buenos Aires, 1918, p. 22). Según Bunge y los positivistas en general, el modelo europeo de civilización se impone con necesidad inevitable a causa de las leyes inmutables y progresivas de la evolución social.

El segundo esquema interpretativo de importancia fue el nacionalista. Para los nacionalistas, en general hispanófilos y católicos, la conquista de América habría sido fundamentalmente una empresa de evangelización y el resultado del ímpetu del pueblo —el hispanolusitano— que deseaba transmitir su visión del mundo a otras latitudes; la Revolución de Mayo se habría hecho en base a las teorías políticas de los escolásticos Vitoria y Suárez, mientras que las ideas iluministas sólo serían un injerto extranjerizante. Los principales protagonistas de la primera mitad del siglo XIX serían los caudillos federales que representan lo hispánico y católico.

A pesar de falencias y parcialidades, esta interpretación nacionalista, al oponerse a la historiografía liberal, impulsó a muchos intelectuales a replantearse su visión del pasado con ojos críticos. También podemos anotar a favor de los nacionalistas una mayor simpatía por lo popular. Sin proponérselo —pues en general los nacionalistas fueron tan elitistas como los liberales— contribuyeron a una nueva toma de conciencia de nuestro pasado dependiente.

4. Efecto y a su vez causa que realimentó el proceso de concientización fue el redescubrimiento del pueblo y de su religiosidad por parte de algunos pastores y teólogos católicos. A partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (Colombia, 1968) la Iglesia se plantea los temas de la liberación y el pueblo como *loci theologici*. Dado que la evangelización no se dirige sólo a los individuos sino a las culturas, es necesario un discernimiento histórico para detectar los valores y creencias propias del pueblo latinoamericano. Un ejemplo ilustrativo de esta orientación es el estudio colectivo *¿Qué es la pastoral popular?* (Buenos Aires, 1974) donde se caracteriza al pueblo mediante un triple enfoque: el pueblo es una *historia*, en el sentido que está enmarcado espaciotemporalmente, genera una cierta memoria colectiva y tiene una tradición, pero sobre todo porque

tiene un proyecto histórico común, su liberación. En segundo lugar, el pueblo es un *sujeto colectivo* en la medida en que es verdadero agente de la historia y cuando tuvo la oportunidad se organizó a través de instituciones que lo expresaban. Por último el pueblo es una *cultura*, es decir que posee un núcleo de valores a partir del cual interpreta su relación con la naturaleza, los otros hombres y Dios.

Es de señalar que mientras en otros países latinoamericanos muchos teólogos adoptaron como instrumental de análisis el materialismo histórico, en Argentina se profundizó el tema de la cultura y se llegó a una valoración altamente positiva de la religiosidad popular. Esta línea fue asumida por la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (México, 1979).

5. Hemos señalado algunos hechos de nuestro pasado, vimos cómo fueron interpretados por dos tradiciones historiográficas opuestas y esbozamos finalmente, algunas de las grandes opciones de la reflexión eclesial. Un cuadro de situación completo exigiría incluir muchos otros elementos que no caben aquí. En este último apartado nos limitaremos a señalar algunas características del pensamiento argentino que iluminarán el proyecto de nuestro Grupo en torno a la sabiduría popular como lugar de articulación de religión y lenguaje.

Existe una tradición de *pensamiento argentino* —adrede usamos pensamiento y no filosofía— que se remonta a la primera mitad del siglo XIX y que *tiene en cuenta* lo nacional y lo americano. También hay una serie de intelectuales —de quienes no nos ocuparemos— que sólo se limitaron a repetir con atraso las modas europeas de turno y a enrolarse en alguna de las escolásticas que florecían del otro lado del Atlántico. Esta doble modalidad se explica por la “independencia-dependencia” que nuestro país obtuvo a partir de la Revolución de 1810.

Si en el siglo del “descubrimiento” de América se hubiera vaticinado el futuro desarrollo intelectual americano seguramente se habría afirmado que estaban dadas todas las condiciones para la aparición de grandes novedades. Sólo el estado de violencia cultural impidió tal aparición de lo nuevo. A pesar de esa violencia la “barbarie” americana terminó por seducir a algunos de sus enemigos. Quienes luchan están abrazados y en el abrazo cabe la posibilidad de seducción por parte de uno de los contendientes. Esta figura del conquistador conquistado explica que exista una tradición que *tiene en cuenta* lo nacional. Tener en cuenta no significa entender ni mucho menos compartir, pero siempre es mejor que *no querer darse cuenta* desentendiéndose de lo propio.

Este pensamiento tiene como horizonte un desgarramiento: tomar conciencia simultánea de ser europeo por formación y al mismo tiempo presentir —como decía Kusch— una autenticidad americana. Algunas de sus características son: la *militancia* (a veces con y a veces contra el país), la *conflictividad*, su fuerte interés por lo *histórico*, lo *so-*

cial, lo ético y lo estético. Desde Mariano Moreno —secretario de la Junta Revolucionaria de 1810— que publica en Buenos Aires el *Contrato Social* de J.J. Rousseau para contagiar a los criollos el espíritu de las nuevas ideas, hasta la generación romántica de 1837 que traza un proyecto (jamás realizado) de filosofía americana; desde Sarmiento, que se propone acabar con la barbarie y sólo consigue ser un poco antibárbaro, a regañadientes y seducido, hasta Carlos Astrada, en nuestro siglo, un marxista que trata de explicar lo nuestro pero sin encerrarlo en moldes asfixiantes, en estos y en otros que podríamos mencionar late un proyecto de país a favor del cual militan y a causa del cual entran en conflicto con otros argentinos. Su común denominador es un pensar práctico, histórico-jurídico y filosófico-histórico.

La aparición de los grandes movimientos populares del siglo XX (yrigoyenismo y peronismo) provoca dos tipos de reacciones entre los intelectuales: quienes se empeñan en olvidar lo nacional se resignan, con una especie de "ethos estoico", a aceptar que las masas existen —¡quién lo duda!— pero eso no afecta a la labor filosófica. Otros, en cambio, tratan de discernir ese pensamiento popular que de momento sólo es conciencia pero que pugna por transformarse en organizaciones políticas y culturales propias. En esta línea se inscribió la llamada "filosofía de la liberación" entre los años 1965 y 1975. Estos fueron años decisivos para el surgimiento de una nueva generación de pensadores que redescubrieron y asimilaron ideas cuya difusión —antes y después de esas fechas— fue dificultosa.

Teniendo este pasado a nuestras espaldas, ¿cómo nos ubicamos frente a las tareas presentes? Nos hallamos en un país que ha sufrido grandes cambios culturales (modernización comenzada en el siglo XIX, aluviones inmigratorios del siglo XX), con un pueblo que busca formular su identidad, que sospecha de ciertos proyectos históricos injustos que le quieren imponer y que tiene conciencia clara de su destino.

Como intelectuales deseamos escoger, interpretar y ponernos de parte de los valores culturales de ese pueblo. No podemos pensar sino en conceptos y éstos los hemos recibido de Europa que los forjó pacientemente durante siglos. La sabiduría popular que deseamos comprender si bien es concreta y situada (por pertenecer a un pueblo) no es hostil a nada humano que no sea violento ni invasor. Por eso, creemos que en principio al menos, nuestras intenciones y nuestros instrumentos intelectuales no son contradictorios.

Sin embargo, aunque no hay contradicción, hay límites para el uso de esos conceptos. No podemos decir más de lo que sabemos, pero sabemos que nuestra realidad no cabe adecuadamente en nuestros moldes intelectuales. Humildemente intuimos que debemos forjar conceptos propios o bien resignarnos a no pensar más allá de ciertos márgenes.

Nuestro pensamiento no es puramente contemplativo ni se limita a describir un mundo ya constituido. Nuestra conciencia filosófica no

se mueve en una apacible dialéctica de determinaciones lógicas u ontológicas sino en medio del choque brutal de fuerzas históricas que nos implican y, frecuentemente, nos desgarran.

La intuición es el punto de partida del conocimiento. Situados aquí y ahora junto a este pueblo al mismo tiempo que abiertos a la universalidad de todo lo humano, intuimos una riqueza cultural que se expresa en símbolos sapienciales, éticos y religiosos. Creemos que el gran desafío es pensarlos de manera tal que los comprendamos sin reducirlos a nuestras categorías provisorias sino abriéndonos a su riqueza en diálogo amoroso.

¹ Para el esbozo histórico de los puntos 1 y 2 nos inspiramos en Julio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, 1969.

DISCUSION DE LA PONENCIA (Extracto)

PEPERZAK: No me queda claro en qué sentido y en qué medida el pueblo es una cultura o tiene también una sabiduría. Dado que cultura y sabiduría no se identifican, el Prof. Mareque debería darnos un criterio para distinguir ambas y para justificar que además de cultura el pueblo tiene una sabiduría. En segundo lugar no veo en qué sentido el pueblo argentino o latinoamericano pueda ser absolutamente diferente de otros. Por último tampoco veo claro cómo el pueblo pueda ser un "locus theologicus", yo aceptaría esto si es predicado de la comunidad cristiana.

MAREQUE: Por supuesto que cultura no es lo mismo que sabiduría. Pero en nuestro pueblo creo hallar además de cultura sabiduría y el criterio para detectar esta última es el profundo sentido de la justicia que hay en el pueblo. Una cultura no implica necesariamente la búsqueda de la justicia, pero en nuestro pueblo ambas van unidas. Esto se ve más claramente aún si comparamos la forma de vida del pueblo con la de ciertos grupos que se consideran cultos o incluso cristianos y que no practican la justicia. En referencia a su segunda objeción yo aceptaría que nuestro pueblo no es radicalmente diferente de otros. En los "papers" que discutiremos más adelante se señalarán algunas diferencias que aclararán este punto. En cuanto a lo del pueblo como "locus theologicus" debo señalar que en América Latina se insiste mucho en este tema quizás como reacción a un cierto olvido del pueblo y de las tradiciones populares por parte de la Iglesia.

OLIVETTI: Usted señala que la situación argentina es diferente de la de otros países y otras teologías latinoamericanas. Me gustaría saber por qué esto es así y también qué relación hay entre su grupo y la llamada "filosofía de la liberación".

MAREQUE: No es fácil decir por qué se da tal diferencia, pero muy probablemente se deba a la influencia del peronismo. El peronismo es algo nuevo en materia política, no rechaza al pueblo, es cristiano y permite escapar a las alternativas que propone el marxismo. Cuando nuestros teólogos tratan de entender nuestra realidad no se ven tentados por los esquemas materialistas dialécticos y más bien intentan probar nuevas categorías interpretativas. En cuanto a la filosofía de la liberación debo aclarar que es un movimiento que ya no existe en Argentina, si bien tuvo vigencia hace unos diez años y algunos de los colegas de este grupo tuvieron parte en él. Quizás nuestro grupo sea una de las consecuencias de ese movimiento, pero nuestros objetivos no son los mismos.

MÜLLER: ¿Sobre qué experiencia del pueblo se apoyó la reflexión del grupo argentino?

MAREQUE: Una experiencia que sirvió como punto de partida de nuestras reflexiones fue la de comprobar que los intelectuales no somos los verdaderos sujetos de nuestra cultura. Muy por el contrario nos hallamos distantes del pueblo que protagoniza nuestra historia. Esto exigió de nosotros una *metanoia*, una conversión hacia esa mayoría y a su modo de vivir, sentir y pensar. Un ejemplo de esto lo dio nuestro colega Rodolfo Kusch quien decidió compartir ese estilo de vida trasladándose con su familia a Maimará, un pequeño pueblo del noroeste argentino, en el límite con el Altiplano.

MARTINEZ DE GUERENU: Soy un poco escéptico en cuanto a esa diferencia que usted señala entre la cultura europea y la "ontologicidad" americana. Teniendo en cuenta que el argentino es el más europeo de los pueblos latinoamericanos, ¿puede haber tanta diferencia entre ambos?

MAREQUE: Este tema fue objeto de largas discusiones en nuestro grupo y se manifestaron dos posiciones diversas. Para Kusch la diferencia era radical, pues al hablar de pueblo se refería sobre todo al elemento indígena de América. Otros miembros del grupo, usando el concepto de "mestizaje cultural" atenuaban esa diferencia. Pero aunque atenuada la diferencia se mantiene pues el resultado de la fusión entre lo europeo-cristiano y lo indígena-pagano es algo *nuevo*. Desearía añadir que para nosotros el término pueblo no es unívoco, sino más bien analógico; cuando lo usamos tenemos en vista una cierta dirección o línea de pensar, sentir y vivir. Tampoco es un concepto excluyente pues nunca pretendimos determinar quiénes no pertenecen al pueblo.

PEPERZAK: Si comprendí bien, usted afirma que los intelectuales somos gente que vive alejada de la realidad y que la solución es el retorno al pueblo, a su modo de vida y su sabiduría. Pero yo pregunto nuevamente ¿qué es el pueblo? Me parece que usted usa ese término como un estandarte: si el pueblo cree esto o aquello debemos seguirlo y escucharlo. Yo niego la tesis de que el pueblo sea el sujeto de la historia, pero aunque la aceptara insistiría en que no se puede identificar al pueblo con un grupo o clase determinada como me parece que hace usted. Por cierto que los intelectuales no somos el sujeto de la historia, pero se corre el riesgo del error inverso si se dice que lo es el pueblo sin los intelectuales.

MAREQUE: Ante todo deseo aclarar que no uso el término pueblo en el sentido de clase o en ninguna otra acepción de corte marxista. La noción de pueblo es mucho más compleja que la de clase social. En cuanto a la relación entre los intelectuales y el pueblo nuestras diferencias de apreciación quizás se deban a nuestras diferentes historias. Quizás usted pueda decir que aquí en Europa los intelectuales forman parte del pueblo, pero en nuestro país, si bien hubo intelectuales que trataron de entender al pueblo, la mayor parte de las veces sus proyectos desconocieron e hicieron violencia a los proyectos populares.

PEPERZAK: Insisto, ¿qué entiende por pueblo?

MAREQUE: Pueblo son todos aquéllos que buscan la justicia y quieren vivir en libertad. También aceptaría que los intelectuales que cumplen con esta condición forman parte del pueblo.

PEPERZAK: Pero el sujeto de la historia es mucho más amplio que esas personas que buscan la justicia. El sujeto de la historia es un sujeto de violencia y de crueldad y, en este sentido, el pueblo no sería sujeto de la historia.

MAREQUE: Acepto esto. Los que buscan la justicia no siempre están en primer plano en el escenario de lo histórico y muchas veces la sufren.

SCANNONE: En América latina la palabra *pueblo* se entiende en dos sentidos diferentes. En primer lugar pueblo es un sujeto cultural, es decir, sujeto de un estilo de vida y una manera de relacionarse con Dios, los otros hombres y la naturaleza. En este sentido pueblo se acerca a *nación*. En segundo lugar, pueblo se refiere a aquéllos que son más pobres o carecen de privilegios y, en este sentido, se acerca a *clase*. Ambos sentidos tienen una estrecha relación. En el estilo de vida del así llamado "mestizaje cultural" hay muchos más elementos del estilo de vida de los pobres que de los privilegiados.

CASPER: Un tercer elemento sería el que señaló Mareque. Pueblo son todos los que buscan la justicia. Esta es una dimensión cualitativamente diferente de la dimensión geocultural.

LAFFOUCRIERE: Nuestros colegas argentinos viven profundamente el sentido de la unidad de la vida, de la unidad organizadora de la vida. Y es precisamente esto lo que se ve afectado por todo el aparato —autodenominado científico— de la civilización técnica.

CARLOS A. CULLEN

SABIDURIA POPULAR Y FENOMENOLOGIA

La presencia de un momento fenomenológico en una investigación sobre la sabiduría popular como lugar de articulación originaria entre religión y lenguaje¹ parece justificarse por dos argumentos: la necesidad de evitar los *reduccionismos* corrientes en el tratamiento de la así llamada sabiduría popular², y la de discutir el supuesto *privilegio* de la cientificidad en la determinación de toda articulación originaria, es decir, de toda "lógica"³. Lograr, pues, un *concepto fenomenológico* de sabiduría popular, que nos ponga al abrigo de los reduccionismos, es también proponer un *concepto sapiencial* de fenomenología, que cuestione definitivamente el mentado privilegio de la cientificidad. Esto último nos acerca, sin duda, a los intentos críticos del proyecto husserliano como son los de *Heidegger*, *Lévinas* y *Ricoeur*. Sin embargo, y por el primer objetivo, no nos interesa transformar a la fenomenología en *ontología* o *ética* o *hermenéutica*⁴, sino rehacer su propio camino y desde sus propias dudas⁵, cuestionando la inmediatez de su punto de partida y por lo mismo la absolutéz de sus resultados. En este sentido nos resultó más fecundo acercar las "fuentes" de la tradición fenomenológica⁶: *Hegel* y *Husserl*.

Descubrir que la conciencia es *espíritu* y que es *intencionalidad* son los pasos decisivos. Sin embargo, ambas nociones de conciencia no parecen encontrarse, porque el espíritu es *absoluto*, y entonces no hay horizonte mundano insuperable, que muestre la irreductibilidad de la intencionalidad a toda dialéctica, y porque, por otro lado, la intencionalidad es fundamentalmente *noemática* (el sentido como eidos o idea) y entonces no hay experiencia ético-política, que muestre la irreductibilidad del espíritu a toda intuición. Curiosamente lo que impide este encuentro es una simple *diferencia modal* en la comprensión del *mismo supuesto* que guía ambos modos de entender la conciencia: se trata de la *Ciencia*, que define adecuadamente la racionalidad, sólo que vista como *realidad efectivamente realizada* (*Wirklichkeit*) en el proyecto histórico de la modernidad europea (*Hegel*), o como *pura posibilidad* (*Möglichkeit*), cuya realización responsable está amenazada en tiempos de "Crisis de las ciencias europeas" (*Husserl*). *Hegel* creyó en el tiempo de la filosofía. *Husserl* temió el tiempo de la irracionalidad. Por eso, el primero pensó la esencia de

la ciencia como "Wirklichkeit", mientras que el segundo sólo como 'Möglichkeit'. Pero, en definitiva, es la Ciencia el hilo conductor de la experiencia (racional) de la conciencia.

Algo diferente ocurre si el hilo conductor es la sabiduría popular. Por de pronto, puede ser pensada como "efectivamente realizada" (wirklich) y simultáneamente como "posibilidad pura" (möglich). Su "tiempo" (ihre Zeit) es el de siempre (la historia misma de la humanidad), y su "crisis" es permanente (porque se define como esencialmente "crisis" o "juicio interpelatorio"⁷). Es un saber comprometido con lo absoluto, y sin embargo mundano (fáctico, histórico). Es una conciencia, que es espíritu, pero intencional. En última instancia sospechamos, guiados por la sabiduría popular, la posibilidad de entender la conciencia como *espíritu intencional* o como *intencionalidad simbólica*, que para nosotros es lo mismo. Esto nos llevó a profundizar en los análisis y descubrimos que el espíritu intencional es esa conciencia-nosotros, que no surge en el desdoblamiento de la conciencia-yo (o en la universalización concreta del yo), sino que es una afirmación originaria e inmediata, y descubrimos también que la intencionalidad simbólica es *un modo originario de darse el sentido*, y que entonces el símbolo no es una degradación (por exteriorización o ilustración) de la idea, sino que es el fundante de la intuición sapiencial (lógica) misma. La comprensión, desde la sabiduría popular, de la conciencia como *nosotros-que-experimenta-el-símbolo*, es un nuevo punto de partida, cuyos resultados queremos exponer.

Pensando en el contexto propio de esta ponencia⁸ creemos que puede ser útil mostrar cómo asumimos en esta perspectiva el proyecto fenomenológico y cómo lo corregimos, guiados por la sabiduría y no por la ciencia. *Primero*, y muy brevemente, trataremos de mostrar cómo la Fenomenología (tomada aquí como el movimiento que engloba tanto el proyecto de Hegel como el de Husserl), partiendo de una preocupación: la crisis de racionalidad occidental —que consideramos común a nuestro propio proyecto— desemboca, sin embargo, en una falsa alternativa frente a la irracionalidad, falsa, porque datur tertium y datur tertium porque la sabiduría popular no puede ser ubicada como una "forma" inmediata (no absoluta) o como una "tesis" natural (no esencial) de la ciencia. En la *segunda* parte, desarrollaremos las tesis fundamentales que avalan nuestra afirmación principal: *es posible lograr un concepto fenomenológico de sabiduría popular en la misma medida en que logramos un concepto sapiencial de la fenomenología*. Es decir, en la misma medida en que operamos la fenomenología la dejamos que se transforme. Y en la *tercera* parte trataremos de esbozar la "lógica" propia de la sabiduría popular, que —por un lado— puede ser vista como "resultado" de la propedéutica o investigación previa, que sería la fenomenología, pero que —por otro lado— puede entenderse como lo que opera realmente en el desarrollo y descripción fenomenológicos de la experiencia popular de la sabiduría⁹.

I. Astucia y heroísmo de la razón: una falsa alternativa frente a la irracionalidad de la crisis histórica

1. En la génesis del proyecto fenomenológico (insistimos que, salvo las obvias referencias diferenciadoras, siempre que nos referimos a la Fenomenología lo hacemos tanto al proyecto hegeliano de 1807, como al husserliano, sobre todo de su última etapa) aparece la necesidad de responder a la pretendida *fundación autónoma de la ciencia* en relación a la metafísica o al mundo de la vida. En el fondo, tanto el constructivismo fenoménico kantiano como el lógico del tipo de la escuela de Marburg (Natorp, v.gr.) conllevan una concepción de la ciencia que la aleja definitivamente de los "fines esenciales de la razón" y de su arraigo —no menos esencial— en el "mundo de la vida". Es necesario *volver a las cosas mismas* (zu den Sachen selbst) (o darse cuenta que nunca se ha salido de ellas) como único fundamento posible para la objetividad y la positividad de la ciencia. Por eso, la crisis de las ciencias europeas es *la crisis de su racionalidad epistemológica misma*, divorciada del uso práctico de la razón y de las simples verdades de la vida cotidiana. ¿Cómo entender que la ciencia avance y el espíritu retroceda y se "evapore"? De alguna manera, y con matices, ésta es la preocupación esencial de la fenomenología¹⁰. La "zetoumene episteme" no parece haber sido hallada.

2. El problema de la crisis se agrava, porque los fines esenciales de la razón parecen refugiarse en el resignado *imperativo categórico*, que, en el mejor de los casos, asegura un alma bella en un mundo irracional, y porque el arraigo en el mundo de la vida parece confundirse con la presuntuosa afirmación de una voluntad *de poder*, que, en el mejor de los casos, asegura un eterno retorno de la inocencia y una historia mentirosa e hipócrita. Una moral formalista y una estética irracional son más el reflejo de la crisis histórica que su resolución. Frente a esto, y con vehemencia, hay que reconocer *la científicidad de la razón*, que si bien reconoce *su historicidad* (europea) al aceptar su tiempo de alumbramiento y su crisis, es comprendida, sin embargo, como *experiencia absoluta*, es decir, aunque histórica y mundana en su realización, indeterminada e independiente en su posibilidad. De alguna manera, y también con matices, es éste el tema esencial de la fenomenología¹¹. La "zetoume episteme" parece, entonces, haber sido hallada alguna vez.

3. Este retorno a las cosas mismas y esta apelación a una experiencia absoluta obligan a la fenomenología —y esto nos interesa sobremedida— a valorar de un modo radicalmente distinto a la sabiduría popular, distinto del iluminismo dieciochesco y distinto también del cientificismo de este siglo. No se trata de ver las relaciones de la sabiduría popular con la ciencia desde el criterio de la *evolución histórica*: de un antes a un después, de la minoría de edad a la adultez, de lo

salvaje a lo culto, sino verlas desde el criterio de una *diferenciación lógica* entre la forma de la representación y la del concepto, o el modo ilustrativo de la imaginación y el explicativo de la intelección¹². Se le reconoce a la sabiduría popular el carácter de *momento* de la ciencia (en cuanto saber inmediato), o bien el carácter de *horizonte* de la ciencia (en cuanto mundo de la vida). Obviamente esta actitud fenomenológica si bien piensa la sabiduría popular como *pre-científica* la entiende, sin embargo, en cuanto momento u horizonte de la ciencia, como verdaderamente *intra-científica*. Y esto es, ciertamente, algo muy diferente a la actitud iluminista y/o positivista que piensa en una separación total, pues la sabiduría popular es considerada un *prejuicio*, donde lo "previo" es interpretado solamente como *anti-científico*. Sea como "momento" o como "horizonte" la sabiduría popular tiene, para la fenomenología, un lugar propio. Lo que queda claro es que, si bien es cierto que la sabiduría popular, en cuanto mera "representación" y mera "opinión" ignora el "concepto" y la "ideación" correspondiente, no es menos cierto que la ciencia no puede fundarse "al margen" de las evidencias "naturales" de esta sabiduría. La "exposición dialéctica" y la "reducción trascendental" no ignoran la sabiduría popular. Más bien, la crisis de la racionalidad occidental tiene que ver con esta ignorancia despreciativa de la sabiduría popular, que entre otras cosas ha conducido al divorcio de la ciencia con la ética y con el mundo de la vida.

4. Sin embargo, esta lucidez de la crisis guiada por la seguridad de la ecuación entre racionalidad y científicidad, tal como lo manifiesta la historia misma del espíritu y el retroceso al mundo de la vida, se traduce en el programa de *un saber absoluto* o de *una mathesis universalis*, que pone a la razón occidental ante la férrea alternativa de la astucia y el heroísmo o la caída en la irracionalidad. Es sugestivo que la razón epistemológica tenga que optar por *la astucia*, ese rasgo esencial del *héroe mítico* fundacional de occidente que es Ulises¹³, y por *el heroísmo*, ese rasgo esencial de la *astucia mítica* fundacional de occidente que es el robo prometeico del fuego. A la razón parece no quedarle, para salvarse, sino la astucia —que entonces la hace demasiado divina—, o el heroísmo —que entonces la hace demasiado humana—. Es un proyecto que necesita un hombre que se haga dios, *absolutizando la historia*, o bien una vida que se haga idea, *absolutizando el mundo*. Lo obvio, para nosotros, es que se trata de "una" historia y de "un" mundo. La "historia del Espíritu" y el "mundo de la vida" son, en realidad, la absolutización de la experiencia racional-científica de occidente, en el doble sentido de experiencia absoluta sin más, y de racionalidad, también sin más.

5. La "astucia" y el "heroísmo" son, sin embargo, típicos rasgos míticos, y no racionales-científicos. Y aquí reside la "paradoja" de la fenomenología: el "logos" del fenómeno —porque idea o eidos— es, en

definitiva, un "mito": el *nosotros* fenomenológico hegeliano y el *ego puro* de la fenomenología husserliana son, en verdad, el dios y el héroe del gran mito occidental de la razón-científica. Y en este sentido, y con toda lucidez, el proyecto del saber absoluto y de la mathesis universalis no es sino el intento de construir algo así como un *mito de los mitos*, ya sea *exponiendo* su saber, ya *reduciendo* su existir. Astucia y heroísmo son pues anverso y reverso de la misma moneda: la posibilidad de la racionalidad occidental de salvarse de la caída en la irracionalidad. Aferrarse a la astucia sin heroísmo, es ser un dios sin adoradores y sin sacrificios¹⁴. Aferrarse a un heroísmo sin astucia, es ser un hombre sin palabras ni fiestas¹⁵.

No podemos dejar de reconocer la grandeza del recurso (mítico) a la astucia y al heroísmo para salvar a la razón-científica de su crisis histórica. Pero nosotros creemos que se trata de una falsa alternativa si se la toma como único camino frente a la irracionalidad amenazante. Y es falsa, precisamente porque la sabiduría popular, fenomenológicamente, revela otra posibilidad, cuando no se la supone un simple "momento" y "horizonte" de la ciencia. En algún sentido esta tercera posibilidad queda ya señalada por los atributos límites (para la cientificidad) de la razón: astuta y heroica. Hay, pues, otra racionalidad.

II. Datur tertium: la sabiduría popular como posibilidad de una inteligencia simbólica de la razón

1. Aceptamos el diagnóstico: estamos en una crisis profunda, que se caracteriza fundamentalmente por el divorcio entre la racionalidad-científica y los fines esenciales de la razón y el mundo de la vida que es su horizonte ineludible. Rechazamos también el recurso al imperativo categórico o a la voluntad de poder para restablecer el "equilibrio" de una razón total. Lo que, sin embargo, no aceptamos, desde nuestra propia existencia histórica en crisis, es la alternativa que parece proponer la tradición fenomenológica: o astucia o heroísmo de la razón. Y no lo aceptamos, porque encubre el supuesto desde donde se formula: *la ecuación de la racionalidad con la cientificidad*. Hay una dimensión más originaria de la racionalidad que la cientificidad, y es, justamente, la que vemos operando en la sabiduría de los pueblos. es la *inteligencia simbólica de la razón*, que no necesita apelar a una astucia divina o a un heroísmo "demasiado humano" para *dar razón* de la crisis y proponer una verdadera alternativa civilizatoria, que nos parece queda míticamente encubierta en la de la astucia o el heroísmo de la razón. Se trata de dar cabida a la *razón de los pueblos* no ya como "momento" u "horizonte" de la experiencia "absoluta" de la racionalidad científica, sino como estructura de la racionalidad sin más (en este sentido restringido verdadera experiencia absoluta), y que incluso puede reubicar sapiencialmente la misma racionalidad

científica. Es decir, más que de astucia o heroísmo de la razón, los pueblos apelan a la sabiduría de la razón (que, como veremos, por ser inteligencia simbólica acepta grados de astucia y heroísmo en su despliegue). Lo que la Crisis revela no son solamente "sendas perdidas", sino también sendas aún no transitadas. Se trata, creemos, de un verdadero "kairós": es lo que, políticamente, llamaremos *la hora de los pueblos*.

2. Es esta inteligencia simbólica de la razón la que opera en la sabiduría popular, y cuya estructura podemos develar mediante una fenomenología, claro que corregida.

Lo que sostenemos como punto de partida de nuestra reflexión, y como hilo conductor de la misma, es que las diversas formas en que se manifiesta como ya constituido para un pueblo el "sentido" de los objetos, las cosas, los acontecimientos, tienen su unidad en una *experiencia originaria y absoluta*, que puede ser *expuesta* fenomenológicamente desde sus formas más inmediatas, y que puede ser *reducida* fenomenológicamente mediante un análisis intencional¹⁶. Justamente, esta experiencia originaria y absoluta es lo que llamamos *sabiduría popular*, que no es, entonces, juzgada desde el vamos como un "momento" o como el "horizonte" de la ciencia. Es decir, orientamos la exposición y la reducción no desde la "ciencia", sino desde la "sabiduría popular".

Esto implica corregir dos grandes supuestos de la fenomenología en su tradición mayor: 1) lo inmediato se "opone" (dialécticamente) a lo mediato como la *conciencia comunitaria de arraigo vital* a la *conciencia comunitaria ético-religiosa*, y no como la *conciencia sensible* a la *conciencia inteligible* (la certeza sensible al entendimiento); 2) lo fáctico se "funda" (fenomenológicamente) en lo esencial como la *tesis mítica del mundo en la tesis simbólica de su constitución*, y no como el mundo *natural* (de la vida) en su constitución *ideal*. Es decir, la sabiduría popular nos orienta desde un "logos" *comunitario y simbólico*, a diferencia de la ciencia, cuyo logos es *yoico e ideal*. La palabra (logos) es originariamente más que idea, precisamente porque la razón (logos) es más que yo. Si se nos permite una gruesa referencia histórica diríamos que el acto puro no es, originariamente, ni idea absoluta ni ego puro¹⁷. La sabiduría popular nos orienta en la búsqueda, como filósofos, de una interpretación de la "noesis noeseos noesis" por el lado del *símbolo absoluto y del nosotros puro*. A esto apunta nuestra afirmación de que una fenomenología, sapiencialmente corregida, es capaz de "exponer" la experiencia de un espíritu intencional, un nosotros, que desde la inmediatez del arraigo vital manifiesta el símbolo absoluto como el elemento de su sabiduría, y capaz, a su vez, de "develar" la estructura de intencionalidad simbólica propia del nosotros puro. En ambos casos se trata de pensar lo operante en la conciencia popular.

3. La conciencia popular es la forma inmediata de la sabiduría popular, porque aquello sabido inmediatamente, el estar ("primer" fundamento de la certeza del arraigo vital) *pone en juego* lo simbólico como su verdad (la tierra, la casa y la patria, en las figuras que expusimos en la "Fenomenología de la Crisis Moral"¹⁸). Y porque el que sabe inmediatamente, el nosotros (segundo fundamento de la certeza del arraigo vital) *pone en juego* lo comunitario (ético-religioso) como su verdad (pareja, familia, pueblo, en la misma exposición). Es que la misma relación sapiencial inmediata, el *mero estar como arraigo pone en juego* su verdad, al tener-que-ser como organización desde la justicia, que es lo que llamamos formalmente espíritu intencional. La autoconciencia de un pueblo (su ser-nación) es el resultado de esta puesta en juego del fondo semántico que lo constituye (el estar) en una pragmática interpretativa.

4. Por otro lado, la tesis mítica del mundo es la forma fáctica de la sabiduría popular, porque esa organización significativa de los hechos, la facticidad de esa historia absoluta que es el mito, simplemente es la ejecución simbolizante en un relato del nosotros puro. La conciencia fenomenológica, el nosotros puro, en su esencialidad, como intencionalidad simbólica. Se trata, para la conciencia popular, más de un *saber-desde* que de un *saber-de*.

5. *Poner en juego y relatar* son, pues, las dos formas en que la sabiduría popular, como experiencia absoluta, *se temporaliza*, exponiéndose, y *se materializa*, ejecutándose. La temporalización consiste en la manera cómo *cada pueblo* conforma el espíritu intencional, es decir, en el horizonte de la justicia interpreta su mismidad plural, poniendo en juego el fondo semántico que su estar inmediato le revela como dador de sentido para la historicidad de su peculiar nosotros. Esta conformación temporal del espíritu intencional, cuyo movimiento es poner en juego su comprensión, siempre en el horizonte de la justicia (y no una negación determinada), constituye lo que llamamos "*ethos popular*", es decir, figura o configuración (Gestaltung) que va tomando la conciencia popular, como saber inmediato, al hacer la experiencia de su sabiduría¹⁹.

Descubrir el movimiento lógico de puesta en juego en el horizonte de la justicia, es decir, del encuentro fáctico de los pueblos, y describir los rasgos del *ethos* popular conformado en cada caso, es la tarea propia de una "filosofía de la historia" con buena base fenomenológica. Algo de esto hemos hecho²⁰ al sostener la tesis que la forma propia de la sabiduría popular, para nosotros, los americanos, y que configura una temporalización posible del espíritu intencional es lo que llamamos el *ethos barroco*, donde el nosotros mestizo de nuestros pueblos afirma su identidad, llena de luces y sombras, de apariencias e ilusiones, de tensiones y de fiestas, de exageraciones y de reticencias, de inmersiones y elevaciones, de acogidas y resistencias.

Un poco, y si me permiten, como este trabajo mismo, que oculta en el ademán ampuloso de un proyecto de investigación sobre fundamentos y lugares originarios la precaria convivencia con la intemperie y la pobreza, tan profunda como nuestra pampa y tan silenciosa como nuestra montaña. Algo de esto expresa nuestra fe en la Difunta Correa —de la cual hablaremos—, o esa secreta preferencia por los héroes o dioses mutilados, que atestigua nuestra mejor literatura y nuestra historia política de todos los tiempos, que incluso nuestra misma lengua recoge en la profunda ambigüedad de tener —con exceso barroco— dos verbos para lo fundamental: estar y ser, allí donde las otras lenguas sólo tienen uno²¹.

6. Volvamos a nuestro itinerario. Habíamos dicho que el “poner en juego” es la forma de temporalización de la sabiduría popular: es la historia, necesariamente ética, de la experiencia absoluta de un espíritu intencional. Pero anunciamos también que el “relatar” es la forma de materialización de la sabiduría popular, que como experiencia absoluta se sabe intencionalidad simbólica. Se trata del mundo mítico propio de una conciencia que se define como intencionalidad simbólica. Y es aquí donde se nos manifiesta la *inteligencia simbólica de la razón*, que opera relatando en el horizonte del mundo mítico. Es decir, la sabiduría popular no es parte del mundo de la vida, sino que, en cuanto intencionalidad simbólica (en su experiencia absoluta), tiene como horizonte al mundo del mito²², que constituye la dirección o el sentido del proceso de simbolización o relato que la constituye. Propiamente hablando la simbolización, a diferencia de la ideación, no es una “efectuación” (Leistung) sino una *dramatización*, que consiste en ejecutar lo simbólico en el horizonte (o escenario) del mundo del mito. El nosotros puro no es, pues, un contemplador o espectador desinteresado, sino que es *un actor que juega* la racionalidad simbólica que lo constituye. Esto nos permite leer, desde la categoría de *drama popular*, como materialización de la intencionalidad simbólica, los diferentes “mundos” (o universos míticos), que se constituyen como horizontes posibles de la sabiduría popular.

Desde aquí podríamos pensar una “hermenéutica”, con buena base fenomenológica, donde la sabiduría popular, como experiencia absoluta del nosotros puro, es decir, como intencionalidad simbólica, nos revelaría cómo la afirmación misma del nosotros de un pueblo, en cuanto sabiduría o conciencia, es la *participación y asimilación* al símbolo que lo constituye como ético-religioso en el horizonte de lo mítico, que sí, en cuanto relato, va sedimentando en una tradición las “efectuaciones” o dramatizaciones de esta intencionalidad simbólica. En este sentido hemos afirmado, en otro lugar²³, que el contenido fundamental del horizonte mítico que materializa fácticamente para nosotros, los americanos, la intencionalidad simbólica es la “*tierra*”, la “*pachamama*” y por eso, la simbolización toma la forma de

un *drama telúrico*, categoría que habría que pensarla junto con la de *ethos barroco*.

7. Llegado aquí, podemos explicitar la afirmación inicial: *datur tertium*. Porque la racionalidad no es sólo científica, sino que tiene también una inteligencia simbólica. Si el concepto de racionalidad queda adecuadamente pensado como científicidad, es decir, inteligencia ideal, la lucidez de Hegel y de Husserl es total, pues sólo una astucia divina o un heroísmo solipsista pueden salvar a Occidente de su irracionalidad. Pero la racionalidad no es sólo científica, y por eso, la irracionalidad no es solamente el "anticientificismo" del imperativo categórico o de la voluntad de poder, o del mundo de la técnica y el mundo de la guerra. La racionalidad es, fundamentalmente, inteligencia simbólica, y la irracionalidad es, sobre todo, la injusticia. Esto es lo que nos muestra una fenomenología de la sabiduría popular, a cuya luz, la "astucia" y el "heroísmo" de la razón científica se revelan como formas sublimes de un *escepticismo total* frente a la inteligencia simbólica de la razón, y por lo mismo, una *desesperanza* de vivir en un mundo sagrado una historia justa, que es, precisamente la fe y la esperanza del *ethos* y del drama popular²⁴.

Es que en última instancia, una conciencia para quien la diferencia sea sensible o inteligible, o natural o ideal, no puede hacer la experiencia absoluta ni llegar a las cosas mismas. Sólo una *conversión sapiencial* puede lograr que la fenomenología realice su proyecto y pueda así contribuir a salvar la "racionalidad" de nuestra civilización, cada vez más amenazada, pero cada vez más afirmada por la milenaria sabiduría de los pueblos.

III. Fenomenología, sabiduría popular y lógica

1. Digamos, finalmente, que esta fenomenología de la sabiduría popular, en el sentido ya expuesto, puede ser tomada como una "prope-*deútica*" o como una "investigación previa" para acceder a la comprensión y exposición de una *lógica del pensamiento popular*, que, en realidad, es la posibilidad de una lógica pura no identificada con la conciencia pura o con la teoría.

2. El "elemento" propio de esta lógica es *el símbolo*, tal como se nos ha manifestado en la fenomenología de la sabiduría popular. Es el símbolo el que se materializa en el mito, como relato de un drama. Es el símbolo el que se temporaliza en la historia, como puesta en juego de un *ethos*. Pero, ¿cómo se constituye el símbolo? Es obvio que nos interesa su *constitución lógica*, y no su "génesis" histórica o psicológica o estética. El símbolo, como el concepto, parecen referir a la *reunión*, sólo que en el primer caso parece más activo y en el segundo más pasivo. *El símbolo* "arroja" lo reunido a la dispersión, ex-

pone la unidad a la diversidad: es un sentido que refiere a otro sentido, es lo que puede ser *interpretado*²⁵. El *concepto*, en cambio, "aprehende" lo reunido de la diferencia, predica lo uno de lo diverso: es un sentido que determina lo indeterminado, es lo que puede ser *entendido*. El símbolo vive *en la* diferencia, mientras que el concepto vive *de la* diferencia. Más aún: el símbolo *afirma la diferencia*, mientras que el concepto *la niega*. O todavía, con mayor precisión, en el símbolo la diferencia misma es afirmación, mientras que en el concepto es negación. El movimiento que constituye al símbolo es de afirmación y diferenciación, mientras que el que constituye al concepto lo es de negación e identificación. Esto, fenomenológicamente, significa que la sabiduría popular experimenta *el tiempo y la materia del símbolo*, mientras que la ciencia *la historia y el mundo* del concepto.

3. Pero aquí nos interesa el movimiento del símbolo en su propio elemento, y no en la temporalización y materialización que implica la experiencia de la sabiduría popular. Es decir, *una simbólica pura*, donde pura quiere decir antes de la puesta en juego y del relato, del ethos y del drama, y en este sentido, *una lógica pura* como un "antes de la creación" y como la "esencia ideal" de la sabiduría²⁶.

4. Es decir, hay un movimiento constituyente del símbolo mismo, que puede ser visto así como resultado. El símbolo es una lógica, posibilitante de un discurso, porque él mismo es un discurso. El símbolo se estructura como tal en su propio movimiento de afirmación y diferenciación. Dicho de una vez: *el símbolo es una reunión en una afirmación diferenciadora del estar y de la estancia*. Por eso, una lógica, entendida como simbólica (y no como teoría del concepto), se estructura en tres partes: a) lógica del estar, b) lógica de la estancia, c) lógica del símbolo. Digamos brevemente cómo se entiende cada una de estas partes, dejando para otra ocasión la exposición detallada de las mismas²⁷.

5. Todo esto significa que creemos en la posibilidad de una *exposición sapiencial* de la Lógica, es decir, de una "*Weisheit der Logik*" (sabiduría de la lógica) que se distingue, naturalmente, de una "*Wissenschaft der Logik*" (ciencia de la lógica), precisamente como el símbolo se distingue del concepto. ¿Por dónde comenzar esta "lógica sapiencial"? Parafraseando a Hegel: *Womit muss der Anfang der Weisheit gemacht werden?* (¿Cuál debe ser el principio de la *sabiduría*?). Precisamente en el resultado de la Fenomenología, que muestra así su carácter de propedéutica o investigación previa: la sabiduría de la experiencia de los pueblos desarrolla una afirmación diferenciadora del ámbito, que continuamente se sustrae en su experiencia: el estar²⁸. La sabiduría popular se muestra fenomenológicamente, al término de su desarrollo, como *la resistencia* a la supresión (*Aufhebung*)

de la diferencia, o bien como *la re-ferencia* de todo lo experimentado (que es lo que va siendo) a ése ámbito diferente, que es el estar. La sabiduría pura, pues, comienza entonces por lo absolutamente diferente (y no por la indiferencia). Der Anfang ist also das (El principio es, pues, ese) "*mero estar*", que en este sentido (todavía provisorio) puede ser pensado como *principio-nada*, utilizando la categorización de S. Breton²⁹. Pero, en realidad, el pensarlo como nada o negatividad (o resistencia) es propio del ámbito de la experiencia finita de los pueblos. Tomado en sí mismo, como elemento de la sabiduría pura, es, simplemente, el mero estar, como *referente-diferente* de todo. Porque *está también el ser*, como *principio-todo*, y debe *estar-siendo-así*. Porque no hay ser (o todo), ni en el cielo ni en la tierra, que no esté, como no hay estar (o nada), ni en el cielo ni en la tierra, que no sea. En este sentido der Anfang ist auch das Sein (el principio es también el ser), pero no el puro o mero ser (como lo inmediato indeterminado) sino el ser que como afirmación del estar tendrá como resultado un *así*. El *ser* es, pues, una *afirmación sobredeterminada* por su referencia al estar. Y el *así* consiste, entonces, en una *afirmación diferenciadora* de la afirmación sobredeterminada en que consiste el ser. Es el movimiento mismo del *estar-siendo-así* el verdadero Anfang (principio) de esta "lógica" sapiencial. Esta afirmación de la afirmación (entendida ut supra) es lo que llamamos *acierto fundante*, que es la modalidad absoluta de la sabiduría, o el comienzo absoluto de la sabiduría. El verdadero Principio (si queremos mantener la referencia a Breton) es, pues el *principio-eminencia* (de aquí la evidente conexión de la problemática de esta lógica como simbólica con la reflexión tradicional sobre la analogía). Ciertamente que se trata de una eminencia del *sentido* no sólo como exceso de toda inteligibilidad, sino que también y principalmente como exceso de toda amabilidad. El Anfang (principio) de la sabiduría es el Principio como fuente de toda verdad y justicia. Al estar-siendo-así *se acierta* lúdica, ética y especulativamente. En la lógica sapiencial el comienzo es el acertar y no el devenir (Werden).

6. Aclarada esta difícil cuestión del comienzo, digamos algo sobre el carácter de las "categorías" con que expondremos esta lógica del símbolo. Con Scannone podríamos hablar de "*categorías símbolos*"³⁰, remitiendo la explicación a la exposición misma, porque justamente— una lógica lo que hace es mostrar la "constitución" (o "descripción" o "deducción") de sus categorías. Sin embargo podemos adelantar, negativamente, que no se trata ni de predicados del ser ni de funciones de unidad en el acto de juzgar, ni tampoco de conceptos como unidad dialéctica del ser y de la esencia. Y positivamente podemos decir que el hilo conductor para el "descubrimiento" de las categorías es la *función lógico-sapiencial* de la afirmación (tal como la hemos descrito supra), que consiste en *acertar* o lograr el acierto fundante (con el triple carácter que se manifiesta en lo de

“acierto”: logro *lúdico*, orientación *ética*, certeza *especulativa*).

Todavía, en el acertar, se trata de una afirmación desarrollada (o afirmación de la afirmación), lo que permitiría hablar de una *silogismo sapiencial*, más que de un juicio (o, en todo caso, mostraría el movimiento de la “proposición sapiencial”), como el modo propio de operar de la inteligencia simbólica de la razón.

7. La primera parte de esta lógica como “simbólica” corresponde a lo que llamamos *la lógica del estar*. El movimiento fundamental consiste en el paso del *mero estar* al estar desarrollado. Recuértese que se trata de un movimiento de afirmación como diferenciación de la sobredeterminación (en lo que consiste el acertar).

El esquema de esta primera parte sería el siguiente: a) el *mero estar*, como tratado de la sobredeterminación o exceso de significación, que es la manera sapiencial de entender la “cualidad”; b) la del *estar-ahí*, como tratado de la pluralidad, que es la manera sapiencial de entender la “cantidad”: se trata de lo infinito pluralizado y no sólo del infinito sobredeterminado, como es el mero estar; c) la del *estar-parasí* como tratado de la alteridad, que es la manera sapiencial de entender la “medida”: se trata del infinito como lo absolutamente otro. Ya dijimos que la primera tríada de categorías, que forman el primer momento del mero estar, son las de estar-siendo-así. Digamos ahora que el resultado de la exposición sapiencial del estar —en su elemento propio— nos muestra a la alteridad como *estar absoluto*, que en el movimiento lógico juega como “diferencia absoluta”, que pide afirmación (o acierto) y no negación, como pide la indiferencia absoluta.

8. Esto nos permite pasar a la segunda parte de nuestra simbólica: *la lógica de la estancia*. Fundamentalmente se trata del *decirse de la alteridad* (su lenguaje) como un movimiento de reunión de la diferencia al acertar (es decir, al afirmarla sapiencialmente). Etimológicamente “estancia” es un sustantivo formado del participio presente del verbo estar. De eso se trata, de participar, pero no en el sentido de tomar una parte del estar (como indeterminado, para determinararlo), sino como un *tomar parte en el estar*, como se toma parte en un juego, o en una obra o en una empresa. Se trata de una *representación*, donde la alteridad está toda, pero no totalmente, porque por ser diferencia absoluta siempre se sustrae en su sobredeterminación. Es decir, en la estancia hay siempre *una distancia*, desde la cual la alteridad se dice.

El esquema de esta segunda parte sería el siguiente. a) la estancia como *signo*, o apariencia (Schein), donde la “exterioridad” del significativo parece *arbitrariamente* reunida con la “interioridad” del significado. Pero, en realidad, las determinaciones del signo, “diferencia”, “reunión” y “acierto” nos colocan ante la necesidad de un fundamento o motivo (Grund). Es que el signo es ya acierto fundado;

b) la estancia como *metáfora* o manifestación (Erscheinung). En realidad, el signo existe como *palabra* metafórica, desde la distinción de un sentido propio y uno figurado³¹. Pero la verdad del sentido propio, y por lo mismo su modificación en el figurado, es su producción en la *frase* (lo que permite pasar de la semiótica a la semántica). La frase es la "ley" de la manifestación, como producción del sentido. La metáfora, es decir, la estancia como manifestación, no es una *sustitución* a nivel de la palabra (de un sentido propio por uno figurado), sino que es una *tensión*, a nivel de la predicación. Pero, ¿por qué se produce sustitución o tensión en la invención semántica? Es que la palabra más que cosa es *fuera*, a la cual se refiere la tensión propia de la producción semántica de la metáfora en la frase. Y es lo que, finalmente, convierte a la frase en *relato* (o discurso) (pasando a nivel hermenéutico), donde se supera la ilusión de un grado retórico "cero", al mostrar que la "tensión" es propia de una "sustitución" que no se juega en lo intralingüístico, sino en la semejanza y asimilación al *referente extralingüístico*. Y esto es lo que llamamos c) la estancia como *acontecimiento significativo*, que es el modo sapiencial de entender la realidad verdadera (Wirklichkeit). Aquí se consume el movimiento de la estancia, que es de afirmación unificante de la diferencia, como expresión de la alteridad. Y se consume como unidad de la distancia y la semejanza, del signo y del sentido, de la apariencia y de la manifestación en el acontecer, que es significativo. Es, en realidad, lo absoluto, pero aún no desarrollado como tal. Porque aquí, en la estancia, el estar simplemente acontece, dando sentido y fundando una interpretación. Se trata, creemos, de *la alteridad como referente absoluto*. Nuevamente, en el tomar parte en el estar, el estar se sustrae.

9. Y así llegamos a la tercera parte de esta lógica sapiencial, *la lógica del símbolo*, donde justamente se da la reunión en una afirmación diferenciadora del estar y de la estancia, de la diferencia absoluta y de la referencia absoluta. Este movimiento de reunión en un referente absoluto comprendido como la necesidad de autoafirmación de la diferencia absoluta, como su propia afirmación, es *la libertad* con la que la alteridad —en cuanto estar o diferencia absoluta, y en cuanto estancia o referente absoluto— existe o llega a la existencia. El símbolo en cuanto existe como tal libertad no es sino *el nosotros* o la pura autoconciencia de los pueblos. Nosotros tenemos y vivimos desde determinados símbolos (esto lo puede decir cada pueblo). Pero el nosotros mismo es el *símbolo puro*. Por eso, los momentos de esta parte final de nuestra lógica no son sino la inmediatez de la reunión del estar y la estancia en *la intersubjetividad*, manera sapiencial de entender la "subjetividad", su mediación en la *tradición*, forma sapiencial de entender la "objetividad", y su absolutización en el *símbolo*, forma sapiencial de entender la "idea". Lo importante de señalar aquí, sin embargo, es que esta absolutización de la reunión que realiza el símbolo es *precaria* y *provisoria* porque la alteridad —que

es diferencia absoluta en el estar y referente absoluto en la estancia— también se sustrae ahora como *libertad absoluta* en el símbolo. Por eso el símbolo absoluto no es sino *la pobreza como nosotros libre de los pueblos*.

10. Hagamos una última reflexión, que cierra la exposición —tan sumaria— de la lógica a la que nos ha conducido la fenomenología de la sabiduría popular. Esta lógica si bien indica el movimiento de la sabiduría antes de la creación y en su esencia (antes de su temporalización y materialización) no deja, sin embargo, de ser una *lógica humana*, que sabe de lo absoluto pero que no es un saber absoluto. El hombre, en el “estar”, “chapotea” lo absoluto, en la feliz expresión de R. Kusch. Participa y entiende sapiencialmente lo absoluto: pero no es absoluto. Lo absoluto, para el hombre es siempre una presencia-ausencia, o una dación sustracción. Pero no como un modo solamente de negatividad y de diferencia, sino también como positividad y referencia. Es que la pobreza, en que consiste el nosotros, no sólo *preserva* de la ilusión de un saber absoluto, sino que *sabe* de la verdad de un amor absoluto.

11. Quedaría por mostrar cómo desde esta libertad absoluta del símbolo se pueden comprender las diferencias de horizontes simbólicos, dentro de los cuales cada pueblo se puede comprender como reunión en una afirmación diferenciadora. Para nosotros, los americanos, el horizonte simbólico es la tierra, desde la cual configuramos el espíritu intencional como *ethos barroco*³². Acá interesa, simplemente, señalar que hay otros horizontes simbólicos posibles y por lo mismo otras configuraciones del espíritu intencional. El símbolo, es decir, el nosotros como alteridad, se dice de muchas maneras.

NOTAS

¹ Este trabajo se redacta como ponencia para un encuentro con colegas europeos, realizado bajo el auspicio de la Fritz Thyssen Stiftung, con el objetivo de presentar y discutir las primeras conclusiones de una investigación efectuada por un grupo de pensadores argentinos sobre el tema: “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de la filosofía de la religión en torno a la relación de religión y lenguaje”. El autor de este trabajo tenía a su cargo el área fenomenológica en la mencionada investigación. Cfr. una primera aproximación al tema del autor: *Fenomenología y sabiduría popular*, Stromata XXXV (1979) pp. 213-248.

² En el medio latinoamericano distinguiríamos tres tipos de reduccionismos:

a) el enfoque *ideológico* del problema (la sabiduría popular como "superestructura" de la clase oprimida, que le impide su liberación); b) el enfoque *confesional-pastoralista* (tendencia a reducirla a la religión popular, y ésta al "acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia", cfr. Doc. Puebla N° 448); c) el enfoque *teórico de las ciencias humanas* (particularmente abundantes los estudios desde la sociología, la psicología y la antropología: en general se pone el acento en el problema de las motivaciones que subyacen en la sabiduría popular, y en la ubicación de este "saber" en etapas inferiores, o salvajes, o desorganizadas. Debemos mencionar también aquí los estudios emprendidos por la folklorología, preocupada sobre todo por reunir y clasificar material). Desde nuestro enfoque no negamos los aportes que todo este material pueda suministrarnos (cfr. la ponencia introductorria del Prof. E. Mareque, donde se reseña el "ámbito" desde el cual surgió nuestro propio proyecto de investigación).

³ Cuando Husserl, por ejemplo, intenta definir la "lógica pura" dice lo siguiente: "...la ciencia nomológica, teórica, a priori, que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal". en *Investigaciones lógicas*, T.I., p. 66 (trad. castellana Revista de Occidente). En Hegel es más claro todavía: "La lógica es la ciencia pura, esto es: saber puro en la amplitud total de su desarrollo", citamos edición de Meiner, p. 53 (traducción propia).

⁴ Es obvia, en cada caso, la referencia a los autores citados.

⁵ En Hegel, por ejemplo, las relaciones entre religión y filosofía (las diferencias, por ejemplo, entre el capítulo VIII de la *Fenomenología del Espíritu* y el "tratado" del Espíritu Absoluto en la Enciclopedia, párrafos 553 a 577). En Husserl mencionaríamos el problema de la "intersubjetividad", desde el intento de "deducirla", en la Va. Meditación Cartesiana, hasta las fórmulas de Crisis y de los inéditos.

⁶ En algún sentido hay cierta "violencia" al poner a Hegel y Husserl en una tradición. Sin embargo, la "arqueología" de la Fenomenología (como se expresaba Ricoeur en su ponencia al Congreso de Fenomenología de Berlín de 1974) debe extenderse hasta el acercamiento de Hegel y Husserl.

⁷ Cfr. nuestra *Fenomenología de la Crisis Moral. Sabiduría de la Experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978, sobre todo cap. IV.

⁸ Es decir, el encuentro mencionado en la nota ¹.

⁹ Esta descripción (desde el modelo hegeliano de Fenomenología) es lo que hemos intentado en el libro citado en la nota ⁷.

¹⁰ Es evidente en Hegel y Husserl, pero no es menos clara en Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, todos preocupados por develar el ámbito originario donde las ciencias (e incluso la "metafísica" y la "ontología") se fundan.

¹¹ Aquí, sin embargo, se deben distinguir los intentos de Hegel y Husserl de los continuadores de la Fenomenología nombrados en las notas anteriores. Hay en estos últimos menos confianza en la ecuación entre racionalidad y cientificidad, e incluso, en algunos, abierta sospecha.

¹² Cfr. una concisa presentación y discusión de los textos de Husserl en P. Ricoeur: *La métaphore vive*, Paris, Du Seuil, 1975, pp. 380-382.

¹³ Sobre la fuerza simbólica de Ulises para definir la racionalidad occidental cfr. los estudios de M. Horkheimer y Th. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, traducción castellana, Buenos Aires, Sur, 1971, particularmente "Concepto de Iluminismo" en las pp. 48-53.

¹⁴ Para Hegel los "héroes" son los filósofos: "Lo que la historia de la filosofía nos expone es la fila de los espíritus nobles, la galería de los héroes de la razón pensante". En *Vorl. Geschichte der Phil.* Heidelberger Niederschrift. Trad. propia.

¹⁵ En algún sentido la "epojé" (en la mejor tradición del escepticismo de Occidente) es la forma de "astucia" del heroísmo de la razón preconizado por Husserl: "La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo" *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, citamos en la edición castellana: *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962, p. 136.

¹⁶ Para la descripción de la "Darstellung" fenomenológica cfr. Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, Vorrede, p. 32 y Einl. p. 73, donde se define la experiencia (Erfahrung). Citamos por la edición de Hoffmeister, Phil. Bibl., 1952. Para el "análisis intencional" cfr., especialmente, *Ideen I*, de Husserl.

¹⁷ Para Hegel esta "disyunción" es inclusiva: "El concepto, en tanto él se extiende hasta una tal existencia, la cual es libre para sí misma, no es otra cosa que el yo o la autoconciencia pura". *Ciencia de la Lógica*, II, p. 220, traducción propia. El texto está tomado de la edición alemana de la Phil. Bibl. Hamburg.

¹⁸ Cfr. los tres primeros capítulos del libro citado "*Fenomenología de la crisis moral*", supra, nota 7.

¹⁹ Cfr. passim nuestra obra *Fenomenología de la Crisis Moral*.

²⁰ Insinuamos la idea en *Fenomenología de la Crisis Moral*. Pero luego hemos ampliado el tema en una ponencia para un encuentro que se realizará en Santiago de Chile en julio de este año: "*El ethos barroco, una categoría sapiencial para pensar los rasgos fundamentales de la cultura latinoamericana*", inédito.

²¹ La distinción entre "estar" y "ser" ha sido central en toda la investigación de la cual este trabajo es una parte. Cfr. Las obras de R. Kusch, y los artículos en este libro de E. Mareque, J.C. Scannone y E. Sinnott.

²² Sobre este tema es sumamente sugerente el trabajo de Gerd Brand: *Welt, Geschichte, Mythos und Politik*, Berlín-New York, de Gruyter, 1978. Sirva esta mención como homenaje a quien supo comprender nuestra preocupación desde su función administradora en la Thyssen-Stiftung.

²³ Cfr. la ponencia inédita citada en la nota ²⁰.

²⁴ En *Fenomenología de la Crisis Moral* hemos afirmado que la forma suprema de sabiduría popular se comprende como "fe en que hay justicia", cfr. o.c. p. 127.

²⁵ Ricoeur insiste mucho en esta manera de comprender el símbolo en "circularidad" con la interpretación. Entre otros textos, cfr. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Du Seuil, 1965, particularmente Livre I., y Chap. IV del Livre III.

²⁶ La referencia a Hegel. "La lógica es por lo tanto el sistema de la razón pura, hay que tomarla como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como es en y para sí, sin cobertura. Uno puede expresarse entonces de tal manera que diga: el contenido éste (de la lógica) es la exposición de Dios, tal como él es su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito", *Ciencia de la Lógica*, o.c. p. 31. Cfr. Husserl, texto citado en la nota ³.

²⁷ Para este primer esbozo de la "lógica" de la Sabiduría popular hemos optado por mantener un estrecho contacto con el modo hegeliano de exponer la lógica del concepto (algo similar hicimos en la exposición fenomenológica en el libro ya citado). Será necesario, en un segundo momento, liberarse de esta estrecha referencia.

²⁸ Cfr. nuestra obra *Fenomenología de la Crisis moral*, ya citada, continuamente

vamos mostrando cómo el "estar", en la experiencia de la sabiduría que hacen los pueblos, al fundar se sustrae.

²⁹ Cfr. S. Breton: *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*; Paris, Aubier-Du Cerf-DDB, 1971.

³⁰ Cfr. J.C. Scannone: *Teología, cultura popular y discernimiento*, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*; Buenos Aires, García Cambeiro, 1975, pp. 246-247.

³¹ Empleamos, básicamente, el esquema de Ricoeur en su obra, ya citada, sobre *La métaphore vive*, particularmente la distinción de los planos semiótico, semántico y hermenéutico. Lo hacemos porque, a su vez, Ricoeur logra enlazar en una admirable síntesis muy diversos aportes sobre el tema.

³² Cfr. nota ²⁰.

DISCUSION DE LA PONENCIA

(Acta redactada por Heinz-Jürgen Görtz)

La discusión en torno de la ponencia de Cullen se relaciona directamente con la anterior, sobre la introducción histórica de Mareque. Se comprueba que la diversidad de conceptos acerca de "pueblo", allí aducidos, podría conducir a una simple catalogización, víctima de las mismas tendencias regresivas (Zurückführungstendenzen) que Cullen rechaza al comienzo de su exposición. Qué significa "pueblo" sólo puede entenderse desde la *globalidad* de lo que se denomina sabiduría del pueblo. Por tal motivo Cullen procura solucionar *fenomenológicamente* los aspectos confusos de la discusión inicial. La fenomenología suministraría la precisión de los conceptos y tomaría en cuenta la totalidad del fenómeno. Desde la discusión fenomenológica de la sabiduría popular, se debe transitar el camino hacia una Fenomenología de la Sabiduría del Pueblo en el sentido de un "Genitivus subjectivus".

Particularmente debe considerarse que este camino tiene su punto de partida en la fenomenología clásica e incluso intenta fundamentarse en una "*Arqueología de la Fenomenología*" (Ricoeur), por cuanto desde Husserl retrocede hasta Hegel y desde éste avanza hasta Husserl; el hecho debe tenerse en cuenta de modo especial, pues el recurso a Hegel fundamenta y orienta sistemáticamente las investigaciones. La orientación de esta arqueología se esclarece y amplía aludiendo a sus ideas centrales: "*espíritu intencional*" e "*intencionalidad simbólica*". En ambos conceptos se deberían ampliar las respectivas reducciones de "Espíritu" e "Intencionalidad" mediante sus ulteriores determinaciones. De ese modo se fundamenta a la vez la posibilidad de la mencionada arqueología. Dicha posibilidad es, de nuevo, cuestionada: en Husserl se produce el rechazo del reduccionismo por la conservación de la pluralidad; Hegel, en cambio, suprime la pluralidad —aunque la concibe como la enorme riqueza de las actitudes del espíritu— en el camino del desarrollo de ese único e idéntico espíritu. El espíritu del pueblo no sería, por ende, sino una forma sumamente transitoria de aquello hacia lo cual el espíritu está en camino. Desde tal perspectiva se corre el riesgo de que mediante la apelación de Cullen a Hegel, indirectamente se omita el aseguramiento de la pluralidad. La conservación de la pluralidad se enfatiza una vez más como interés primordial, contra el imperialismo cultural (Kulturimperialismus) unidimensional de Hegel. La corrección de Hegel debe encararse precisamente con la ayuda de Husserl. En el conjunto se impone la tarea de pensar la unidad de modo distinto a como la pensara Hegel.

En ese contexto se discute el concepto de "*intencionalidad simbólica*". ¿Cómo habría de entenderse lo específico de lo simbólico, cuando símbolo debe significar más que el mero lenguaje metafórico del pueblo? La alternativa se rechaza: el problema no consiste en la oposición entre concepto e imagen, entre inte-

lectual y no-intelectual, sino en un modo distinto de concebir el concepto. No se trataría de comprender los símbolos a través del concepto (es un prejuicio creer que la sabiduría del pueblo debe comprenderse conceptualmente), sino que más bien se busca abrir a tal punto la sabiduría del pueblo para lo filosófico, que se piense desde esa sabiduría.

A esta altura del diálogo se inquiera más sobre la cuestión, próxima al tema, de la relación entre *sabiduría del pueblo y ciencia*. ¿Acaso no se recurre a la sabiduría del pueblo precisamente porque se experimentan como deficitarias las formas desarrolladas de la racionalidad científica? ¿No conserva la sabiduría del pueblo modos de apertura hacia las realidades que nos recuerdan lo que fue evacuado por la racionalidad científica? Por supuesto, no se trata de suplantar la ciencia por la sabiduría del pueblo, sino que el empeño se dirige más bien a la conservación de la pluralidad. Se subraya que también la racionalidad científica debe ser una instancia de dicha pluralidad. No se debe soslayar el deber de la filosofía de buscar la *unidad*. Pero en cambio de la unidad lógica en el sentido de la tradición filosófica, debería pensarse en una *unidad ética*. Por tal motivo se parte del "nosotros", en lugar del "yo", y del "símbolo", en cambio del "concepto". Aquí se llama la atención sobre una contradicción: así como es oportuno el discurso sobre la pluralidad en orden al "nosotros", cuando se habla de la totalidad hermenéutica como ética, así es poco aplicable ese discurso a la relación entre ciencia y sabiduría del pueblo. Estas no se encuentran por principio en el mismo plano y no pueden, por ello, entrar en diálogo. El concepto de la "razón de los pueblos" como "estructura de la racionalidad en sí", muestra la intención subyacente de subsumir la ciencia en la sabiduría popular. A ello se contraponen el que no se trata aquí de subsumir, sino de una nueva comprensión de la ciencia en el interior de la sabiduría del pueblo. En ello radica la "posibilidad" de la civilización.

Respecto a la idea de fundamentar una filosofía de la sabiduría popular en la tradición de la filosofía fenomenológica, el punto de entronque estaría más bien en Heidegger que en Husserl. En verdad, Cullen encara un empeño heideggeriano cuando, en el marco de la *analítica existencial de la sabiduría del pueblo*, busca la estructura originaria. Cullen aduce que también le preocupa una estructura de la conciencia. Más allá de todo eso, se manifiesta enteramente dispuesto al cambio en relación con sus expresiones sobre Husserl, pues las alusiones históricas no forman parte del meollo de su exposición. Seguramente no se trata de aceptar a Husserl o a Hegel para comprender al pueblo, sino de, a través de lo recibido de los mismos, expresar algo especial. Ello es, por un lado, crítica de la ciencia, y por otro pregunta por el pueblo en orden a la *búsqueda de la unidad*. El intento de concebir la misma en el pueblo, no debería sin embargo pasar por alto las penosas *experiencias europeas* de estructurar al pueblo como sujeto. Después de todo se plantea la pregunta sobre el origen de lo que los hombres piensan y de qué viven. ¿Constituirá el símbolo, en consecuencia, el punto en que se encuentran unidad y origen? Se insiste en que se está en busca de una unidad —ética—, pues aún no existen los países sudamericanos en cuanto tales. Pero, más allá de ese hecho, dicha unidad constituiría una "experiencia absoluta" de cada pueblo y de cada hombre: Todos pueden decir "nosotros", pensar y vivir como "nosotros"; y todos quieren llegar a ese "nosotros".

A esta altura se vuelve sobre el carácter fenomenológico del intento de Cullen. Con ayuda de la fenomenología debería articularse en primer término la sabiduría del pueblo, mas luego habría que progresar hacia un *concepto de la misma fenomenología determinado por la sabiduría del pueblo*. Ese círculo hermenéutico tendría sentido sólo si la fenomenología del principio no es ya

la fenomenología del final. Pero ¿no se daría en la fenomenología del final algo así como una autonegación del método? Lo que al comienzo había sido *método*, al final se convierte en un "estilo de vida". Mas esa fenomenología como estilo de vida, ¿no vuelve superflua la ciencia? Cullen responde que dicha fenomenología no constituye sólo un estilo de vida, sino que también expresa *otra forma de racionalidad*, de modo que tal vez se podría hablar de una forma sapiencial de fenomenología.

Frente a esa tesis se llama la atención sobre el análisis diferencial: ¿En qué se distinguen, en efecto, la forma sapiencial y las otras formas de intencionalidad? Como criterio vuélvese a introducir la búsqueda de la *Justicia*. La justicia fundamenta la intencionalidad sapiencial como ética. Sobre dicha base se hace referencia a la tesis de Cullen de que lo irracional es, ante todo, la injusticia. Con dicha tesis también se estaría echando el puente a la definición de Mareque de pueblo: "todos cuantos buscan la justicia". Mas, de ese modo, ¿no se acoplan sin mediaciones irracionalidad e injusticia? Y ¿qué se entiende por injusticia? Se responde definiendo justicia como "la experiencia absoluta del Nosotros". Únicamente desde el "nosotros" se puede comprender el pueblo, y ese "Nosotros" es una experiencia de "justicia". La acentuación de la experiencia ética se debe a Levinas, quien, sin embargo, distingue la experiencia ética, como experiencia del otro, de la experiencia del Nosotros. Corrigiendo su pensamiento, se insiste en que el Nosotros contiene ya la experiencia del otro.

La determinación más precisa del "Nosotros" vuélvese ahora el tema central. A modo de objeción se podría observar si el "Nosotros" no constituye una categoría azaz ambigua, pues en sí nada expresa en orden a la justicia y es pasible de funcionar, por el contrario, como un "nosotros" sumamente injusto. El "nosotros" es salvado para la justicia sólo cuando el otro continúa siendo realmente el otro. Pero entonces el "nosotros" no es un "Nosotros" sino aquella relación en la que el singular es absolutamente importante. Por tal motivo el "nosotros" no puede constituir la categoría última. A la objeción se le responde que en el caso de una *concepción ético-religiosa del "Nosotros"*, la cosa es distinta: ya no se trataría de un sujeto colectivo, sino que el "nosotros" manifiesta en sí mismo la relación yo-tú-él-ustedes-ellos y, finalmente, al El de Dios. De tal manera la experiencia del otro abre el horizonte de la comunión, de la fraternidad, es decir, el horizonte de los "él", y los reúne en el "nosotros". La reiterada crítica de que a la pregunta por el sujeto, la respuesta "nosotros" afirmara lo colectivo como lo realmente importante, se rechaza una vez más con la aseveración de que el nosotros ético-religioso era ciertamente un todo, mas *no un todo colectivo*.

Se sigue sosteniendo que la relación al "nosotros", constituido de una forma específica, como respuesta a la pregunta por el Sujeto, refleja la *dialéctica* específica ínsita en el proceder de Cullen. Que "nosotros" de ningún modo es la respuesta a la pregunta: ¿Qué es propiamente el Sujeto? Qué "es" el "Sujeto" es en realidad determinado de nuevo fundamentalmente por "nosotros". El "nosotros" no es meramente nosotros, sino el "nosotros-que experimenta-el símbolo". El mismo al comienzo no está constituido éticamente, sino que el momento ético entraría en juego mediante la experiencia del símbolo, es decir, a través de un momento religioso en sentido amplio, a su vez fundamentado *cltónicamente*.

Si se toma, pues, el "nosotros-que experimenta-el símbolo" como respuesta a la pregunta por el sujeto, se produciría la *conversión* de la propia estructura de la pregunta y de los conceptos empleados en ella. Tal cosa refleja el programa de Cullen de pretender, por cierto, proceder fenomenológicamente al principio, para luego introducir en el proceso una nueva determinación de lo que en verdad sea fenomenología.

Frente a esta dialéctica de su modo de proceder, llámase la atención sobre dos peligros esenciales en la ponencia de Cullen. En primer término, respecto de la *intención* del expositor, si pretende superar, por una parte, una situación muy determinada de reflexiva concentración del trabajo racional sobre el yo, y, por otra, la de un mundo dado como simple material para una apropiación racional específica. Es decir, se trata de avanzar sobre la dialéctica hegeliana, en el sentido de una transformación de los llamados seres en-sí en el mundo que es en sí y para mí; y también de la dialéctica de Kant sobre intuición y concepto. Tal intención surgiría, por una parte, de esa necesidad propia de la filosofía a la que se le acabó el material (ya lo elaboró todo y no tiene entre manos sino sus productos), y por otra, de la específica experiencia de América del Sur. Cullen y el Equipo Argentino en pleno hallaron refugio en la *inmediatez aún no usada de la sabiduría popular* y en su elemento tónico originario no desmenuzado todavía por la reflexión. Desde dicha base popular se experimenta que vale la pena el *esfuerzo del pensamiento*. Pero en dicho esfuerzo está latente el peligro de recaer en lo mismo que se procuraba superar, si a la postre no resultara otra cosa que el hecho de que los filósofos reencontrasen su materia y se esclareciera la ingenua sabiduría popular. Debería inquietarnos el que la diabólica dialéctica no acabase por enseñorearse allí donde se trata de algo por entero distinto, de una nueva racionalidad. Bajo las apariencias de Liberación, Ética, Nosotros, amenaza penetrar un nuevo camuflado colonialismo. El método, a través del cual uno se acerca a la sabiduría del pueblo, correría serio riesgo de no fundarse en la cosa misma —en una *intencionalidad perceptiva* y en la *metanoía* del pensar hacia el interior de aquello desde lo que se piensa—, sino de que bajo el fantasma de la conversión se continuaran las líneas de ese viejo modo de pensamiento que se intentaba superar.

Otro peligro, insinuado en la misma dirección, se manifiesta respecto del *hablar de la experiencia* de la sabiduría del pueblo. Aquí, en efecto, se habla un idioma inadecuado en relación con la experiencia realizada. Se avanzó más en el pensamiento que en el lenguaje, en la forma en que lo reflexionado se expresa. Por tal motivo se plantea la cuestión sobre cómo puede ingresarse en la sabiduría del pueblo como en un *Exodo noético*, sin preocuparse y hasta impacientarse por transmitir dicha experiencia bajo las conceptualizaciones corrientes y tradicionales, para justificarse. Semejante “Exodo noético” debe comenzar por correr el riesgo de la humillación de *ser-pobre* y del no-poder hablar. Se estructura como peregrinar (marchar con) con los pobres en la forma tan peculiar del marchar-con. Sólo ese estar-de camino-con hace justicia a los pobres y es él mismo justo; ello se realiza al precio de no poder justificar “ad extra” la vida de esa justicia ética; posiblemente en el mismo caminar nazca y se desarrolle una *posibilidad de expresión*, otra racionalidad discursiva. *Crear y andar* ese camino sería lo único necesario. El marchar-con, a su vez, no se debe entender como desarraigo dialéctico: de esa manera se reduciría la sabiduría del pueblo a nada más que nuevamente una instancia del propio empeño. Lo que se dice acaso sería más rico reducido a una mayor pobreza de lenguaje. La sabiduría del pueblo sería —tal como al presente se habla sobre ella— o bien un simple momento, o algo que es en sí mismo. No tomaría la palabra desde sí misma. A pesar de cuanto existe de atendible en tales observaciones, se advierte que por de pronto no hay otra conceptualización disponible que aquella de que dispone el pensamiento europeo y que uno no quiere simplemente callar, sino proferir una palabra sobre la sabiduría popular, con clara conciencia del peligro que eso entraña.

En el nudo axial del acercamiento de los puntos de vista en la ponderación de la problemática sobre el intento de una filosofía de la sabiduría popular, se intro-

duce un breve excursus respecto de la historia de las reflexiones del Grupo Argentino a la luz de las ideas más destacadas. Así ocurre especialmente en relación con el libro de Cullen: *Fenomenología de la Crisis Moral* (1978). En una recensión sobre el mismo, se le planteó a J.M. Martín la *cuestión acerca de la relación entre forma y contenido*, más exactamente, entre la forma hegeliana y la sabiduría del pueblo. Se esclareció lo siguiente: Cullen había abierto una puerta con su aporte; pero aún debía transitarse el camino que se extendía tras ella. Queda claro lo siguiente: siempre la palabra va a la zaga del pensamiento, no lo expresa suficientemente. Como dicen los franceses, siempre es preciso desdecir.

Se hace un resumen: Se comprende que el Grupo Argentino descubrió algo, a lo que denomina sabiduría del pueblo y que se debe salvar. Una determinación más precisa de esa sabiduría popular debe formularse desde *tres elementos*, que Cullen apunta como necesarios, para que se alcance "el estar-siendo-asi". En efecto, importa sobremanera el modo de describir la interconexión fundante entre lo *lúdico*, *ético* y *especulativo*. Lo ético mostróse como fundante precisamente en el perfilamiento de la problemática de la sabiduría popular, en la pregunta respecto de la Justicia, y en tal dirección habríase de continuar. También la mencionada pobreza se halla en el fenómeno ético originario; frente a ello, la "intencionalidad simbólica" no se compagina sin más con lo ético, pues conlleva siempre un momento de lo terminado, de poder y de supresión.

El nervio de los peligros mencionados se reitera en relación con la tesis de Cullen: "*La sabiduría del pueblo*" puede devenir una "*experiencia absoluta*". ¿No se pondría, con ello, en juego la intención originaria? ¿En la experiencia absoluta no se da acaso la absolutización del sujeto que realiza la experiencia? Un hegelianismo de nuevo cuño sólo puede evitarse si tal experiencia absoluta se concibe como *experiencia del Absoluto*. Dicha interpretación es aceptada. La expresión "experiencia absoluta" no debe entenderse en sentido hegeliano, sino de un modo estrictamente ético. Se subraya la experiencia en el mismo concepto de experiencia: así como en la experiencia del Absoluto, éste no es absoluto —salvo que el mismo que experimenta sea absoluto—, de igual modo en la experiencia del otro éste ya no es el otro, pues experimentar es un momento del *saber* y está incluido en el horizonte del saber. Acá se debería hallar otro concepto en lugar del de experiencia. Lo mismo vale para "racionalidad". También ella debe liberarse del horizonte del saber. Lo distintivo de la cuestionada racionalidad de la sabiduría popular que —por lo demás— no debería fijarse en "pueblo", habría que concebirla más bien como "nueva significatividad"; ya no se trata de "saber", por que el "sentido" no comienza en el saber.

El "*doble fondo*" de la terminología de Cullen es destacado como rasgo fundamental de su ponencia. De tal modo existe una terminología en la que los conceptos —experiencia, conciencia, ciencia— delatan sin más su procedencia hegeliana, o en su caso husserliana corriendo gran peligro de quedar atascados en el horizonte de su origen y, por lo tanto, de vaciar en esos moldes la sabiduría popular. En el concepto de la experiencia absoluta se destaca, además, otra *capa de terminología*, advertible en la *sobreabundancia de los conceptos* sobre una nueva racionalidad y ciencia, lo mismo que de una nueva conciencia. Entonces se impone el interrogante de si tales conceptos siguen siendo válidos para servir como red y trama, o si por el contrario, en la conversión a su "novedad", no se rompen. Por otra parte, se debe tomar en cuenta el hecho de que, aunque no se interpreten dichos conceptos como "traicioneros", subsiste y se manifiesta en los mismos algo de su ímpetu primitivo. ¿No sería la sabiduría popular aquel acontecimiento que entra en el sistema hegeliano y lo rompe cuando, por ejemplo, el "concepto" es trocado por el "símbolo", el cual no se agota en el concepto sino

que fundamenta una *dimensión significativa, pluridimensional-espiritual*? ¿Y no existe ya en acción algo de la nueva discursividad en ese ir y venir entre la sabiduría popular experimentada como acontecimiento y el choque de dicho acontecimiento contra lo que ofrece el sistema hegeliano? ¿No se atribuye ya con ella algo de responsabilidad intelectual al hecho de la experiencia de la sabiduría del Pueblo?

Correlacionado con lo anterior, se complementa: Tan peligrosa como la aplicación de los mencionados conceptos, es pensarlos nada más que en el sentido de su superación, llegándose así a la creencia de que se los debe evitar por completo. Después de todo, por qué no pensarlos de nuevo en su sentido más profundo y en los mismos conceptos, y expresarlos de igual modo. La *ciencia*, tal como tan bien lo subrayó Cullen, no se encuentra dirigida contra la sabiduría del pueblo, sino que tiene su sitio *en el interior de la sabiduría popular*. Esto se acentúa una vez más expresamente. Quizás se da su lugar en esa *sabiduría*. ¿Por qué entender a la sabiduría como *sabiduría popular*? El "Nosotros" del pueblo es el nosotros de unos al lado de otros, sólo el otro está frente a mi rostro. De ahí que el nosotros sólo pueda tener un sentido ético si en él no se olvida al otro. Entonces sí se hallaría de seguro, dentro de una nueva significatividad, un ámbito para los valores del saber.

JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

SABIDURIA POPULAR Y PENSAMIENTO ESPECULATIVO

Luego de haber tratado del acceso fenomenológico a la sabiduría popular en cuanto experiencia y del consecuente replanteamiento sapiencial de la fenomenología, ahora daremos un nuevo paso. Suponiendo lo dicho preguntaremos por un pensamiento especulativo que, sin dejar de serlo, se dé a partir de la sabiduría popular.

Dividiremos nuestro trabajo en tres partes. Primero explicitaremos la dimensión metafísica del "estar" en su interrelación no-dialéctica con las que llamaremos dimensiones metafísicas fundamentales del "ser" y del "acontecer". En una Segunda Parte trataremos de la interrelación triunitaria de esas tres dimensiones en la mediación simbólica. Allí estaremos tocando el corazón de un pensamiento metafísico planteado desde la sabiduría popular. Por último, en la Tercera Parte usaremos lo dicho anteriormente para la comprensión filosófica de religión y lenguaje en la perspectiva especulativa abierta por la sabiduría popular. Terminaremos planteando la cuestión de un lenguaje filosófico acerca de Dios que, moviéndose en la dimensión especulativa del ser, no pierda con todo su arraigo en el "estar" y se oriente éticamente.

I. EL "ESTAR" COMO DIMENSION METAFISICA FUNDAMENTAL

Según Max Müller se dieron en la historia occidental dos posibilidades fundamentales de metafísica: la de buscar la *unidad originaria* de todo ente en el *ser* como espíritu y fundamento (*Grund*), y la de buscarla en la *libertad* como comienzo absoluto y como abismo (*Abgrund*)¹. Ambas posibilidades se relacionan, respectivamente, con la filosofía griega y con la fe bíblica. Otra manera de nombrarlas, usando la metáfora del "horizonte", es hablar de los horizontes últimos del ser y del acontecer. En el primer caso, se trata del ser según lo pensó la tradición filosófica de los griegos, como identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad². En el segundo, se alude al acontecer libre y gratuito de la creación y de la historia de salvación. Contraponiendo este horizonte de comprensión al anterior, lo podríamos

también caracterizar por notas contrapuestas a las ya mencionadas: alteridad (o diferencia), gratuidad, misterio y novedad (historicidad). Por supuesto, ambos horizontes no se excluyen, sino que, en la tradición que es heredera tanto de Grecia como de Israel, lo importante es cómo se piensa su interrelación mutua.

La experiencia religiosa, política, poética, de la "América Profunda"³ llevó a Rodolfo Kusch a explicitar —contraponiéndola a la del "ser"—, la dimensión del "estar", usando para ello la índole propia de la lengua castellana, que para traducir los diferentes empleos de "esse", "sein", "être"... , usa dos verbos distintos, a saber, "ser" y "estar"⁴. De ese modo Kusch llegó a explicitar algo humano universal, desde la particularidad latinoamericana, en donde —según su interpretación— la dimensión del "estar" se da más a flor de piel. Parfraseando a Max Müller podríamos decir que Kusch nombró con el nombre de "estar" la unidad originaria de todo, buscada no sólo en el espíritu como "lógos" o en la libertad y su "éthos", sino en la *tierra* (la *Pacha Mama*)⁵ como aquello irreductible e irreductiblemente religioso del símbolo. No se trata de la tierra como materia o como naturaleza, sino de la Madre-tierra, numinosa y sagrada, raíz telúrica del arraigarse común de un pueblo y trasfondo semántico de los símbolos de su cultura. Quizás debido a la triple herencia (amerindia, grecolatina y cristiana) que está en la base del "mestizaje cultural"⁶ testimoniado por el mismo nombre de América latina, es posible explicitar filosóficamente en una forma nueva esa dimensión originaria, sin excluir las otras dos, por el contrario, pensando su relación mutua y su *perichóresis* (circumincisión).

Para hacerlo seguiremos en esta Primera Parte los siguientes pasos. Primero expondremos en qué consiste, en castellano, la diferencia entre los verbos "ser" y "estar". Luego en un segundo paso, abordaremos las características del "estar" en su diferencia con las dimensiones del ser y del acontecer gratuito. Por último trataremos de señalar si hay algo nuevo en ese intento de explicitación, o se reduce a expresar, usando las potencialidades filosóficas del castellano, mucho de lo que ya se había dicho sobre el *ser* que está más allá de todo género y es anterior al *lógos* de la proposición predicativa (*Aussage*).

1) Ser y estar en el idioma castellano

Que "el ser se diga de muchas maneras" siempre ha dado que pensar a la filosofía. Pues bien, también da que pensar el hecho de que el correspondiente castellano (y portugués) de los verbos *esse*, *sein*, *être*, *to be*... sea no sólo el verbo *ser*, sino también el verbo *estar*. Todo extranjero que ha aprendido castellano sabe por propia experiencia cuán difícil le es el empleo correcto de ambos verbos. Brevemente señalaremos algunos de los matices que los diferencian.

a) "Estar" se deriva del verbo latino "stare", estar de pie, en forma firme pero dispuesta al movimiento. El infinitivo "ser" (y algunas otras de sus formas, por ejemplo, el gerundio "siendo") no se derivan en castellano (ni tampoco en portugués) del latino "esse", sino de "sedere", indicando permanencia; las otras formas del verbo "ser" —según era de esperar— se derivan, en su gran mayoría, de "esse".

Tanto "ser" como "estar" en infinitivo son indeterminados, pero mientras que "ser" pide, de suyo, al participarse, una determinación intrínseca, *esencial*, "estar", en cambio, no exige determinación intrínseca, sino —a lo más— circunstancial o modal. "Ser" tiende a implicar, por tanto, lo definitivo o al menos lo permanente o habitual, apuntando a lo esencial. "Estar", en cambio, no expresa la naturaleza o esencia de las cosas, sino un estado pasajero o una circunstancia, algo precario y contingente. No significa nada intrínseco.

Lo dicho puede comprenderse mejor a través de algunos usos del lenguaje. Si digo "estoy enfermo", indico que lo estoy ahora, pero como en forma transitoria, no por constitución enfermiza. Por el contrario, "soy enfermo" expresa que lo soy por naturaleza, o al menos en forma permanente. Por ello no puedo decir en castellano "soy contento", sino que debo decir "estoy contento"; y, cuando digo "soy feliz" implico un estado profundo y permanente de felicidad; si, en cambio digo "estoy feliz", normalmente añado la circunstancia que me pone en tal estado. De ahí que —siguiendo con los ejemplos—, cuando en alemán se dice "es geht mir gut", lo traducimos en castellano por "estoy bien" (*estar* y adverbio); pero si se dice "soy bueno" (*ser* y atributo) estamos significando "ich bin gut". Otro ejemplo esclarecedor es la traducción del Prólogo de San Juan en castellano: En el principio *era* el Verbo" (usando el verbo *ser*), "y el Verbo *estaba* en Dios, y el Verbo *era* Dios" (empleando alternativamente *estar* y *ser* para dar, a través de los matices lingüísticos obvios, los matices teológicos correspondientes.

b) Este último ejemplo añade un matiz nuevo a la diferencia entre "ser" y "estar". Este verbo se usa con la preposición "en" para indicar ubicación, no siendo posible, por otro lado, hacer un uso similar de "ser". Ello da a "estar" una fuerte coloración espacial. Notemos de paso que la ubicación no dice nada intrínseco acerca del que allí está. Casi se podría decir con Kusch, que "estar" significa el "da" (ahí) de un *Dasein* (ser ahí), sin significar de suyo su *Sein* (ser).

c) Sin embargo "estar" no sólo tiene una connotación espacial, sino también temporal. Cuando decimos "estoy cantando", queremos significar una duración y actualidad de la acción de cantar. Pero es una duración actual que puede cesar, al cesar el *estar* haciéndola. Pareciera que así el "estar" no pierde su significación espacial; es como si la acción de cantar (o cualquier otra, expresada por el correspondiente gerundio) tuviera como trasfondo indeterminado el *estar* realizándola. En ese contexto habrá que entender la expresión que usa Kusch para hablar del ser de los que están: "estar-siendo". La ac-

ción de *ser* emerge del trasfondo del *estar* o *está* como contenida en él, como en un gran recipiente del puro "da" que es al mismo tiempo puro "dass", el "puro estar no más".

d) Por último, el verbo *estar* se usa también para expresar el resultado actual de una acción (pasada, pero todavía eficaz), en una especie de perfecto presente, como cuando decimos: "ya *está*", o "la cena *está servida*". Recordemos la frase de Cristo en la Cruz: "todo *está consumado*", o la de César: "la suerte *está echada*". Como vemos al expresar la facticidad de lo que *está*, también esta acepción del verbo implica cierta contingencia, en el hecho mismo de significar lo que *está* (ya realizado o cumplido).

e) En otro uso distinto de *ser* y *estar* creemos ver la convergencia de lo indicado más arriba en los puntos a) y d). Pues, si afirmamos: "*está de Dios*" nos referimos a una disposición inescrutable e indispensable de Dios, que puede sernos o no fausta, pero que la vivimos como una especie de destino. Si, en cambio, decimos: "*es de Dios*" calificamos positivamente a algo, por ejemplo, la inspiración de realizar alguna acción, como si le adjudicáramos una relación de alguna manera intrínseca a Dios, que —dada nuestra precomprensión— juzgamos buena.

Todo lo dicho se puede resumir en lo primero que insinuábamos más arriba: aunque tanto "*ser*" como "*estar*" no significan una acción, sino un acto, y no implican una determinación (como la implican los otros verbos que dicen modos determinados de *ser* o de *estar*), con todo, mientras que "*ser*", cuando se participa, parece pedir una determinación intrínseca (esencial), "*estar*" sólo pide una determinación circunstancial y transitoria, en especial la de la situacionalidad del "*ahí*" o de la mera facticidad.

2) El "*estar*" como dimensión metafísica fundamental

Aunque la diferencia lingüística entre "*ser*" y "*estar*" da que pensar, sin embargo el uso filosófico de ella no sólo se basa en una reflexión sobre el lenguaje, sino que intenta usarlo para nombrar una dimensión originaria de la experiencia. Esa dimensión es universalmente humana: lo propio de la América profunda no es, por tanto, el hecho de vivirla, ni siquiera el de explicitarla, sino el hecho cultural de que América se resista a que se intente anular al "*estar*" o reducirlo al solo "*ser*".

Intentaremos ahora caracterizar la dimensión del "*estar*" con varias notas y metáforas, relacionándola con lo dicho por pensadores que parecen hablar también de lo mismo que nosotros denominamos el "*estar*". Luego en el apartado siguiente veremos hasta qué punto se trata de lo igual, o solamente de lo mismo.

a) En general podemos decir que el "*estar*" es el nombre que desde

la filosofía (por tanto, desde el ámbito de la pregunta por el ser) se da al ámbito *previo* tanto al *lógos* como a la interpelación *ética*, por consiguiente, previo tanto al sentido y al lenguaje como al bien moral y a la libertad.

El "estar", aunque es experimentado y nombrado por el lenguaje, sin embargo, *se sustrae*. Por ello, la primera nota que lo caracteriza es su índole de "pre-" o de siempre-previo al ser de los entes, a su verdad y a su bondad.

Para Kusch, Heidegger tiene en cuenta esa dimensión "pre-ontológica" y ante-predicativa, la del "dass"⁷ que anterior al *lógos* de la predicación. Aún más, Kusch llega a decir que quizás Heidegger, si hubiera pensado en castellano, habría usado la diferencia entre "estar" y "ser". Sin embargo, dado que Heidegger interpreta ontológicamente al *Dasein* como el "ser que está" (es decir, el "ahí del ser"), y no como el "estar-siendo", Heidegger daría —según Kusch— un carácter proto-ontológico al "estar" pre-ontológico, interesándose por el "ser", sin ahondar ulteriormente en el previo puro "da" (ahí). Según esa interpretación, Heidegger (al menos el primer Heidegger) habría hablado del "estar" desde la perspectiva de la irrupción del "ser" en el ámbito del "estar", y no del mero "estar no más"⁸.

En relación con ello creemos que el "estar" de Kusch ocupa el ámbito que en el segundo Heidegger ocupa la "léthe" (u ocultamiento) en referencia a la "alétheia" (la verdad como des-ocultamiento). Estimamos que, con Heidegger y contra Hegel, esa "sustracción" no está pensada como dialéctica; pero, contra Heidegger y con Hegel, tampoco está pensada como "diferencia ontológica", sino como mediación. Pero no se trata de una mediación dialéctica, sino de la mediación simbólica.

b) El decir (en un sentido humano global) que articula ese ámbito originario y previo es el decir simbólico. Pues bien, Ricoeur, al distinguir entre símbolo y metáfora afirma que el primero nunca pasa totalmente a lenguaje: no sólo no pasa a lenguaje conceptual —por eso "el símbolo da que pensar"—, sino que ni siquiera pasa totalmente a lenguaje metafórico. De ahí que Ricoeur habla de un lenguaje ligado o adherido (a lo sagrado, a la vida, la fuerza..., podemos añadir: a la tierra). Al indicar esa dimensión pre-semántica del símbolo, que sin embargo no es a-semántica, Ricoeur señala en la dirección de aquello que Kusch explicita con el nombre de "estar"⁹.

Pensamos que también la noción de "Lebenswelt" (mundo-de-la-vida) del último Husserl apunta en ese sentido —como ya lo indica el mismo Kusch—, aunque también en ese caso cabría preguntarse si no se vuelve a interpretar el "pre-" como "proto-", es decir, al "estar" como un "proto-mundo".

c) La metáfora que sirve para expresar eso que paradójicamente podemos llamar inexpresable, es la del arraigo, de modo que se puede hablar de la raigalidad de la sabiduría, y de su situacionalidad geocultural. El "estar" aparece entonces como el "desde donde" del

arraigo, así como su “en donde” y como el “adonde” de la acogida que implica el estar-arraigado.

El “desde donde” que da raíces al nosotros y al símbolo, se sustrae. Posee una tal irreductibilidad que no es totalmente recuperable por la automediación de la razón, del sentido y del fundamento, ni tampoco por la mediación de la voluntad o la libertad: siempre guarda algo de previo y originario con respecto tanto al pensar como al querer¹⁰, ante lo cual éstos son de alguna manera pasivos. No es totalmente mediable por la reflexión, aunque se media en y por el símbolo sin perder su irreductible inmediatez.

El “adonde” de la acogida —que es la otra cara del arraigo— se expresa en los símbolos de la madre tierra y del hogar —vivencias, símbolos y categorías muy propios de la idiosincrasia latinoamericana—. De ahí que el sentido de pertenencia a la tierra y la confianza en la vida preceden para este tipo de pensamiento tanto a la distancia establecida por la pregunta crítica cuanto a la distancia desarraigante del éxodo, provocado por la promesa escatológica o por el cuestionamiento ético. Esas pertenencia y confianza no quitan a la tierra y a la vida su dimensión religiosa y trascendente, sino que la suponen. Ambos tipos de distancia (propios, respectivamente, de la pregunta por el ser y de la interpelación por la Palabra de Dios) tienen en el arraigo su condición previa.

Por último, el “en donde” de ese arraigo sitúa geo-culturalmente la universalidad del saber. Ello no excluye la pregunta especulativa por el ser ni el cuestionamiento ético, sino que solamente impide que ambos desliguen, respectivamente, al “lógos” y al “éthos”, de la dimensión simbólica, encarnada y ctónica.

d) De esas características del “estar” (su indeterminación intrínseca, su facticidad, su situacionalidad) se deriva una característica de los entes que están siendo: su *pobreza e invalidez ontológicas*. Pues aun la constitución del ente en su ser —cuando la sabiduría popular la piensa desde la radicalidad del estar— es precaria y contingente. En relación con ello Kusch habla de la búsqueda o del itinerario sapiencial del hombre para hallar, partiendo desde el mero estar, mediante los símbolos, el centro fundante de su ser. Pero, al encontrarlo, no lo tiene a su disposición, sino que, como el mal permanece siempre amenazante, necesita continuamente ser salvado por lo Sagrado que lo centra y se sustrae.

Pues pensado desde la dimensión previa, numinosa e indisponible del “estar”, el mal no puede ser subsumido totalmente ni por una lógica de la identidad ni por una ética de la libertad, sino que sólo puede ser conjurado desde lo Sagrado, que es indisponible y abisal. Kusch dice que en el mito (algo semejante podría quizás decirse —*mutatis mutandis*— de la historia de salvación) Dios no “es”, sino que “está”: está en cuanto mediante los símbolos, el relato simbólico y la acción ritual, está centrando y dando fundamento al sujeto de ese relato y acción, lo está salvando en su ser, aunque en forma no

absolutamente definitiva, sino que ha de volver a ser reiterada.

e) Por último ensayaremos contraponer a las cuatro notas del "ser", enunciadas por W. Marx, y a las del "acontecer" —contrapuestas a ellas—, las correspondientes características del "estar". Sin embargo, no queremos quedarnos en un mero juego de palabras: a través de éstas apuntamos a una tercera dimensión distinta, aunque no excluyente de las otras dos. Por ello algunos de esos caracteres se acercan más a los enunciados acerca del "ser", y otros, a los del "acontecer", y por ello es posible comprenderlos en sus múltiples mediaciones.

Dijimos que el ser, en la tradición filosófica que nos viene desde los griegos, es comprendido ante todo como identidad, necesidad (inteligible), inteligibilidad y eternidad (entendida como presencia). A esas características opusimos para captar lo peculiar del horizonte del acontecer —propio de la fe en la creación y en la historia de salvación— las notas de alteridad (o diferencia), gratuidad, misterio y novedad histórica. En la consideración de esta última se subraya el momento de futuro (propio de la promesa y la escatología).

Ensayando expresar los caracteres del "estar" que de alguna manera corresponden a la doble serie antedicha, podrían enunciarse de la manera siguiente: i) *ambigüedad*, distinguiéndola tanto de la identidad como de la alteridad o diferencia. Con ese término queremos, por un lado, recordar la sobredeterminación y pluralencia de lo simbólico, que no es unívoco *no* por pobreza, *sino* por riqueza; por otro lado intentamos expresar el carácter de previo a la determinación meramente lógica o meramente ética como lo señalamos más arriba: la determinación del símbolo en un concreto aquí y ahora no está dada solamente a nivel del *logos* o a nivel de la alteridad libre, sino en el interjuego de ambas con la raigalidad simbólica; ii) *destinalidad*, pues no se trata ni de una necesidad como la necesidad inteligible —que puede ser científicamente expresable y predecible—, ni tampoco se trata de una gratuidad entendida a partir de la libertad y la gracia. Se trata de la necesidad propia de lo fáctico, aunque no nos resulte inteligible, y de la gratuidad de lo que nos resulta gratuito como fruto de un destino o de un juego que se juega con nosotros; iii) *abisalidad*, que, aunque pueda "saberse" sapiencialmente, no se conoce objetivamente, porque tanto en dicho saber como en el símbolo que lo articula algo "se sustrae" como misterio no reductible a problema. De una tal sustracción también habla Heidegger al caracterizar la verdad como movimiento de la *a-létheia* o desocultamiento, comprendido desde la *léthe* u ocultamiento; pero Heidegger no piensa el carácter irreductiblemente religioso de una tal sustracción. También al hablar de la tercera característica del horizonte del acontecer hablamos del "misterio"; sin embargo, en la perspectiva del acontecer, ese misterio está más bien entendido como el "*lógos amoris*" o el "porque" o sentido gratuito implicado en el amor, como aparece, por ejemplo, en el "*amo quia amo*" de san Bernardo¹¹. Por el contrario, en la pers-

pectiva del "estar" la abisalidad es *previa* tanto al *lógos* como al amor (aunque pueda darse en curcumincesión con éstos); iv) de ahí la nota de imprevisibilidad del "estar", que también lo acerca a la cuarta característica del "acontecer". Pero en este último caso está pensada como lo imprevisible que acontece desde la libertad graciosa y, en el otro, desde la destinalidad abisal, la cual no excluye libertad ni gracia, pero no se identifica de suyo con ellas. Por ello el momento temporal que se enfatiza en el "estar" es el de la *arcaicidad*, es decir, no tanto el momento de presencia (como en el horizonte del ser) cuanto el de ausencia —que es un modo de presencia—. Pero esa presencia de la ausencia no está comprendida desde el futuro, como en la novedad histórica propia del acontecer y de la promesa, sino desde la memoria de lo inmemorial y de un pasado atemporal.

Si queremos resumir todo lo dicho sobre el "estar" en un lenguaje trinitario podemos decir que acentuando la perspectiva del "estar" se enfatiza lo sin-origen —que se dice negativamente como sustracción o misterio abisal—, y no tanto se recalca lo noético o lo pneumático¹², dimensiones más propias, respectivamente, de los horizontes del ser como "lógos" y del acontecer gratuito. Si quisiéramos recurrir a la terminología de Stanislas Breton —quien distingue tres posibilidades de comprensión metafísica del principio¹³—, está claro que esa metafísica del "estar" estaría más cerca del "principio-nada"— propio de la ontología y teología negativas—, que del "principio-todo" (más propio de la comprensión del ser como *hén kai pán*), o del "principio-eminencia" (en el que resplandece la síntesis del ser y del acontecer de la creación gratuita). Sin embargo Breton, al hablar del "principio-nada" e inspirarse en el neoplatonismo, lo está caracterizando como "nada" (en oposición al ser). El recurso del verbo "estar" puede ser un modo de obviar tal modo de expresarse.

Puede ser que la categorización filosófica que hemos empleado al hablar del "estar" sea un intento fallido de decir lo universal que se enraiza en la situación de América Latina, y deje de lado otros muchos aspectos esenciales. Sin embargo no dudamos que la experiencia del arraigo en la madre tierra, del "nosotros" como pueblo que está en ella, y de su pensar propio, sapiencial y simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas.

3) La perspectiva del "estar" y la de otros pensadores

Dijimos que dejábamos para un último punto de esta Primera Parte de nuestro trabajo la cuestión acerca de la originalidad de la perspectiva metafísica que explicita el "estar" como una dimensión fundamental que se manifiesta y se sustrae en la sabiduría popular. Por supuesto no se trata de una originalidad que quiera descubrir algo

nuevo, sino que —según nuestra opinión— se trata de decir en lenguaje nuevo una dimensión originaria y universal, a la que muchos pensadores han aludido, pero sin explicitarla suficientemente o sin pensarla en su especificidad y en sus relaciones con otras dimensiones metafísicas asimismo radicalmente humanas.

Para abordar esa cuestión nos referiremos solamente a la proximidad y diferencia entre dicho planteo y el de dos pensadores a quienes ya antes hemos aludido: Heidegger y Ricoeur, en cuanto ellos parecen hablar de lo que nosotros llamamos el "estar".

Con respecto al primero, ya dijimos que Heidegger también apunta a lo preontológico y antepredicativo, al puro "dass" (que) anterior al *lógos* de la proposición predicativa (*Aussage*), y señala hacia la dimensión abisal e indisponible del "Es" del "Es gibt Sein" (se da ser). Indicamos también que el "estar" —que se sustrae— parece corresponder a la "lêthe" en su relación no dialéctica con la "a-lêtheia" y al "Enteignis" (des-apropiación) en su relación con el "Ereignis" (acontecimiento-apropiación). Por otro lado también Heidegger piensa lo que simbólicamente dice el poeta, y aun recurre al símbolo de la *tierra* y a metáforas de arraigo para expresar su pensamiento. ¿Se trata de repetir con otras palabras lo ya dicho por Heidegger?

Al menos se puede afirmar que la diferenciación que hace la lengua castellana entre "estar" y "ser" —al mismo nivel de radicalidad verbal—, puede ayudar a explicitar esa dimensión a la que parece apuntar Heidegger. Sin embargo, estimamos que existen otras diferencias más o menos claras con su pensamiento, además de la idiomática. Ellas son —según nuestra opinión— las siguientes: a) En primer lugar, el "estar", como dimensión fundamental, intenta nombrar el ámbito originario previo¹⁴ no sólo al *lógos* del decir predicativo (*Aussage*) e irreductible a él, sino al *lógos* en general y en cuanto tal (por consiguiente, también al de la *Sage* o del decir pre-predicativo, anterior por tanto no sólo al fundamento *por-qué* (*warum*), sino aun al fundamento *porque* (*weil*), ahondando así en la línea del *silencio* y la "sigética" (*Sigetik*) de las que habla Heidegger.

b) En segundo lugar, hablando del "estar" intentamos con Kusch explicitar el carácter *religioso* (sagrado, numinoso) de ese ámbito, que no permitiría una interpretación a-tea (ni siquiera por silencio y prescindencia), como en ocasiones parece permitirle el pensamiento de Heidegger. El símbolo de la *Pacha Mama* alude a la tierra como sagrada, raíz del momento ctónico tanto de la religión como del "nosotros" ético-cultural. De ese modo aparece, además, la irreductibilidad de lo religioso en cuanto tal, no solo al ámbito del mero *logos* (aun del *lógos* sapiencial), sino también al de la mera ética (aun de la ética de la trascendencia y alteridad). Hasta cierto punto se puede decir que Heidegger, al pensar la tierra, lo hace sobre todo desde la obra de arte o como dimensión del mundo; la filosofía del "estar", en cambio, intenta pensarla también desde lo religioso

explícitamente tal y como símbolo religioso, que implica al mismo tiempo hierofanía y sustracción de lo Sagrado.

Como dijimos antes, esa característica del "estar" se relaciona con la pobreza ontológica de quienes están siendo, y con su necesidad —para ser sí mismos— de ser salvados del mal. En ese contexto el mal no se piensa sólo como caos y no se reduce tampoco a sólo infracción de la ley moral, sino que tiene un aspecto raigal y religioso (demoníaco, radical), del que sólo Dios puede salvar.

c) Además, según ya lo indicamos, aunque la sustracción del "estar" —como la de la "léthe" en Heidegger— no es dialéctica, sin embargo, a diferencia de Heidegger, se puede pensar la relación entre "estar" y símbolo como *mediación*, no dialéctica, sino simbólica. Para ello se hace necesario, desde la experiencia de la sabiduría popular, pensar también la mediación de esas dos dimensiones: la del "estar", que se sustrae, y la del *lógos* sapiencial hecho tierra o hecho carne en el símbolo, con una tercera: la dimensión ética. Precisamente a la mediación que se da entre las tres dimensiones en la sabiduría popular la hemos llamado "mediación simbólica": de ella hablaremos en la Segunda Parte de este trabajo.

d) Por último, los caracteres indicados de raigalidad y simbolicidad hacen que, en la comprensión del "estar" —según la índole misma de este verbo castellano— el acento no esté tanto puesto en el acontecer y en el tiempo (aun el tiempo temporizante) —como en Heidegger—, sino en el arraigo en la tierra, y, de ahí, en la *espacialización* originaria y originante de situacionalidad y geoculturalidad.

Anunciamos más arriba que intentaríamos señalar no sólo algunas diferencias con el pensamiento de Heidegger, sino también con el de Ricoeur. Ello resulta aún más difícil. Pues —según ya lo dijimos— el "estar" está en la línea de aquello que, en el símbolo, según Ricoeur, no pasa ni puede pasar a lenguaje, ni siquiera metafórico. Ricoeur, por otro lado, reconoce el carácter hierofánico de todo símbolo, así como encuentra en los símbolos del mal una dimensión de éste que no es reductible a la lógica del ser ni a la ética de la libertad. Aún más, la dimensión de pertenencia y de arraigo es, para Ricoeur, más propia del símbolo que la de distanciaci3n. Precisamente es la poesía la que nos da que pensar la dialéctica originaria entre pertenencia y distanciaci3n y nos abre el mundo de lo pre-objetivo y antepredicativo. Todo ello evoca la dimensi3n que nosotros hemos denominado del "mero estar no más".

¿Qué de nuevo traería entonces, con respecto al planteo de Ricoeur, nuestro modo de hablar sobre el "estar"? En primer lugar, según creemos, la explicitaci3n del "estar" ayuda a dar nombre a esa dimensi3n distinta, no reductible al *lógos* (ni siquiera al de la Palabra de Dios) o al *éthos* (ni siquiera al de la gratuidad y el Don gratuito). Ricoeur piensa en filósofo (en ese sentido, en "griego") y en cristiano, y por esa doble vertiente y su mutua interrelaci3n, su pensamiento es enormemente enriquecedor para una filosofía que inten-

ta pensar desde la sabiduría popular latinoamericana. Sin embargo —según nuestra opinión— Ricoeur no da suficiente lugar a lo válido del momento numinoso y ctónico de la religión, es decir, a lo que podríamos denominar “la verdad del paganismo”, que creemos asumida (y transformada) por el mestizaje cultural latinoamericano, y que se encuentra de algún modo en rasgos nietzscheanos de Heidegger, que —sin embargo— allí no han sido mediados y “salvados” por la Verdad del judeocristianismo¹⁵.

Por lo dicho, tampoco basta recurrir a la noción de “mundo de la vida” o “mundo del texto” poético para pensar el estar. Pues, aunque es necesario pensar el mundo pre-objetivo del que nos hablan la poesía y el mito, nos parece importante ahondar en la dimensión previa de arraigo propia de *todo* mundo (aun el de la vida o el del “texto” simbólico), como dimensión religante irreductible, anterior al *lógos* y, por ello, anterior tanto al *kósmos* como a su opuesto el caos, dimensión específicamente religiosa que los símbolos dan que pensar. Creemos que es conveniente explicitar esa dimensión tan propia de la sabiduría popular latinoamericana y darle un nombre, pensando para ello en castellano según la diferencia entre ser y estar.

II - LA MEDIACION SIMBOLICA

1) Fenomenología de la sabiduría popular y perspectiva especulativa desde la sabiduría popular

El libro de C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*¹⁶, intenta presentar una fenomenología (más en el sentido hegeliano que husserliano de este concepto) de la sabiduría popular como experiencia. Pues bien, uno de los ritmos estructurales fundamentales de esa experiencia y de esa obra es el movimiento de mediación cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros (el “nosotros-pueblo”), mediación que se da entre el trasfondo *semántico* de arraigo, simbolizado por la tierra en que el nosotros está, y —por otro lado— la sabiduría de ese “nosotros-pueblo”, cuya lógica o *sintáctica*, aunque es universal, se mueve en el elemento singular del símbolo. La mediación entre esas dos dimensiones se da a través de una *pragmática* dialógica —y, por consiguiente, ética— tanto en sentido vertical (es decir, ético-religiosa) como horizontal (es decir, ético-política). Así es que la sabiduría popular, arraigada en la tierra y orientada éticamente, tiene su propio *lógos* en el elemento del símbolo, *lógos* que es universal, pero situado, está determinado, pero permanece abierto, pues dice referencia intrínseca tanto al “estar” (como dimensión irreductible del símbolo) como al *éthos* y a la irreductibilidad ética del nosotros.

En otras palabras, la mediación —a nivel fenomenológico¹⁷— se da entre la dimensión del ente y la del *lógos* sapiencial del símbolo, ocupando el lugar mediador el nosotros como ético y religioso. En base a

ello puede comprenderse cómo el núcleo de la cultura de un pueblo —que se dice en símbolos— sea no sólo mítico y ético, sino también sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geo-culturalmente y éticamente situado¹⁸.

En este trabajo suponemos la exposición y descripción fenomenológicas de la experiencia que se constituye como sabiduría popular y a la que, en forma muy condensada, hemos aludido en los dos párrafos anteriores. Nuestro cometido en esta Segunda Parte es explicitar a nivel más bien *especulativo* (y no principalmente fenomenológico) la mediación que allí está en juego, y que hemos llamado globalmente “mediación simbólica”, porque se da en y por medio del símbolo tomado en su integridad, es decir, como *symbolon* de lo que se sustrae, lo que se simboliza y lo simbolizante. Pues el *symbolon* (como su mismo nombre griego lo sugiere) es *identidad en la diferencia*.

Ahora trataremos de explicitar esa mediación sólo en cuanto ella ofrece un modo de pensar especulativamente una *identidad que respeta la diferencia*. Como se verá, no se trata de una identidad abstracta ni de una identidad dialéctica, sino de una identidad que permite la sustracción de lo Sagrado, respeta la alteridad y trascendencia éticas, y da lugar a la diferenciación de situaciones tanto geoculturales como históricas. Podemos llamarla, según los contextos, *identidad plural, ética o simbólica*: plural, porque implica distinción intrínseca a la misma unidad; ética, porque no se da a pesar de la alteridad sino gracias a ella, como comunión sustancial de libertades, simbólica, porque se da en la unidad reunente y respetuosa del *symbolon*. Como ya lo indicamos, en la exposición fenomenológica el lugar mediador lo ocupa el nosotros, es decir, la instancia ética; en cambio, desde una perspectiva especulativa —que es la que aquí adoptamos— el lugar mediador pertenece a la sabiduría misma, en cuanto implica un *lógos* que siendo sapiencial, es también simbólico y ético.

De ese modo podremos plantear una comprensión nueva del ser como principio especulativo y fundamento, repensando en forma distinta la identidad, la inteligibilidad, la necesidad y la universalidad que lo caracterizan. Pues se trata de un principio de intelección especulativa que no pierde su relación intrínseca a la dimensión irreductible del estar y a las irreductibles alteridad y trascendencia éticas del nosotros. Un tal *lógos* especulativo no es —según la concepción que presentamos— sino la “traducción” o trasposición, en el ámbito de la pregunta por el ser, del *lógos* sapiencial experimentado fenomenológicamente por la sabiduría popular en el elemento del símbolo.

2) La mediación del *logos* sapiencial y su trasposición especulativa

El *lógos* de la sabiduría popular es la dimensión lógico-sapiencial del *symbolon*. Es principio de intelección universal y, por ello, también de organización del mundo (organización del “mundo” sapien-

cial, en el elemento del símbolo, y de organización sapiencial del mundo, aun en el elemento del concepto y en el de la acción) Por consiguiente es asimismo principio de una posible fundamentación científica que se arraigue en la sapiencialidad.

El *lógos* de la sabiduría popular, aun cuando lo consideremos en su trasposición especulativa, se caracteriza por una doble relación. Por un lado, tiene relación intrínseca con la interpelación ética del absoluto en y a través del cara-a-cara en el nosotros y, por otro lado, ese *lógos* tiene también una relación intrínseca de tensión irreductible con el símbolo y su inagotable potencial hermenéutico, de modo que está referido intrínsecamente a la dimensión numinosa del estar. Es un *lógos*, pero religado, univeral, pero situado. Su reserva de sentido y su pertenencia raigal lo abren siempre a nuevas situaciones históricas y geoculturales, y a nuevas manifestaciones de lo Sagrado que, sin embargo, se sustrae.

Por consiguiente se trata de un principio que es razón inteligible sin dejar de ser misterio numinoso; y que es especulativo, siendo asimismo práctico, pues —como sabiduría— orienta la vida éticamente y la refiere religiosamente hacia la salvación que le adviene desde el Otro, sagrado y trascendente. De ahí que en la sabiduría popular se dé una como *perichóresis* de esas tres dimensiones trascendentales: la religiosa, la lógica y la ética.

¿En qué consiste la *mediación* entre *éthos* y símbolo, propia del *lógos* de la sabiduría popular en cuanto *lógos*? Consiste en que éste da *forma de determinación inteligible* tanto al trasfondo semántico del símbolo (sin agotarlo) como al imperativo ético (sin subsumirlo). Con respecto al primero, le da forma y determinación al mediarlo con y desde la interpelación ética absoluta. Esta orienta prácticamente a la libertad del y dentro del nosotros en su apropiación y/o creación de símbolos. De ese modo se confiere *una interpretación contextualmente determinada a la ambigüedad* (por exceso, no por defecto) del símbolo, a su reserva inagotable de sentido, a su trasfondo semánticamente sobredeterminado. Ello es debido a que la interpretación ética, con la que el *lógos* lo media y desde la cual se discierne el símbolo, no admite ambigüedades, sino que exige un juicio éticamente absoluto en el modo práctico de apropiarse existencialmente los símbolos, y, por ello pide un juicio lógicamente absoluto de discernimiento.

A su vez, con respecto a la interpretación ética absoluta, el *lógos* sapiencial, al mediarla con el trasfondo semántico del símbolo y su situacionalidad geo-cultural e histórica, le reconoce *contenido* determinado, es decir, un *rostro* de tierra, concreto y situado. El imperativo se hace así *discernimiento* concreto, es decir, juicio y crisis, a la vez inteligible y ético.

3) Inteligibilidad, identidad, necesidad y universalidad del *lógos*

De lo dicho se concluye que el principio especulativo, porque es sapiencial, es irreductiblemente inteligible y *fuentes de inteligibilidad*; pero asimismo por ser sapiencial, no agota ni puede agotar el trasfondo semántico del estar ni puede darse sin estar orientado éticamente.

La inteligibilidad del *lógos* no sólo confiere *forma* universal —aunque situada— a la interpretación determinada del símbolo y al discernimiento sapiencial y ético, sino, que, por ello mismo, funda en el tiempo histórico, la *identidad* plural de una tradición de interpretaciones, y, en el espacio ético-cultural y ético-político, la *identidad* plural de una familia de distintas opciones de discernimiento.

Una tal identidad plural es posible porque la instancia ética desde la cual el *lógos* sapiencial media el sobreexceso semántico del estar, implica una *determinación por alteridad positiva* (la alteridad ética del “yo-tú-él” constitutiva de la identidad plural del “nosotros”), y no sólo por negación limitativa (como mero “caso” de una ley formal o dialéctica): en ese sentido no es verdad que “*omnis determinatio est negatio*”. Aunque, además, dicha instancia, porque es ética, implica también una negación absoluta, es decir, la exclusión, no de la *altridad justa* y su verdad, sino la de toda interpretación y organización *injustas* del mundo, que por serlo, no pueden ser *de jure* verdaderas.

A una tal identidad plural del *lógos* sapiencial y de su trasposición especulativa, la podemos llamar también identidad simbólica y ética, porque se trata de una identidad en la diferencia, como la del *symbolon* cuyo *lógos* es, y como la del nosotros ético-religioso, cuya intencionalidad es simbólica.

Pero el *lógos* sapiencial, a pesar de orientarse éticamente y religarse simbólicamente, no deja de ser *lógos*, es decir, de poseer una dimensión específica de verdad y razón, irreductible tanto al *éthos* como al símbolo. Por ello puede ser “traspuesto” a la dimensión filosófica de la pregunta por el ser, es decir, “abstraído” solamente en su dimensión especulativa, sin perder su circunscisión con el bien y la justicia, ni con el misterio raigal que otorga numinosidad al símbolo.

En el ámbito específicamente especulativo de la filosofía podemos también hablar de la identidad plural como identidad *analógica*, con tal que la analogía del ser —a la que así aludimos— sea comprendida en su relación tanto con la *analogia symboli* como con la analogía en cuanto *intentio ad assimilationem*, entendida ésta también éticamente¹⁹.

Si así han de entenderse la inteligibilidad y la identidad del principio especulativo, en la perspectiva de la sabiduría popular: ¿cómo ha de comprenderse su *necesidad*? Se trata de una necesidad inteligible, por consiguiente, irreductible a la eticidad y a la simbolicidad. Sin embargo, es una necesidad que admite tanto la gratuidad ética y la novedad histórica, debidas al acontecer libre y gratuito (que no significa arbitrariedad), como la imprevisibilidad debida no sólo a dicha

libertad sino también a la previa sobredeterminación del estar (sin que signifique equívocidad).

Por último, las mencionadas inteligibilidad, identidad y necesidad del principio explican su universalidad. No se trata con todo de una universalidad abstracta, ni concreta, sino situada. No se la "aplica" o se la media dialécticamente al singular por medio de una particularización que sea mera negación limitativa o negación de la negación. Pues su determinación está dada también —según ya lo dijimos— en forma positiva, por la alteridad ética del nosotros, en la relación sin relación del cara-a-cara y su epifanía de Trascendencia. De ahí que podamos decir que el "él" y el "ello", como momentos universalizables del "nosotros estamos en la tierra" (que es un universal situado), aunque pueden ser universalizados en su contenido idéntico, inteligible y necesario, con todo —en el elemento sapiencial del nosotros— conservan su irreductible relación a la alteridad ética del "yo-tú-él" y a su religación a la tierra. De ahí que nunca puedan ser totalmente formalizados o dialectizados. A lo más pueden ser "analectizados" como universal ética, histórica y geo-culturalmente situado, es decir, como *lógos* en el elemento sapiencial del símbolo.

4) Breve cotejo con otras concepciones metafísicas

Ni el dualismo metafísico, que separa, ni el monismo, que confunde, sirven para pensar especulativamente la identidad en la diferencia, ya sea de las tres dimensiones (del estar, del *lógos* y del *éthos*) entre sí, como se da en el *symbolon*, ya sea la identidad ética entre personas, entre personas y comunidad, entre comunidad e institución, como se da en el seno del nosotros²⁰.

La superación del dualismo y del monismo metafísico no se da sin embargo en una identidad dialéctica de la identidad y la no identidad (Hegel), que las medie reduciendo las distintas dimensiones, instancias o sustancias a meros momentos de una totalidad dinámica. Una tal mediación relativiza a dichas instancias en su específica mismidad y las sobre-asume (*aufheben*) en su alteridad irreductible.

La sabiduría popular cuyo *lógos* intentamos ahora interpretar, aunque no sobre-asume ni reduce, tampoco deja de *mediar* sapiencialmente las distintas dimensiones de su unidad plural. De ahí que tampoco baste para pensarla el modelo de la diferencia ontológica (Heidegger). No sólo porque la dimensión del estar parece especificar el momento religioso irreductible de la diferencia como diferencia, ni sólo porque ésta parece no admitir la mediación en general con el riesgo consiguiente de olvidar las posteriores mediaciones ónticas, prácticas y aún políticas; sino sobre todo porque ella ni siquiera plantea la tridimensionalidad de la que hemos llamado mediación simbólica. Esto es así —según creemos— porque la diferencia como diferencia no tiene suficientemente en cuenta una tercera dimensión:

la de la alteridad ética. De paso digamos que tampoco la mediación dialéctica tiene suficientemente en cuenta dichas alteridad y trascendencia éticas, por ello nivela las diferencias y malinterpreta la negatividad alterativa como mera negación de negación. Y es precisamente la alteridad ética la que permite pensar una identidad plural y ética como la del nosotros (tanto ético como religioso), que respeta distinción y trascendencia.

A pesar de lo que acabamos de decir (y por ello mismo) tampoco parece suficiente para pensar identidad y diferencia desde la sabiduría popular, sólo el modelo de la relación sin relación del cara a cara y su trascendencia ética (Levinas). Con ésta se dice una verdad fundamental que permite plantear el problema metafísico desde una nueva perspectiva. Pero creemos que la alteridad ética y, por ello, metafísica, es pensada en toda su verdad sólo dentro de la dimensión del *nosotros* y en su referencia intrínseca tanto al *estar* como al *ser*.

Si el nosotros no es hipostasia y tampoco se nivela interiormente, sino que es comprendido en sus relaciones éticas mutuamente irreductibles del “yo-tú-él” (del “nosotros-vosotros-ellos”; y del “nosotros-El”), es posible afirmar una identidad ética plural sin dejar de respetar las irreductibles alteridad y trascendencia. Si la *tierra* en que nosotros estamos se piensa sin inmanentizarla, pero también sin dejarla de lado como en el dualismo metafísico, será posible pensar la mediación de la instancia ética con el *estar*, y así descubrir tanto una dimensión religiosa irreductible a la mera ética, como una dimensión ético-cultural, ético-política y ético-institucional irreductible a la mera moralidad (dimensión que es base de todas las ulteriores mediaciones onticas y políticas). Si el *ser*, en fin, se piensa en su carácter de *lógos*, aunque mediado con la ética y también con el *estar*, será posible —sin renunciar a reconocer un “más allá del ser” propio de la trascendencia ética— reconocer también un momento de identidad plural que posibilite tanto un lenguaje analógico respetuoso de la trascendencia de Dios más allá del mero ser, como la posibilidad de un discurso lógico, metafísico y aun científico que, sin dejar de serlo, no sólo se religue al *estar* del símbolo, sino que también se oriente éticamente desde y hacia la alteridad y trascendencia éticas.

III - RELIGION Y LENGUAJE

Después de haber tratado primero acerca del “*estar*” como dimensión religiosa irreductible e irreductiblemente religiosa; y, luego, de la mediación simbólica y de la trasposición especulativa de su *lógos* sapiencial, ahora intentaremos desgajar de todo lo dicho algunos elementos para comprender mejor filosóficamente la *religión*, el *lenguaje religioso* y el *lenguaje especulativo* adecuado a una *filosofía de la religión* así entendida.

1) Religión y lenguaje religioso

Aunque en primera instancia atribuimos más propiamente a Dios y a la religión la dimensión religiosa, al nosotros, la dimensión ética, y al lenguaje simbólico, la dimensión del *lógos* sapiencial, con todo, según lo dicho hasta ahora, las tres dimensiones se dan en cada uno de ellos en mutua circunincisión. Con peligro de repetirnos, lo especificaremos primero con respecto al símbolo en cuanto lenguaje religioso, segundo, con respecto a Dios y a la religión, y, finalmente con respecto al nosotros, sujeto de la religión.

A) *El lenguaje religioso* primario es simbólico, pues en el *symbolon* interjuegan las tres dimensiones de las que hemos hablado: la de sustracción o del silencio (que no es lo mismo que mudez), la de epifanía propia del lenguaje, y la ética, en cuanto el símbolo se da y se sustrae para y a través del nosotros ético-religioso.

Gracias a ese interjuego o circunincisión de dimensiones acontece en el símbolo una comunicación de propiedades entre ellas, a saber:

a) el *lógos* sapiencial y la orientación ética del símbolo (en su interpretación dicha en palabra, y en su uso) se hacen *religiosos* y abisal-mente inescrutables porque están referidos desde siempre a la dimensión numinosa del estar.

b) El don gratuito que el símbolo *da* se hace “palabra”, es decir, *epifanía* (*hierofánica*) e *interpelación* (*ética absoluta*), porque es mediado por el *lógos* sin dejar de referirse al estar. El *lógos*, a su vez, es sapiencial no sólo porque se arraiga en la dimensión abisal del estar (por lo cual es sentido *último*), sino también porque se refiere a la dimensión ética y práctica, que lo hace *sabiduría de la vida*.

c) Por fin, la dimensión numinosa del estar, aunque previa tanto al *lógos* y su inteligibilidad como al don y su eticidad, sin embargo está transcompenetrada de sapiencialidad y gratuidad, que repercuten sobre ella sin quitarle su carácter específicamente religioso. Pues lo santo, en el símbolo, se epifaniza para nosotros, aunque *como misterio santo*, y se nos da y comunica graciosamente, aunque en forma *absolutamente indisponible* y *adorable*.

De lo dicho acerca del símbolo como lenguaje religioso se deduce que es más que mero lenguaje —porque implica religación a lo Sagrado y alteridad ética—, y es más que sólo religioso, porque en sí condensa una sabiduría virtualmente *espetulativa*, y porque lo hace como el correlato “objetivo” del nosotros cuya intencionalidad es esencialmente ética, constituida por la unidad en la alteridad.

B) De ahí que también *Dios* que así se comunica y manifiesta en y por el símbolo, una en sí sin confusión la tridimensionalidad de abisalidad sagrada, de verdad y de libertad. Pero a cada una de ellas no debemos pensarla unilateralmente sino en su compenetración con las otras dos y en su intrínseca referencia mutua.

En cuanto a la *religión*, dijimos ya que el símbolo nos descubre una dimensión específicamente e irreductiblemente religiosa. La de lo Santo. La tierra es el símbolo de lo numinoso, *sagrado*, *ctónico*, *materno* (y no solo ético, escatológico, uránico y paterno) de la religiosidad y, por ende, del mismo misterio de Dios, sin negar su trascendencia, sino por el contrario reafirmandola desde otro ángulo: como *centro* del “nosotros”, que lo trasciende por dentro y hacia abajo, y como *raíz misteriosa* de su estar. El simbolismo de la Pacha Mama —cuando es verdadero simbolismo, libre de toda idolización— apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en la dimensión simbólica de lo religioso y es asumida desde la fe cristiana a través de la Encarnación, los sacramentos, la piedad mariana, que tanto dicen todos ellos a la religión popular latinoamericana. Creemos que el catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas, con el alma religiosa precolombina y con su religiosidad de *cuño ctónico*. De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, básicamente impregnada de sentido religioso, cuyo momento sapiencial la filosofía intenta ahora conceptualizar en su universalidad situada. Un elemento de ésta para una teoría de la religión es la revalorización no sólo de la religiosidad popular en general, sino también de la que podemos llamar *dimensión ctónica y numinosa de la trascendencia* divina.

Por todo lo dicho se hace evidente la intrínseca religiosidad de la sabiduría popular. Pues es un saber religado a la Trascendencia divina “por abajo” y “por arriba”, ya que la sabiduría “sabe” el Misterio raigal e indisponible en el que se encuentra arraigada y que la acoge —aun previamente a la libertad—, y “sabe” a ese mismo Incondicionado en su interpelación y juicio éticos de la misma libertad.

¿Qué relación se da entre ambos momentos, el numinoso y el ético, de la trascendencia? El primero confiere religación y sacralidad al segundo, mientras que éste le confiere al primero bondad y eticidad. Ambos están mediados por el momento sapiencial que hace que el primero se *manifieste* como don, y que el don manifestado sea abisal e indisponible, sobre toda inteligencia, medida y previsión humanas: *Deus semper major*.

C) También el *nosotros*, a quien Dios se religa, manifiesta y comunica en y por medio del símbolo como lenguaje y más que lenguaje, participa de la mencionada tridimensionalidad. Pues, en cuanto está en la tierra y a ella religado, es un nosotros religioso, sin dejar de ser ético (porque la tierra implica también comunidad geo-cultural). Por otro lado, en cuanto es nosotros constituido por la unión en la alteridad ética del “yo-tú-él”, es también religioso, porque la alteridad ética implica asimismo trascendencia (“nosotros-El”). Además tanto en cuanto religioso como en cuanto ético, y porque lo es, el nosotros posee una sabiduría intrínsecamente religiosa: saber no absoluto, pero sí del Absoluto.

Dios se manifiesta y comunica al *nosotros* en cuanto sujeto ético y religioso. Y se le comunica en y a través del *symbolon*, por medio del cual El se une al nosotros en la tierra. Por consiguiente la religión tiene una dimensión esencialmente comunitaria e histórica, de insoslayables implicaciones *ético-culturales* y *ético-políticas*. Pues, en primer lugar, la religión da la base última a la cultura comunitaria y común de un pueblo (respetando siempre la alteridad específica de los distintos niveles culturales) porque la orienta éticamente hacia su sentido *último* y la religa a su raíz *primera*. En segundo lugar, porque la religión implica eticidad *absoluta* y arraigo *efectivo* en la tierra, por ello exige desde su misma esencia *la justicia* en la convivencia del nosotros y en la participación de la tierra común. La religión exige entonces que el "así" del estar-siendo de un pueblo y de su relación con otros pueblos (es decir, su organización, estructuración e institucionalización) sea *sapiencialmente racional*, es decir, justo, religado en último término al Absoluto, y de valor humano universal, aunque situado.

2) El lenguaje especulativo acerca de Dios

Lo que más arriba dijimos del lenguaje especulativo en general, debemos ahora tenerlo en cuenta al plantear el problema del lenguaje para hablar especulativamente de Dios a partir de la sabiduría popular.

a) Aportes de Levinas y de Ricoeur a esa problemática:

De los conceptos teológicos dice Levinas, parafraseando a Kant, que ellos son cuadros vacíos y formales sin su significación sacada de la ética. Es decir que son las relaciones interhumanas las que, en metafísica, juegan el rol que Kant atribuía a la experiencia sensible en el dominio del entendimiento²¹.

Por otro lado Ricoeur, también parafraseando a Kant, afirma que los conceptos (aun los teológicos) de una ética que interprete filosóficamente el discurso religioso, son vacíos sin su presentación indirecta en símbolos parábolas y mitos, aunque —a su vez— las intuiciones en éstos implicadas son ciegas, tanto cuanto dichos conceptos son vacíos. La hermenéutica tendría, por tanto, la tarea de abrir ojos y oídos, desplegando ante la imaginación las figuras de la existencia auténtica que el filósofo ha de pensar especulativamente oyendo al poeta²².

Pues bien, si para enfocar el problema del lenguaje especulativo acerca de Dios nos inspiramos en lo dicho más arriba sobre la trasposición especulativa del *lógos* sapiencial, nos será posible, sin renunciar a una comprensión de la analogía tomista que haya pasado por Kant, no descuidar tampoco los aportes fundamentales que, de alguna manera en diálogo con éste, nos hacen Levinas y Ricoeur. Ya más arriba insinuamos la tridimensionalidad de una analogía comprendida como

la mutua interrelación de la *analogia entis*, la *analogia symboli* y la *intentio ad assimilationem* (entendida no sólo como comunión religiosa sino también ética).

b) Analogía y símbolo

El *symbolon* es no sólo el lugar originario de la racionalidad sapiencial, sino también —por el hecho de serlo—, el de la sabiduría ético-religiosa, es decir, el del saber sapiencial del Absoluto. Pues es un saber arraigado en el Misterio sagrado que, al manifestarse, se sustrae, y es también un saber que —si es auténtico— está orientado éticamente en el seno del nosotros y, por ende, abierto éticamente a la Trascendencia. Con todo, como ese saber del Absoluto tiene esencialmente una dimensión lógica (aunque supracategorial), irreductible tanto a la mera representación simbólica como a la mera praxis ética, por ello ese conocimiento sapiencial de Dios es “transportable” especulativamente en un uso analógico del concepto.

El *lógos* especulativo que piensa a Dios desde la sabiduría popular no es absoluto, sino pobre. Es pobre porque es contingente al necesitar —en cuanto saber— doblemente al Absoluto (que lo trasciende por arriba y por abajo) y al necesitar también del “nosotros que está en la tierra” tanto para su arraigo geocultural como para la efectividad de su trascendencia ética. Pero, aunque pobre, es *lógos*, es decir, inteligible, idéntico y universal, y, por consiguiente, analógicamente predicable del Absoluto en forma afirmativa y propia.

De ahí que los conceptos teológicos pensados a partir de la sabiduría religiosa no estén totalmente vacíos de contenido sin el esquematismo imaginativo-afectivo de los símbolos hacia quienes, sin embargo, se “convierten” (en una especie de “*conversio ad phantasma*”). Con todo, sin la permanente referencia al símbolo y sin la irreductible tensión con él y con su inagotable potencial hermenéutico, dicho contenido inteligible del concepto, *aunque verdadero, queda abstracto*.

En cambio, si el uso analógico de los conceptos en la afirmación teológica es explícitamente referido al discurso simbólico religioso, en entrecruce no dialéctico con él, será posible que el discurso especulativo, sin dejar de serlo, conserve la identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad del concepto en la afirmación analógica de lo que en el concepto es transcategorial, sin perder su vivificante arraigo en el Misterio ante-predicativo que se muestra y se sustrae en el símbolo. Y sin perder tampoco su arraigo histórico y geo-cultural.

c) Analogía y ética

El *symbolon* es además lugar de manifestación del Absoluto como

sentido último *de la vida* y fuente de *salvación*: ya por ello muestra una dimensión ética. Pero ésta se hace aún más patente porque el *symbolon* tiene como correlato noético al nosotros, a quien le es esencial la relación ética de alteridad del “yo-tú-él” y al “El” con mayúscula. Por ello los símbolos de un pueblo manifiestan sus valores y desvalores éticos; aún más, el nosotros-pueblo y el rostro de cada otro en el seno del nosotros son ellos mismos símbolos que epifanizan éticamente la absoluta Trascendencia.

Pues bien, es precisamente la respuesta responsable a la interpelación ética la que asegura la liberación del símbolo de todo riesgo de idolización, y la que garantiza la auténtica apertura a la Trascendencia. El conocimiento de Dios no se reduce a eticidad o practicidad, pero no se da auténtica y plenamente sin el reconocimiento ético de la propia pobreza y contingencia, y de la absoluta Trascendencia personal. Sólo en el acto ético de reconocerlo, se conoce al Absoluto personal en cuanto tal.

Sin las relaciones éticas los conceptos teológicos no son meros cuadros vacíos, pero su contenido —abstractamente y descontextualmente verdadero— en concreto se pervierte en cosificante y hasta idolátrica, si no se orienta éticamente convirtiéndose por la renuncia a la propia auto-absolutización del pensamiento, por la apertura a la alteridad y por el reconocimiento del Absoluto personal en cuanto tal. Lugar privilegiado y originario de ese reconocimiento es el rostro del otro en el seno del nosotros ético. Todavía más, ese conocimiento muestra ser genuino recién cuando se efectiviza en la obra de justicia.

Son las relaciones éticas las que abren el pensamiento especulativo a la trascendencia personal auténtica y lo liberan de sus eventuales (y frecuentemente inconfesadas) esclavitudes prácticas. Ellas lo liberan del peligro de hacer de “dios” un neutro, mero correlato objetivo de una proposición teórica abstracta.

No se puede aseverar sin más que los símbolos o que las relaciones éticas ocupen para el conocimiento de Dios el lugar que para Kant ocupa la experiencia sensible con respecto a las categorías del entendimiento. Sin embargo la sabiduría popular como experiencia de lo que trasciende (tanto religiosa como éticamente y lógicamente) la experiencia, proporciona al uso analógico del concepto especulativo el ámbito para que, sin dejar de ser teórico sea también práctico y esté asimismo arraigado en la inagotabilidad hermenéutica del símbolo; y para que, sin dejar de ser lógico, sea también ético y esté asimismo religado al Misterio que en el símbolo se sustrae.

d) Hacia una relectura tridimensional de la analogía.

No es éste el lugar para exponer una teoría acerca de la posible relectura de la analogía tomista desde la perspectiva de la sabiduría popular y de su mediación simbólica.

Solamente sugeriremos ahora que el *excessus* propio de la *via emi-*

nentiae se da genuinamente en todo su valor especulativo sólo si es acompañado por la trascendencia ética. Pues el momento crítico propio de la *via negativa* no debe reducirse sólo a negar el modo categorial y objetivante de representarse conceptualmente al Absoluto, sino también debe incluir el dejarse-criticar en la pretensión de auto-absolutización de la subjetividad misma que pone los conceptos. Sólo así se libera la dimensión (especulativo-práctica) de la genuina Alteridad y Trascendencia. Por ello mismo la *via affirmativa* no consiste sólo en predicar de Dios en forma positiva y propia los nombres divinos, teniendo cuenta de su paso necesario por la negación crítica y su apertura al *excessus* de la *eminentia*; ella consiste también en la correspondiente afirmación ética de la mismidad y *autonomía* de la libertad subjetiva y de los entes, en relación y a partir de la absoluta Alteridad y Trascendencia.

Para ser interpersonalmente auténtico el movimiento de la *analogia entis* (*eminentia*-negación-afirmación) debe ser acompañado por el movimiento ético de trascendencia, alteridad y libertad. Y para ser pleno y rico de connotaciones hermenéuticas, dicho movimiento debe asimismo intercruzarse con el dinamismo propio de la significación simbólica. Esta última también es un proceso de afirmación, negación y trascendencia. Pues se llega al sentido simbólico sólo trascendiendo el sentido primero por una "suspensión" y como *negación* de éste que, sin embargo, no lo sobre-asume (*aufhebt*). Es decir que el sentido segundo conserva su misterio al comunicarse sólo en y a través del sentido primero, y con todo, respeta la especificidad de éste al sobrecargarlo de sentido. Aún más, el sentido simbólico sólo se revela en la verdad transobjetiva a quien *se deja conducir* por el movimiento del símbolo, en él "cree" y se asimila existencialmente al Misterio que en él se comunica y se sustrae.

Por tanto los tres movimientos: el de afirmación ontológica del ser, el ético y el simbólico, evidencian una estructura y un ritmo primordiales semejantes, dados por su paso por la negación alterativa (que es una mediación no-dialéctica) y su apertura al sobre-exceso de la trascendencia, que —en el fondo— es quien origina el movimiento. De ahí que se plantee la tarea —todavía no llevada a cabo— de repensar la analogía desde la sabiduría popular y la mediación simbólica que la caracteriza²³. Para cumplir dicha tarea habrá que tener en cuenta no sólo la interrelación "dialéctica" (¡entre comillas!; mejor digamos: analéctica) entre afirmación, negación y *eminentia*, sino también —en cada uno de esos tres pasos o momentos— la mutua mediación de las tres dimensiones de la mediación simbólica. Recién así se habrá pensado lo que la sabiduría popular da que pensar acerca del lenguaje especulativo sobre Dios.

NOTAS

¹ Cf. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. ed., Heidelberg, 1964, p. 160.

² Según lo dice W. Marx en su obra *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

³ Así se denomina un libro de R. Kusch, publicado en Buenos Aires, 1962. Por supuesto que al hablar de "América" se refiere a América latina.

⁴ Las explicaciones idiomáticas que vamos a dar, aunque primariamente destinadas a lectores de otra lengua con todo servirán también a los de lengua castellana para comprender mejor el sentido filosófico que damos a la diferencia entre "ser" y "estar". Puede llamar la atención que la usemos para expresar algo propiamente latinoamericano. Ha de tenerse en cuenta 1) que la cultura criolla (*hispano-americana*) piensa en español aun su propia idiosincrasia; 2) que la cultura española fue más apta para mezclarse con las amerindias que otras culturas europeas no mediterráneas.

⁵ Expresión quechua que significa "Madre Tierra".

⁶ El Documento de Puebla (Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) emplea la categoría "mestizaje cultural" para especificar lo culturalmente propio de América Latina: cf. n. 409; ver también n. 307, 415.

⁷ Las formas derivadas de "sedere" se dan en castellano y portugués (que son los dos idiomas hablados en Iberoamérica). También otras lenguas romances conocen la diferencia entre "ser" y "estar". En portugués "estar" tiene un radio de significación menor que en español; en catalán es aún más reducido, y aún más en italiano y en francés antiguo (cf. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1954, t. II, p. 420 y t. IV, p. 194 s.). Ver también: J.M. Sausso, *Ser y estar. Orígenes de sus funciones en el "Cantar del Mio Cid"*, Publ. de la Univ. de Sevilla, 1977 (con bibl.). Según Kusch "cay" en quechua corresponde a "ser" y "estar", pero tiene el sentido de este último, ya que "cay" es también el pronombre demostrativo (cf. *América Profunda*, p. 96).

⁸ Kusch se refiere muchas veces a Heidegger (sobre todo al primer Heidegger): cf. "El 'estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", en: *II Congreso Nacional de Filosofía - Actas II*, Buenos Aires, 1973, p. 575-579; *América Profunda*, p. 97 ss.; *El pensamiento indígena americano*, Puebla (México), 1970, p. 360 s., etc. No es Kusch el único autor de lengua castellana que descubrió las potencialidades filosóficas o literarias de la diferencia entre "estar" y "ser" o que tradujo el "ser-ahí" y el "ser-en-el-mundo" de Heidegger como "estar-ahí" y "estar-en-el-mundo", pero él ahondó en el tema del "estar" y lo hizo centro de su pensamiento. Xavier Zubiri usa filosóficamente la diferencia entre "estar" y "ser" en: *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, p. 139 ss.

⁹ Nos referimos ante todo al trabajo de Ricoeur: "Parole et symbole", *Revue des Sciences Religieuses* 49 (1973), 142-161.

¹⁰ Al hablar de la mediación de la libertad nos referimos no sólo a una posible auto-mediación, sino también a la mediación de la libertad del otro.

¹¹ Al hablar del "porque" aludimos al fundamento "weil" de Heidegger, en su interpretación de la frase de Angelus Silesius en: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 68 s. Nosotros queremos expresar con ese término el sentido o *lógos* del amor, como lo explicita el "quia" de la frase citada de san Bernardo.

¹² La oposición "noético" y "pneumático" es propia de M. Blondel y de su "trinitarismo unitario". Blondel también habla de una tercera instancia mediadora entre ambos polos (cf. sobre todo *La Pensée II*, París, 1934): tiende a pensarla como el Ser que une y media la acción y el pensamiento (o el pensamiento noético y el neumático); con todo, en su tesis latina sobre Leibniz, habla también de "numen" para designar esa instancia mediadora.

¹³ Cf. S. Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, 1975, p. 175-192.

¹⁴ Obviamente no se trata de una prioridad temporal, sino de una suerte de "prioritas ordinis".

¹⁵ En Ricoeur se nota una evolución en su apreciación de lo religioso. Mientras que antes tendía a oponer fe y religión, en "Manifestation et proclamation" (en: *Le Sacré*, Roma, 1974, 57-76) plantea la mediación entre manifestación de lo sagrado y proclamación del *kérygma*, en el sacramento cristiano. Con todo según nuestra opinión, es posible valorar aún más el momento numinoso y ctónico de la misma comprensión cristiana de la religión. En *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 397, el mismo Ricoeur se contrapone a Heidegger, cuya ontología —a diferencia de la suya propia— "procede de una escucha más atenta a los griegos que a los hebreos, a Nietzsche que a Kierkegaard".

¹⁶ Publicado en San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978. La distinción allí empleada entre Semántica, Sintáctica y Pragmática se inspira en Ch. Morris, *Science, Language and Behaviour*, New York, 1946, pero está reinterpretada de un modo personal.

¹⁷ El mismo Cullen reconoce el paralelismo —en diferencia y convergencia— de su *Fenomenología de la crisis moral* con el silogismo fenomenológico hegeliano (la mediación "estar-nosotros-símbolo" corresponde a la mediación "naturaleza-espiritu-lógica" de la *Fenomenología del espíritu*); asimismo Cullen se plantea la cuestión de buscar lo correspondiente a los otros dos silogismos (enciclopédico y lógico) del final de la *Enciclopedia*. Las expresiones empleadas más abajo: "identidad plural", "identidad ética" e "identidad en la diferencia" son de Cullen, aunque nosotros les damos nuestra propia interpretación. Lo mismo decimos de nuestro uso personal del "estar" con respecto al de Kusch.

¹⁸ Ricoeur habla del "núcleo ético-mítico" de las culturas en su trabajo: "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Histoire et Vérité*, 3. ed., Paris, 1955, p. 286-300.

¹⁹ De la "analogía symboli" habla J.P. Magnine en su obra *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique*, Paris, 1969, oponiéndola a la "analogía entis" tomásica y a la "analogía fidei" barthiana. Nosotros, por el contrario, deseamos plantear su interrelación. De la analogía como "intentio ad assimilationem" hablan Blondel y Ricoeur: cf. *Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 62, donde Ricoeur cita el libro de Blondel *L'Être et les êtres*, Paris, 1935, p. 225 s. Nosotros la interpretamos no sólo como asimilación vital, sino también como comunión ética de personas.

²⁰ El Documento de Puebla n. 448 habla de la capacidad de "síntesis vital" (de diferentes opuestos), propia de la "sapiencia popular católica" implicada en la religiosidad popular latinoamericana, capacidad de conllevar creadoramente "lo divino y lo humano, Cristo y María, espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto". Intentamos pensar especulativamente esa unión en la distinción, vivida por la sabiduría y religiosidad de nuestro pueblo. Cf. mi artículo: "Sabiduría, filosofía e inculturación", *Stromata* 38 (1982), n. 3-4.

²¹ Cf. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 3. ed., La Haye, 1968, p. 51 s.

²² Cf. "Biblical Hermeneutics", p. 144, en: *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975). Ricoeur usa la expresión "translation" para denominar la traducción o trasposición del lenguaje simbólico al especulativo como dos niveles distintos de lenguaje: cf. *ibid.*, p. 35 s., 135.

²³ Algunos elementos para ello podrán encontrarse en los capítulos 6, 7 y 8 de mi libro *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, y en mi artículo "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", *Stromata* 34 (1978), 27-42.

DISCUSION DE LA PONENCIA

HUNERMANN: Quisiera preguntar cómo se compaginan “estar” y sabiduría popular. De alguna manera me resulta claro que en la sabiduría popular “estar” se manifiesta como fenómeno fundamental. Pero quiero preguntar respecto de la articulación. ¿Entra el “lógos” en la sabiduría popular? ¿Se agrega algo?

Tengo la impresión de que en las ponencias del Sr. Cullen y del Sr. Scannone se da una interpretación distinta del fenómeno del “estar” y de su relación con el pensar.

SCANNONE: Cuando hablo del “estar” y lo nombro, ya estoy dando una interpretación de ese fenómeno fundamental al nivel del ser, de la pregunta por el ser. A ese nivel del “lógos” filosófico procuro determinar la articulación de las tres dimensiones, la que se da en la sabiduría popular aunque no de un modo reflexivo y explícito.

HUNERMANN: De tal modo la sabiduría popular es sólo caracterizada negativamente, como “no reflexiva”. ¿Puede convertirse la negación en una negación determinada?

SCANNONE: Digo “no reflexiva” en el sentido de la reflexión filosófica. Pero en la misma sabiduría se da una reflexión prefilosófica. Quisiera caracterizarla de forma positiva, aludiendo a la triple articulación —de la que hablo en la ponencia—, en la que la instancia ética asume el rol mediador entre el “estar” y la sabiduría derivada de esa mediación.

CASPER. Me refiero a la parte de su ponencia en que se distancia de Heidegger. No veo claro hasta qué punto el “estar” va aún más allá del atenerse al “porque”. ¿Acaso usted lo piensa en dirección hacia un expreso agradecimiento?

SCANNONE: Tal era para mí también la cuestión principal, cuando escuché por vez primera a Kusch. Al principio creí que quería significar lo mismo que Heidegger. Mas luego observé que existe una dimensión que se encuentra *antes* de la palabra y del fundamento —incluso entendido como porque—, *antes* que el amor. Esa dimensión puede designarse con el término “estar”.

Una ayuda para entender lo anterior me vino: 1) del pensamiento trinitario, que conoce al Padre que es *antes* de la Palabra y el Amor, aunque se mediatiza enteramente por la Palabra y el Amor; 2) del pensamiento de Ricoeur, quien afirma que en el símbolo se da algo que ni siquiera llega a la palabra metafórica; 3) más allá de lo dicho, en el estar —tal como Kusch lo entiende— se encuentra

algo específicamente religioso, que no puede reducirse a lo lógico ni a lo ético. El simple "que" del Ser de Heidegger podría, empero, interpretarse como a-teico (repárese en que no digo a-teístico).

En cuanto la gratitud presupone una relación ética, el "estar" como una dimensión propia, no se puede identificar con ella.

REITER: ¿Cree usted que el "estar" es la dimensión metafísica fundamental?

SCANNONE: Es una de las dimensiones fundamentales.

REITER: Entonces pregunto: ¿puede siquiera darse algo que no se halle en esa dimensión fundamental del "estar"?

SCANNONE: No.

REITER: Si ese es el caso, se impone la pregunta: ¿de dónde surge propiamente el "pecado original", es decir la realidad de que se cae en el "ser" y se permanece encerrado en él olvidando el "estar"? No puede ser la libertad, porque la misma se fundamenta recién por el "estar". ¿De dónde surge esa diferencia? ¿Se la debe asumir sin más? ¿O se da algo que conduce hasta allí? ¿O —expresado con malicia— juega Dios al teatro consigo mismo, porque se aburría de la eterna autoidentidad?

En relación con la pregunta del Sr. Hünermann quiero volver atrás: en su ensayo de pensamiento ¿no se trata acaso de una forma de hermenéutica que se añade a formas hasta ahora vigentes?

SCANNONE: Por supuesto que se trata de un ensayo de búsqueda de una nueva hermenéutica, cuando procuro interpretar la experiencia de la sabiduría popular.

En lo atinente a la primera pregunta, me remito al libro de Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*. Afirma que a nivel fenomenológico la ética es la dimensión mediadora. Precisamente porque el Nosotros es ético, pone en juego históricamente el trasfondo semántico del "estar". Así surgieron los varios "ethos" de los diversos pueblos, que descuidan quizás el "estar" en su historia. Si se da la ética, por supuesto que la libertad juega entonces un rol.

REITER: Pero hasta que se dé la libertad, esa es precisamente la pregunta.

SCANNONE: La libertad siempre se da¹. Porque el trasfondo del "estar", pues es ambiguo, es desde siempre puesto en juego en la historia por la libertad —la del individuo y la de los pueblos—, ora de un modo justo, ora injusto. Sin ese ponerse-en-juego el "estar" no es interpretado nunca unívocamente en una determinada situación histórica.

REITER: La dificultad de la mediación reside en que al respecto encontramos univocidad en la historia, sólo cuando algo *hic et nunc* es injusto.

SCANNONE: Pero usted sabe que es injusto porque ya conoce qué significa justicia.

REITER: Eso es un viejo *tópos*.

SCANNONE: Sí, pero es cierto. La plena justicia sólo se da escatológicamente.

Pero algo de justicia se da en la historia conforme a la dialéctica del "ya y todavía no".

REITER: ¿No expresa eso más una esperanza, un clamor? En tal sentido la cuestión de si ya se da justicia, se convierte vital y teóricamente en una exigencia: de algún modo debe darse ya la justicia; caso contrario no podría apelarse a ella.

SCANNONE: Tome usted, por ejemplo, el Documento del Episcopado de Latinoamérica en Puebla. Los Obispos hablan de la gran injusticia en Latinoamérica. No obstante expresan que el pueblo creó áreas —quizá no en las grandes estructuras, pero sí en la familia, el barrio, la comunidad, etc.— en que vive la justicia, la solidaridad, la fraternidad. Más allá de eso, en la memoria de los pueblos subsiste el recuerdo de épocas más justas que otras.

SAUTER: Mi pregunta se relaciona con la cuestión de lo ctónico —en lo que el espacio juega un rol preponderante— y con la verdad del paganismo. En alemán existe una formulación un tanto "cargada" (contraindicada), el "espacio vital". En definitiva, condujeron a hacer que la verdad judeo-cristiana derivara en un nuevo paganismo.

SCANNONE: Ese peligro existe siempre. Pero también existe el peligro de olvidar el aspecto ctónico de la trascendencia de Dios. En la metafísica dominante sólo se subrayan el aspecto metafísico y el ético de la trascendencia divina, desdiciendo el carácter ctónico, numinoso, simbólico, hierofánico de la misma.

Ambos peligros se evitan si revalorizamos la tierra, no como ídolo sino como símbolo, porque tomamos en serio la encarnación de Dios, el Sacramento y el símbolo. Por esa razón hablamos de la "tierra" y no meramente de la *physis* o de la "naturaleza" en el sentido moderno.

Si sólo se da el elemento ctónico de la religión, nos situamos en el paganismo. Pero cuando lo ctónico y numinoso son mediados por la fe en la Palabra de Dios y en su amor y su gracia, entonces pueden perfectamente "ser rescatados" en su verdad primigenia. En ese sentido hablo de la verdad del paganismo. Semejante rescate tuvo lugar, a mi juicio, en muchas formas de la religiosidad popular católica ibero-americana, que asumieron en una especie de "mestizaje cultural" el momento ctónico de la religiosidad nativa.

LEVINAS: En la ponencia del Sr. Scannone, conceptos como libertad, justicia, lo ético, etc., son tomados conjuntamente. Querría preguntar si libertad es lo primero en lo ético, y si justicia es lo primero en lo ético. Porque, antes de tener libertad, se debe ser *único*, es decir, tener unicidad. Esa unicidad, empero, no es la que corresponde a cualquier ente, sino en forma peculiar al hombre, en que se da una cierta ruptura del ente. Sólo cuando el hombre es único, puede darse algo así como libertad.

En segundo término, ¿la libertad es el máximo valor? No en el sentido de que la esclavitud fuese el máximo valor, pero se da cierta dependencia según la cual yo no soy ni libre ni esclavo.

En tercer lugar, ¿es (la) justicia el principio? No creo que todo comience con la justicia. Todo comienza con la disimetría entre yo y el otro. Justicia es esa disimetría. ¿No se da una dependencia que no es esclavitud de uno bajo el otro? En ese sentido, éstos me parecen conceptos derivados.

SCANNONE: Quizás no lo crea, Sr. Levinas, pero cuando Cullen y yo hablamos

de lo ético, nos hallamos bajo el influjo del pensamiento que usted sustenta. Por lo que a mí respecta, la lectura de *Totalité et Infini* fue decisiva para remarcar lo ético en mi pensamiento, muy en especial el cara-a-cara como una relación asimétrica, según la cual el otro se encuentra por encima y yo más abajo. Por cierto que dicha relación debe experimentarse éticamente, no ser exclusivamente presentada objetivamente como desde fuera. Más allá de lo dicho, mi propósito consiste en que el "Nosotros" sea pensado desde la experiencia ética del cara-a-cara y desde la disimetría y trascendencia éticas.

De lo que vengo expresando surge claro que la libertad y la justicia objetiva vienen después. En el principio se halla la interpelación ética. La libertad es respuesta.

Cuando al final de mi ponencia hablo sobre la analogía, digo que la *affirmatio*, la *negatio* y la *eminentia* deben pensarse también desde la ética y en relación con ella. Dado que logro mi mismidad ética (el momento afirmativo, es decir, la afirmación ética de mi libertad; incluso podría hablarse de mi *unicidad*) desde el otro, en la relación del cara-a-cara con el otro. Pero la alteridad del otro no constituye una negación en el sentido dialéctico, sino que debe entenderse éticamente, "alterativamente" (y en tal sentido positivamente) como una negación "alterativa". Porque presupone la *eminentia* (o sea, la trascendencia ética y la disimetría del otro, y finalmente del absolutamente Otro).

LEVINAS: ¿Cómo se llega desde esa primera responsabilidad por el otro, a la justicia? Existe un camino. Usted habló de *Totalité et infini*. Yo me refiero ahora a *Autrement qu'être*.

Si en el mundo sólo estuviéramos de a dos, no existiría justicia, aunque quedaría comprometido con el otro. Pero en realidad somos tres y más. Entonces surge la pregunta sobre *quién* es el otro; entonces debo elegir los otros. Debo mirarlos y cotejarlos mediante puntos de comparación. Aquí comienza algo que no sólo puede llamarse justicia, sino pensar. Aquí surge el pensamiento desde lo ético.

De tal modo no sólo llegamos a la justicia, sino a la institución. Es de gran importancia saber si la justicia es una delimitación del *agape*, o del "hombre lobo del hombre". Existe una enorme diferencia entre esos dos conceptos de justicia. Pero lo que justifica la justicia, es el originario estar-a-disposición-del-otro.

Libertad no proviene de que el otro me da libertad; lo que el otro me da es mi unicidad. Porque yo soy el único que debe responder por el otro. Si pienso que alguien toma mi sitio para ser responsable por el otro, automáticamente cesa la responsabilidad, lo ético. En ese sentido es fundamental tener en cuenta la unicidad, previamente a hablar de libertad.

SCANNONE: Yo diría que el otro (y en última instancia, el Otro: Dios) me libera para la libertad mediante la interpelación ética.

ULRICH: Quisiera hacer una pequeña observación sobre lo que el Sr. Scannone dijo respecto de la tierra y el Sr. Levinas sobre la dependencia en relación con el otro. Desde luego que uno no debe representarse la obediencia personal de la libertad ligada por la responsabilidad, ni la "necesidad" personal de su "unicité" en la imagen de la "tierra" (materia: mater), así como tampoco confundir la receptividad personal de la libertad con la determinabilidad objetivo-material (potencialidad impersonal). Pero ¿no es la tierra de la que aquí hablamos, en su cualidad ontológica —es decir, como fundamento receptivo de la libertad que se funda en sí corporalmente y de ese modo irrumpe más allá de sí (la cual está da-

da a sí en la medida de su inalienable responsabilidad por el otro, es decir, que se inicia desde un haberlo-recibido inmemorial—, no es esa tierra esencialmente transparente a la dependencia, no es indigencia ontológica, límite (con su más allá del límite), existencia exteriorizada hacia el otro, apertura a la comunión de formas de vida, un estar-expuesto sin protección, vulnerabilidad, existencia fragmentaria? Pienso que es lícito no separar “tierra” y “ethos”, supuesto que se respeta la irreductible diferencia de la analogía en ambas dimensiones. En la dimensión de la “tierra” (incluso más allá de toda indigencia material) se expresa mi dependencia hacia el otro (que como sujeto ético no debe ser des-corporizado). La libertad es recibida “terrenamente” en su unicidad; ella se funda en el hecho de ser recibida materialmente; estoy enraizado en la tierra, recibido y soportado por ella. El ex-sistir (en el sentido de Kierkegaard, que de ese modo aludía a ningún tipo de auto-trascendencia del yo) se da gracias al introducirse, al descender en la profundidad material de la existencia. Sólo por la humillación en esa kénosis del estar-debajo (bíblicamente: hypo-mené como forma fundamental de la paciencia y la esperanza) puede la libertad erigirse, llegar a ser peculiarmente (einzig-artig) como sí misma: llegar a realizarse (zu-stande) en la autonomía (Selbst-Stand) personal de la responsabilidad. En ese sentido descenso y ascenso se corresponden mutuamente, más allá de mediaciones dialécticas. Si no se vive esa unidad viviente en la diferencia, la atadura a la tierra se corrompe en bajeza ideológica y la trascendencia de la libertad en la altivez (Hoch-fahrt) híbrida de una subjetividad que desvaría en una falsa infinitud.

Opino que se da una analogía concreta entre la dependencia obediente respecto al “otro” —al que sirvo porque se me anticipa (zuvorkommen) desde siempre como futuro (Zu-kunft) personal de la libertad indisponible—, y la anticipación ligante debida a la recepción material de la libertad en su “hypo-keimenon” material. Por tanto lo ético deberá ser descubierto en la dimensión de la “tierra”, precisamente si quiere conservar su exigencia primigenia. Sólo mediante la exteriorización de la tierra, es decir, mediante la obediencia de la limitación de su ser como don, se da la “unicidad” de la libertad, y gracias a la misma, el nosotros de la comunión personal. De otro modo la tierra se aísla contra la presencia de la libertad y se convierte en el Moloch de una “ideología de la sangre y el suelo”, mientras por otra parte el sentido concreto de la libertad se disuelve en conceptualidad abstracta, que como “virilidad” sin fuerza recubre al “fundamento femenino primordial”.

La dimensión de lo terreno, lo ctónico y la libertad ligada y servidora (que libremente se deja ligar y conducir, como Jesús) se dan gracias al ser como amor —que está más allá de la esencia—, que no busca lo suyo. Ese ser como amor se descubre en el “estar”. No significa la existencia en el sentido del “lo hay” (es-gibt), como rígido mantenerse firme de la cosa material como facticidad y esencialidad inmutable (en el orden material: esfera ctónica absolutizada; en el reflexivo: conceptualidad abstracta), sino que “estar” significa existencia en el sentido originario de la presencia personal del “habitar” (en griego: êthos con êta). Habitando la libertad se da el espacio de su estadia en el mundo (Welt-auf-enthalt), gracias a la “unicidad” de su temporización. Se lo da en cuanto es recibida, es decir, contenida (ent-halten), como es sostenida (gehalten) y soportada en su hypóstasis (subsistencia; cf. sub-stans: lo que está debajo) material y terrena. Ese instalarse (acto) dentro del estar-sustentado (Ent-halten-sein) de la existencia, no acontece originariamente de modo lineal y transitivo (“yo” “me” instalo), sino en una forma in-intencionada e intransitiva, es decir que, sólo en cuanto estoy ahí en la unicidad de mí mismo, soy introducido como único en la corporalidad de mi estar-en-el-mundo terreno. El acto de instalarse no es una mera

posición, sino que el poner-se (sich-setzen; "Setzling": brote, semilla, que muere en la tierra y así vive y resucita para el fruto) supone un ser-portado (Getragen-sein). El brote vive de lo que "mater"-ialmente lo sustenta como lo (el) otro (ambos se unen inconfusa e indivisamente). En el estar se revela la unidad en la diferencia: el acto de instalarse, de la autorrealización personal, desde la "unicidad" del ser-donado-a-sí, es decir, del ser-portado por otro que sí mismo.

Hacerse y abandonarse, producir y ser-donado van inseparablemente unidos. Así es como la libertad nace de la dependencia servidora del otro, su autonomía vive de la obediencia. La libertad irrumpe "ahí" concretamente y se hace presente a través de la kénosis de su ser-corporal, sin que sea lícito confundir el presente personal con el estar-a-la-mano objetivo (ser). Si el descenso en la "tierra" portadora no acontece en la obediencia del servicio, si el hombre intenta degradar a la "tierra" como momento de su autopoiesis, si no se abandona (hacia arriba y hacia abajo), entonces el autoinstalarse material se pervierte en rebelión contra el origen y la tierra se vuelve el campo de batalla de la muerte de Dios y de la inhumanidad.

LEVINAS: Sólo quisiera citar una frase de Pascal: "Mi lugar en el sol, fuente de toda usurpación".

OLIVETTI: En cuanto puedo recordar, hablaba usted, Sr. Scannone, en un diálogo conmigo en Buenos Aires, sobre el *Ethos* con *êta* y con *épsilon*.

SCANNONE: Sí. Porque existen dos tipos diferentes de dependencia, como dijo el Sr. Ulrich. En mi ponencia hablo de ambas no sólo cuando trato lo ético, sino también lo religioso. Porque en lo religioso distingo el aspecto ctónico y el escatológico. En lo que respecta al *Ethos*, también lo tomo en ambos sentidos, escrito con *êtha* (*êthos* como morada espiritual, aproximadamente en el sentido de la "Sittlichkeit", si, con Hegel, la diferenciamos de la "moralidad") y con *épsilon*² (en el sentido de lo ético-escatológico en la línea de Levinas). Ambos sentidos del *Ethos* corresponden respectivamente al aspecto ctónico y al escatológico de lo religioso.

Pero ambas dependencias son diversas. Una es la básica (tragende), la que precede; la otra es precisamente ética en el sentido de la relación ética hacia el otro, de la que habla Levinas.

No entiendo por qué el Sr. Levinas acaba de decir que la tierra es la fuente de la usurpación.

LEVINAS: El término es de Pascal. La razón está en que la tierra constituye la primera posesión. Es, pues, aquello que acaso no se puede dar. En ese no-poderar radica la "usurpación". Porque debe preguntarse al ser, al *conatus essendi*, si es que tiene razón, si en mi ser, en mi *conatus essendi* acaso no mato. *Esas* son las cuestiones éticas. *En eso* consiste el ser hombre. Creo que en "estar" —si entendí bien— existe una cierta buena conciencia en el ser.

SCANNONE: El "estar" es ambiguo (zweideutig), porque es preético (en el sentido de la ética con *épsilon*). "Estar" significa enraizamiento, pertenencia (appartenance). Porque existe una pertenencia que se halla *antes* de toda distanciamiento, incluso *antes* de la distancia en la que consiste la cuestión metafísica por el ser, así como también aun *antes* de la distancia que surge por el cuestionamiento ético por el otro (o por la Palabra de Dios). El "estar" es pues ambiguo antes de que la existencia ética lo cuestione y ponga en juego. Mas ello no significa que

necesariamente deba conducir a la violencia. Por tal motivo la instancia ética es necesaria para mediar el "estar".

LEVINAS: Por supuesto que se debe pertenecer a alguna parte para pensar y ser hombre. Pero el ser-hombre consiste precisamente en que eso natural, eso lo más natural viene a cuenta y es cuestionado en el encuentro con el otro.

SCANNONE: Sí, es cuestionado. Entonces tiene lugar el discernimiento de espíritus.

LEVINAS: Quizás uno puede ser cuestionado y luego salirse de la cuestión. Lo que subsiste del ser-cuestionado, es lo ético, lo religioso.

MULLER: Encuentro en la descripción del "ser" y del "estar" hecha por el Sr. Scannone, una misión para el pensar. Porque en la trabazón conjunta "ser-estar" veo una situación histórica mundial (weltgeschichtliche), un sector determinado de problemas, que Heidegger describió con los términos "Gestell" y "Ereignis". Es que el "estar" no sólo es confrontado con el "ser", sino que es amenazado por el "ser". Puesto que la racionalidad moderna —no obstante lo mucho de positivo que aportó— esgrime la superlativa pretensión de reemplazar a todas las otras formas de racionalidad.

La pregunta es: ¿de dónde procede esa monstruosa dinámica, que penetra no sólo el pensamiento, sino que se mueve en estructuras prácticas de índole técnica y económica y avanza hasta problemas tan específicos como los ecológicos, por ejemplo? ¿Cómo debe concebirse esa dinámica?

SCANNONE: Conuerdo con Heidegger en la amenaza de la moderna racionalidad. Como él, creo que esa pretensión dinámica surgió de la "voluntad de poder". Pero en todo caso "ser-estar" y "Gestell-Ereignis" no son lo mismo.

Creo que el pueblo latinoamericano ha opuesto a menudo, con su sabiduría, resistencia al "Gestell", a la dinámica recién mencionada. Pero en las actuales circunstancias la oposición cultural es insuficiente. Por ello nuestro grupo no sólo quiere revalorizar la sabiduría del pueblo, sino también repensar la racionalidad e incluso la ciencia y la técnica desde esa sabiduría. Si bien la sabiduría popular no es el criterio último, en América Latina tratase de una sabiduría plasmada no sólo por valores humanos, sino también por valores cristianos. En ello consiste para nosotros, a mi parecer, el desafío histórico y la posibilidad de asumir los elementos positivos de la moderna racionalidad, desde nuestro propio "estar" y para la realización de la justicia.

KIENZLER: Quisiera volver de nuevo a la cuestión de la mediación ética. El problema, en mi opinión, reside en la diferenciación de las estructuras éticas. Sólo cuando las mismas están diferenciadas, arribamos a un concepto aceptable de algo así como "Nosotros". Usted afirma una identidad plural en dicho "Nosotros", es decir, una identidad que deja libres la pluralidad de las estructuras éticas y a un tiempo las hace visibles en un todo. Más allá de eso, procura enraizar tales dimensiones éticas en la tierra. Surge entonces la pregunta: ¿hasta dónde es posible destacar o hacer visible lo "específicamente ético" desde ese enraizamiento y fundamentación? ¿Cómo pueden clarificarse la unicidad, la alteridad, la trascendencia del otro desde ese origen, desde ese espacio vital (Lebensraum) de la tierra? La cuestión es si dicha trascendencia ética queda y no debe quedar, de algún modo y en algún lugar, sin origen (ursprungslos) y sin fundamento

(gründungslos). ¿No es propio del hombre, que debe cuestionar esa pertenencia y relación (Verwiesenheit), que debe tomar posición —hecho que no se puede deducir y fundamentar— y que sólo entonces debe reconocerlas y aceptarlas?

SCANNONE: ¡De ningún modo quiero deducir o fundamentar lo “propiamente” ético ni de la tierra ni del “estar”! Por el contrario, creo que la instancia ética viene de afuera, de la “exteriorité”. Precisamente así es cuestionado el trasfondo preético y puesto en juego, como lo aclaré ya. Por esa razón el punto de partida, a nivel fenomenológico, no es simplemente el “estar”, sino el “nosotros estamos”, es decir, desde un comienzo la dimensión “estar” se encuentra junto con la dimensión ética del “Nosotros”.

KIENZLER: Esto cambia algo en la representación de mi concepto, respecto de cómo lo había entendido.

SCANNONE: Yo distingo los niveles de la consideración. Fenomenológicamente el centro mediador lo asume la dimensión ética, el Nosotros, que debe traer al juego éticamente al “estar” en la historia y que de ese modo llega a la sabiduría. Considerado especulativamente, en mi opinión asume el centro la propia sabiduría, que media y comunica el “estar” y la instancia ética entre sí. Así formulé las cosas en mi ponencia. Fenomenológicamente me refiero al libro de Cullen, cuyo punto de partida no es mero “estar”, sino un “nosotros estamos en la tierra”.

KIENZLER: Así es, posiblemente, cómo el punto de partida del Sr. Levinas es el correcto, es decir que todo se fundamenta en la experiencia de la alteridad. Entonces la pregunta subsiste: ¿Por qué dicha experiencia es a la vez pertenencia, por qué experimento en ello —pero sólo después de la trascendencia— mi pertenencia y mi acogida?

SCANNONE: La experiencia ética constituye el centro por tal motivo, porque descubre que el “estar” estaba ya antes de lo ético, y porque otorga la posibilidad de la sabiduría, que sin la instancia ética no sería sabiduría. Por tal razón afirmo que lo ético asume el rol de mediación.

KIENZLER: Y ese *antes* es, por así decir, un *antes* lógico.

SCANNONE: No cronológicamente. Pero uno ya se encuentra allí cuando es interpelado éticamente.

ULRICH: ¿No regresa aquí Hegel? Conforme con la *Enciclopedia*: “Naturaleza, Lógica, Espíritu”. “Naturaleza” corresponde a “estar”; “Lógica”, a sabiduría; “Espíritu”, a ética. ¡Atención! Todo es nuevamente trillado a través de las mediaciones de la dialéctica.

SCANNONE: ¡Pero la mediación debe pensarse de un modo enteramente distinto que en Hegel!

ULRICH: ¿Pero, cómo? Tal era precisamente la pregunta del Sr. Kienzler.

SCANNONE: Es pensada de modo distinto a Hegel, porque aquí juega un rol decisivo la instancia “propiamente” ética. De ahí surge —distintamente que en

Hegel— el respeto (ético-metafísico) de las diferencias, es decir no sólo el respeto de la alteridad del éticamente otro (autrui), de la trascendencia de Dios, de la gratuidad, etc., sino también de la mismidad del mismo (con Levinas se podría hablar de mi unicidad y responsabilidad).

KIENZLER: ¿Qué es entonces lo preético?

SCANNONE: Es el trasfondo semántico, el universo de los símbolos en que me encuentro en cierta cultura, una historia, una tierra.

OLIVETTI: Creo que nos hallamos en el punto central de la ponencia. Ahora tenemos la posibilidad de resumir el conjunto desde otras perspectivas y de tal modo volver sobre las preguntas formuladas.

CASPER: Quiero hacer dos observaciones marginales. Una se refiere a la tierra y a lo materno de Dios. En Isaías leemos: "aunque una madre se olvidase de su hijo, yo no me olvidaré de ti". Es decir, lo materno de Dios es en sí mismo una categoría ética: la fidelidad, o, como se expresaba Ulrich, la del ser acogido (Gehaltensein). Entonces la tierra no es un aspecto de Dios, sino creación, y la creación es acogida, donación con lo que agradecemos. La equiparación Tierra —lo ctónico— como la dimensión materna de Dios, puede encontrarse con frecuencia en las historias de las religiones (por ejemplo en Eliade). Creo que dicha equiparación, frente a la Biblia, constituye un enorme equívoco y conduce al error; es un desvío falso (Weichenumstellung), pues lo materno de Dios es un aspecto de su fidelidad.

Segunda observación marginal: Me llamó la atención que la ponencia del Sr. Scannone, al menos en un punto, queda apresada en el esquema neoescolástico, cuando pone la religión en primer término. Religión —en la significación que allí se introduce— es una abstracción que debemos agradecer a la "Ilustración". "Religio" es en Santo Tomás una virtud y ni siquiera la más importante. Fe, Esperanza y Caridad lo son mucho más. La valoración que la ponencia concede a la religión como horizonte trascendental, surgió, si se lo observa metodológicamente, de la apologetica moderna, que se tornó obsoleta en todo su punto de partida. A ello contribuyeron, seguramente, la fenomenología y Heidegger. El Sr. Scannone se refiere con énfasis al punto de partida del Sr. Levinas. Si se parte del mismo, se debería tener el valor de prescindir del horizonte general "Religión" en un sentido aproximado al del siglo XVIII.

SCANNONE: Primero respondo a la primera cuestión. Yo no me refiero a lo maternal de Dios, que en la Sagrada Escritura se expresa como fidelidad, sino a la pertenencia o la seguridad (Bergung) que, de algún modo, se da con anterioridad a la dimensión ética. Subrayo el momento ético de lo religioso, y en ese aspecto mucho debo agradecer al pensamiento de Levinas. Pienso, no obstante, que tampoco debemos pasar por alto ese momento numinoso de la religión. En tal sentido no tomo "Religión" como una abstracción —como presupone su segunda pregunta—, sino que me remito a la experiencia del pueblo latinoamericano, de que la religión no es reductible (o retrotraible, rückführbar) a otras dimensiones, ni siquiera a la ética.

CASPER: ¿Se me permite presentar con vigor en contra la anti-tesis? La pertenencia misma es una categoría ética. ¿A quién pertenezco y qué significa para mí pertenencia? Amor, en el que estoy sustentado. Pero si esto es el fenómeno fun-

damental, lo primero dado, entonces no es algo neutro o indeterminado: yo me experimento cobijado, sustentado. Aportaría mayor esclarecimiento, si esa fenomenalidad de "pertenencia" fuese investigada en sí misma y no se la dejase estar simplemente como un numinoso neutro.

SCANNONE: Si se toma en concreto la inter-relación de las dimensiones, concuerdo con usted, porque el amor, como una dimensión ética, debe empapar y mediar la dimensión numinosa. Para nosotros, cristianos, es un supuesto, pues creemos en Dios, que nos ama. No obstante insisto en que lo religioso —como ocurre en otras religiones que no creen en nuestro Dios— no es reducible a lo ético, aunque concedo que la auténtica religiosidad debe estar por entero informada por el amor, o por lo menos por la actitud ética.

CASPER: Tal como usted usa el término, "Religión" es una abstracción, un abstracto. Lo que procuro decir es que se deberían realizar investigaciones sobre la historia de las religiones, para compulsar de nuevo lo que ocurre en las diversas religiones concretas.

SCANNONE: Pienso de modo especial en las religiones indoamericanas, en las que tiene gran importancia la dimensión de lo sagrado, numinoso y ctónico y que no es reducible a lo ético. El Sr. Martín afirmará seguramente algo similar en su exposición de esta tarde sobre el culto andino tributado a la "Difunta Correa".

PEPERZAK: En nuestra discusión, vocablos como "tierra", "estar", "nosotros", "lo religioso", "la sabiduría del pueblo" continúan siendo ambiguos, lo que encuentro sumamente peligroso.

Tomemos, por ejemplo, la tierra. Cuando el Papa la besa en sus viajes, tiene determinado sentido. Si un espíritu dionisiaco la besase, seguramente el hecho tendría un sentido muy diverso. La tierra es, propiamente, una incógnita que se puede interpretar de diversos modos.

En cuanto a "sabiduría popular", si de ella se hace un "locus theologicus", existe el peligro de que no podamos distinguir suficientemente lo que de violento se esconde en esa sabiduría. "Estar" es también ambiguo, porque puede significar "permanecer en un sitio", acepción en que —como dijo el Sr. Levinas— puede hallarse en germen la violencia. Pero si usted luego dice: se trata no del "estar", sino del "nosotros" puede tener por lo menos tres significados. Puede querer decir nosotros dos que tenemos una relación mutua. También puede significar nosotros dos y nuestro huésped o nuestros huéspedes. Y en tercer término, puede tomarse en el sentido de una hipóstasis, es decir, de un sujeto de la Historia, una unidad de la que nosotros apenas somos momentos. Es muy difícil pretender unir los tres conceptos en uno. Y es sumamente peligroso aplicar el término "nosotros", si no se indica con precisión en qué sentido pensamos la unidad, si es que realmente se la puede pensar.

SCANNONE: Ya dije expresamente que el "estar" es ambiguo. Porque puede significar lo que en el símbolo no se hace palabra. Los símbolos, empero —como en el caso "Tierra"— no son plurisignificantes por pobreza, sino por riqueza. Por tal motivo es necesario traer éticamente al juego los símbolos de un pueblo, de una cultura. Cuando se da esa instancia ética, se arriba a una diferenciación ética, a un discernimiento de los espíritus. Al respecto me remito a mi propia tradición, es decir, al "discernimiento" de Ignacio de Loyola.

Cuando se arriba a él, se llega a una interpretación unívoca en el contexto. Esta interpretación es unívoca en un contexto histórico, cultural y ético determinado, pero no para siempre y en todas partes. En tal sentido "estar" y "tierra" son plurisignificativos y requieren interpretación. Esta se da —como una instancia lógica: Significación, Juicio del discernimiento, Sabiduría— por mediación de la instancia ética entre dicha interpretación y los símbolos. Puesto que lo ético, por ser absoluto y reclamar absolutamente, no admite ya equívocos. De tal modo el imperativo ético absoluto deviene en un "discernimiento" concreto y rico en contenido.

Por otra parte, quiero puntualizar que no designé a la sabiduría del pueblo como "locus theologicus".

PEPERZAK: Es cierto; ayer lo dijo el Sr. Mareque. Usted habló de "criterio", lo que también es ambiguo y a su vez reclama un "criterio" para establecer qué es realmente *sabio*. Mi objeción consiste en lo siguiente: o bien usted ya estableció lo que es ético, justo, sabio en la sabiduría del pueblo, o usa "sabiduría" simplemente en un sentido cultural. En el primer caso es *usted*, no el pueblo, quien determina lo que es sabio.

SCANNONE: No creo que la "Sabiduría del Pueblo" sea un "locus theologicus". Cuando mucho podría decirse que la sabiduría del pueblo creyente (como tal) es un locus theologicus. También asenté que la "sabiduría popular" no es el criterio último, pues en el sentido histórico-cultural debe remitirse a un último criterio: el ético. Por tal motivo hablaba de una mediación ética y del *discernimiento* ético.

PEPERZAK: Tomemos un ejemplo: el pueblo posee un sentimiento de justicia, pero a la vez celebra un sacrificio libacional por las cosechas. Y se justifica con la siguiente razón: el sacrificio libacional podemos ofrecerlo dentro de un contexto ético. Mas podría suceder que el pueblo no ofrezca el sacrificio a un dios, sino a las fuerzas de la naturaleza. Usted arguirá: deberemos hacer comprender al pueblo que le es posible ofrecer el sacrificio, pero en relación con la fe en el verdadero Dios, con el agradecimiento y la actitud ética. ¿Qué es, por lo tanto, lo que aprendió del pueblo? Usted ya conocía lo que era bueno. Usted, simplemente, asume nuevos símbolos, y aún no se percibe lo que estos símbolos encierran de ulterior sabiduría.

SCANNONE: La instancia ética se encuentra también en el pueblo mismo. En el interior del "Nosotros" se da ya la trascendencia ética, la exigencia ética y la posibilidad de ulterior discernimiento. Afirma usted que yo sabía lo que era bueno. Pero yo mismo experimento la exigencia y la trascendencia ética en el interior del "Nosotros" —cuando el "Nosotros" es experimentado y no sólo presentado desde fuera—.

Me gustaría agregar algo sobre el "Nosotros". Cuando nuestro grupo habla del nosotros ético-religioso, no lo asume como una especie de hipóstasis. Diría que ni como substancia, ni (presentado desde fuera) como sujeto. Porque el comienzo de la reflexión acerca del nosotros proviene de la ya mencionada experiencia ética del "cara a cara". Pero tal experiencia ética de la exigencia ética del otro y de la responsabilidad a su respecto, no concluye en un aislarse de "a dos" —pues siempre se halla presente la trascendencia de Dios—. Por tal motivo, dicha experiencia siempre incluye al "EL", es decir al "EL" con mayúscula (Dios) y al "él" —y los múltiples "él"— con minúscula. Así, pues, esa experiencia del "cara a ca-

ra" está siempre abierta a la dimensión del tercero, a la co-humanidad (Mitschlichkeit). De tal modo, en la familia, por ejemplo, se da no sólo el yo y el tú, sino también el él; no sólo varón y mujer, sino también niño y niños. Mediante ese camino procuro experimentar éticamente y reflexionar desde dicha experiencia el "nosotros", que se constituye con yo, tú, él y otros él. Busco, pues, comprender la experiencia ética del nosotros no sólo desde la relación yo-tú, sino de un modo que quede abierto al él, al tercero, a la co-humanidad de los prójimos (en dimensión plural) y, en tal sentido, abierta a lo ético-político.

CULLEN: Una pregunta aclaratoria, señor Peperzak: ¿por qué le tiene tanto temor a la ambigüedad? Yo más bien sentiría miedo a la univocidad. En ello radica el problema.

PEPERZAK: La univocidad puede ser muy buena o muy mala, porque existe también en ella un equívoco violento. ¿Por qué temo a la ambigüedad? Porque cuando entre nosotros se dice "pueblo", se piensa en el "sentimiento popular", en el "sano sentimiento popular"... ;y entonces inexcusablemente se piensa en Hitler!

CULLEN: Pero también se puede pensar en el amor, en la justicia...

PEPERZAK: También el amor es ambiguo.

SCANNONE: Todo es ambiguo.

PEPERZAK: Ciertamente y en ello radica nuestro problema. Me parece que todos afirmamos que el encuentro ético, que lo "propriadamente" ético es un criterio. Hasta el presente no hemos encontrado otro criterio.

SCANNONE: Si usted acepta realmente la instancia ética como absoluta, como criterio, ¿por qué le teme tanto a la otra instancia, la numinosa, dado que ésta puede y debe ser juzgada por la instancia ética?

PEPERZAK: Posiblemente yo esté aceptando menos de lo que aceptaría en otra circunstancia, pues ahora planteo preguntas para la discusión, cosa de comprender mejor la cuestión. Como católico suscribo el valor de la comprensión de los símbolos, de los Sacramentos, del sentimiento simbólico, de la tierra, etc. Más allá de eso, no dije que el criterio ético del "cara a cara" sea el *único* criterio. También admitiría que lo religioso, en el sentido de la gratitud, no es por entero reducible a la relación ética. Pero cuando se dice "lo numinoso", se habla de modo ambiguo. Porque, o bien se acepta, junto con lo ético, una inmediata sensación de lo inquietante y mágico —lo que constituiría una forma de magia—, o bien se habla desde una perspectiva ética o acaso también desde otra no-mágica. En mi concepto ese numinoso —no me agrada el término— consiste en el hecho de que junto a lo ético tenemos también una inmediata revelación de Dios (por ejemplo, la maternidad de Dios), que nos invita a la gratitud.

CASPER: El único *criterium distinguens* en relación a la ética interhumana, nombrada hasta ahora para lo numinoso, es el de la gratitud. Más no quiero decir.

OLIVETTI: Cuando, en Buenos Aires, estuve con el grupo argentino, tuve la im-

presión de que en el interior de los argentinos se da una dialéctica íntima. Por eso sería provechoso que de la discusión participaran los restantes colegas argentinos.

CULLEN: Para mí lo numinoso no es pre-ético. Es ético en primera potencia, es decir, en un doble sentido: bueno y malo. A ello se suma una segunda potencia: la mediación ética, la justicia, etc. Vale decir que no es amoral: en lo numinoso existe una dimensión ética, aunque ambigua.

SCANNONE: Estoy de acuerdo.

LAFFOUCRIERE: "Mi lugar en el sol, fuente de toda usurpación". Ese pensamiento de Pascal me evoca otro: "No admiro una virtud si no diviso la virtud opuesta y el entre-los-dos". Pues si sólo soy ahorrativo, ello me conduce a la estrechez y la parsimonia. Debo también ser pródigo cuando es necesario serlo. Ese sentido de los contrarios complementarios —porque soy ahorrativo es que puedo ser pródigo— me introduce en el meollo de la contradicción originaria de la naturaleza humana: ser-en-el-mundo/no-ser-del-mundo.

El entrecruce de caminos en que nos hallamos, ese cruzamiento que nos ancla es, sin duda, el del pensamiento y lo religioso. Me parece que estamos en el momento en que, retomando de una manera distinta el problema "prote phisosophia" y "metaphysica", volvemos a cuestionarnos lo que tradicionalmente ha sido denominado "razón y "fe".

Por supuesto, no se trata de las relaciones con la "theologia naturalis", sino de poner en limpio la "onto-teología", el modo en que "Dios entró en la filosofía". No se progresa sino a través de distinciones nuevas. ¿Qué nueva distinción surge lentamente en el transcurso de la "historia del ser" que fue la metafísica?

No voy a evocar sino una etapa que considero importante para salir de la confusión creada por la unilateralidad del pensamiento eleata. "El ser es, el no-ser no es", afirma Parménides. Se trataba de una interpretación. Al lado de la diferencia metafísica —así afirmada— existía otra, en la que nos detenemos en la actualidad: "el ente entre el ser y la nada", la diferencia ontológica.

Kant es una etapa importante en nuestra actual toma de conciencia. Restableciendo la presencia del ente, frente al racionalismo de Leibniz, Kant busca hacer, sin embargo, "lo que Leibniz hizo, aunque de otro modo" (cf. el fin de la respuesta a Eberhard). Haciendo aparecer la "forma del sentido", preguntándose por "el Grund", el *fundamento* de la relación de lo que llamamos representación en nosotros, con el objeto (carta a Marcus Herz, de febrero de 1772), Kant abre una puerta que, desgraciadamente, el idealismo alemán —por lo menos Fichte y Hegel— luego de él cerrarían.

Ese *Grund* (fundamento) no es un *Ugrund* (protofundamento): no se nos revela sino cada vez —no está prefabricado, sino que es a la medida—; es a nuestra medida, cuando en la libertad de nuestra decisión, nos reconocemos "mensurados, mensurantes". Se trata de la definición medieval; pero la "analogía entis" no es suficiente para pensar el "a la vez" del *Wesen* (el ser) y el "ser verdadero" que se da cada vez para cada uno de nosotros. Ni la ana-léctica ni la dialéctica nos permiten alcanzar el movimiento que nos sostiene y sostiene al mundo. El hombre es la brecha en el "a la vez" que ningún tercer hombre puede sobrevo-lar, es una positividad entre dos negatividades opuestas.

Se halla en juego la "subjetividad" tradicional. Es a partir del cuestionamiento de la lógica tradicional como nos pondremos en marcha hacia la inmediatez

mediadora que debemos descubrir. Se trata, después de Kant, de la "apertura" realizada por Husserl en las "Investigaciones Lógicas", la aparición de dos líneas en lógica: la ontológica y la morfológica. De tal modo nos hallamos hoy en medio de ese debate que es el más real y profundo.

HUNERMANN: En la lectura de la ponencia del Sr. Scannone, a menudo pensé menos en Heidegger que en Schelling, en cuanto que la dimensión del "estar" se me antojó muy relacionable con abismo, materia, etc., de Schelling. Ello me sirvió de ayuda para aproximarme al conjunto.

Yo soy dogmático. Querría hacer un aporte teológico. La segunda parte se titula "Mediación Simbólica" y acentúa precisamente la prioridad de la misma. Al respecto tengo dudas, que voy a articular de la siguiente forma.

Todo el proyecto del grupo argentino se contrapone en cierto sentido con el pensamiento técnico de nuestros días. Quiero decir que el mundo moderno, tomado en su base, creció desde los presupuestos de la Edad Media. Al comienzo de la alta Edad Media, se encuentra la definición trinitaria del Lateranense IV. Se produce una importante determinación respecto de los ataques de Pedro Lombardo y en atención a la Iglesia Oriental. Allí se dice: El Padre comunica todo su ser, sin disminución, total y enteramente al Hijo, lo mismo que toda su subsistencia (*Selbständigkeit*). Y porque el Padre se comunica al Hijo sin disminución alguna, surge el Espíritu del Padre y del Hijo, sin menoscabo alguno para la dignidad del Padre. Creo que en esa formulación en lenguaje teológico se expresa algo fundamental: que Dios, precisamente, es total e irrestricta comunicación y en ello radica la subsistencia (*Eigenständigkeit*) de las Personas. El desarrollo moderno, incluso el filosófico, es inconcebible sin ese fundamento teológico.

De aquí surge mi cuestionamiento. Si concedemos esa prioridad a la sabiduría popular, a la mediación simbólica, en términos teológicos, ¿no se parte de un Padre que en la mediación tanto se apega a sí mismo, que nunca se pronunció en la Palabra? De modo que aquí la Palabra y el Espíritu —la dimensión ética— nunca constituyen la plena comunicación del Padre en la autonomía del Logos y del Pneuma. Con más énfasis se me planteó la cuestión respecto de la exposición del Sr. Cullen.

Concedo con gusto que en nuestro desarrollo europeo fue sumamente agudo el peligro de que el *Logos* se desprendiera y acabara en autonomía (diferenciado y autónomo). La pregunta, en consecuencia, es: ¿se puede hacer frente a ello echando mano de ese modo a la mediación simbólica y la sabiduría popular; o se debe encarar el peligro de manera que, mediante un empeño máximo, se traiga al juego la reflexión y el pensamiento? Tales me parecen ser preguntas importantes, también en relación con el desarrollo cultural y político de Latinoamérica. Esas cosas traen sus consecuencias.

SCANNONE: En lo que respecta a Shelling, lo conozco muy poco. Sin embargo, tengo la impresión de que podría ayudarnos a comprender mejor el "estar".

En relación con la segunda cuestión, quisiera conceder que es una peculiaridad de nuestra cultura que nosotros —hablando teológicamente— no queremos (frente a un *Lógos* mal entendido) descuidar el momento "paterno". Pues subsiste el riesgo de que mediación y comunicación sean tan mal entendidas —como en el caso de Hegel— que el *proprium* (idion) del Padre —y con ello también el *proprium* de las tres Personas de la Trinidad, incluido el Espíritu (vale decir, la instancia ética), e incluso del *Lógos* no-falsamente entendido— se pierda. Tal el peligro —como usted lo expresó— no sólo de la filosofía hegeliana, sino de la

cultura europea contemporánea en cuanto tal. En ese sentido nuestro pensamiento no tropieza —ni se opone— con la doctrina trinitaria del Lateranense IV. Una peculiaridad así entendida no quita la plena comunicación y viceversa.

Estoy de acuerdo en que tales cosas no sólo tienen importancia para la teología, sino también para la cultura y la política. Por eso nuestro grupo procura no quedarse en lo simbólico y la sabiduría popular, sino que busca hallar un camino para comprender de un modo nuevo, desde dicha sabiduría, la racionalidad, la filosofía, incluso la ciencia y la política.

GORTZ: Mi primera pregunta se refiere al nosotros. ¿Cómo se llega propiamente a ese nosotros? ¿Cómo se lo fundamenta? De acuerdo a lo que entendí se fundamenta desde el momento de lo ctónico, que se presenta en el "estar". Vale decir, en definitiva, ¿no entiende usted lo ético desde el horizonte del "estar", aunque ese horizonte mismo requiere su mediación por lo ético?

Otra pregunta se conecta con la del carácter religioso. Si el nosotros se funda en el "estar" que se manifiesta en la experiencia de lo numinoso y ctónico, me cuestiono: ¿dónde encuentra su lugar propio (la) Revelación? ¿No se vuelve dicho horizonte también lugar de revelación? ¿Ello no significaría entender a Cristo tal vez en el horizonte de semejante comprensión de los símbolos? Mis dos preguntas se pueden también formular así: en su modelo, ¿dónde queda lo diferenciante humano, y dónde lo diferenciante cristiano?

SCANNONE: No hablé de "fundamentar". De ningún modo afirmaré que la dimensión del "estar" fundamenta la dimensión ética del "nosotros", o que una dimensión fundamenta a la otra. Por el contrario, me refiero a una experiencia (la del "nosotros estamos en la tierra") que es a un tiempo religiosa y ética, a la vez religiosa en el sentido ctónico y escatológico, o ética en el sentido del *éthos* (con *êta*) cultural y de lo "propiamente" (es decir, escatológico) ético. En esa acepción me agrada la expresión de Cullen: *totum sed non totaliter*. Tal experiencia originaria (punto de partida de su *Fenomenología de la crisis moral*) es *tota* religiosa, *sed non totaliter*; es *tota* ética, *sed non totaliter*; y es *tota* escatológico-religiosa ("propiamente" ética), *sed non totaliter*. Cada dimensión (y cada uno de los aspectos de ambas) no es deducible de la otra ni reducible a ella.

En cuanto a la pregunta sobre el lugar de la Revelación, me viene a la memoria un artículo de J. Ladrière. Inquieta el lugar de lo humano en que puede insertarse (anknüpfen) la revelación (por supuesto, judeo-cristiana) de Dios. Entiende que dicho lugar no es lo mítico, ni lo metafísico, ni lo científico, sino lo ético en lo humano. Yo no compartiría del todo su pensamiento, pues acepto ambas dimensiones de lo religioso: la protoreligiosa de lo sagrado, numinoso y simbólico, y la dimensión escatológica-religiosa. No me detuve a reflexionar cómo debería ser pensado eso de conformidad con la teología fundamental. Por lo menos sostendría, contra Ladrière, que lo ético no es sólo y simplemente el lugar para la revelación, aunque tal lugar no se da sin lo "propiamente" ético. Probablemente se debería aquí aludir también a la mediación entre las dimensiones, mediación que se juega en el símbolo.

OLIVETTI: La discusión no está acabada; pero sí, lamentablemente, el tiempo de que disponíamos para ella.

NOTAS

¹ Para comprender mejor la discusión, conviene que el lector tenga en cuenta una precisión que se dio explícitamente sólo en el curso de la misma: la prioridad del "estar" es, de suyo, *no* cronológica, sino *de orden*. Especulativamente se puede decir que las tres dimensiones son igualmente específicas e irreducibles entre sí, aunque se dé un orden entre ellas. Históricamente se da la "puesta en juego" de la que habla el texto.

² En griego *éthos* (con *éta*) significa la morada habitual; de ahí nació la expresión actual: *éthos* cultural, para designar el modo de habitar en el mundo propio de un pueblo. Algo arbitrariamente lo contrapongo a *éthos* (con *épsilon*), para que este último signifique lo escatológicamente ético en el sentido de Levinas, a lo que en el transcurso de la discusión, el Prof. Kienzler llamará lo "específicamente ético" (entre comillas).

ENRIQUE MAREQUE

LINEAS FUNDAMENTALES
DEL PENSAMIENTO
DE RODOLFO KUSCH (1922-1979)

"Aunque viajamos a miles de kilómetros de distancia siempre viajamos adentro de nosotros mismos. E ir al altiplano ya es la culminación, porque significa viajar hacia lo más profundo de sí mismo, hacia ese margen de prehistoria que todos padecemos..."

R. Kusch

Este "paper" presenta algunas de las líneas de pensamiento de quien fue nuestro compañero de reflexión en el grupo argentino. Ni la extensa bibliografía ni el vigor intelectual de Kusch pueden reflejarse adecuadamente en unas pocas páginas, a pesar de lo cual espero que este trabajo sirva para testimoniar la riqueza de un hombre que supo "crecer para el fruto"¹

1. Pensamiento americano y geocultura

En 1978, cuando Kusch expuso sus expectativas acerca del trabajo de investigación que comenzábamos, señaló que su interés era hallar un filosofar americano original tomando como punto de partida el pensamiento indígena y popular. Es muy significativo que en un continente que lleva casi cinco siglos de vida "civilizada" aún nos hallemos en la situación de preguntar por la posibilidad de un pensar propio. Examinemos las razones de esa situación.

Un pensar propio significa, según Kusch, un pensar culturalmente arraigado, dado que no hay otra universalidad que la de estar "caído en un suelo", cualquiera que éste sea. Sin suelo no hay arraigo y sin arraigo no hay sentido ni, por tanto, cultura. El descubrimiento de esta intersección entre pensamiento, cultura y suelo (geo-cultura) llevó a Kusch a recorrer durante muchos años el altiplano argentino-boliviano dialogando con su gente y buscando una perspectiva americana original que permitiera reubicar los aportes de la filosofía europea dentro de un nuevo contexto. Prueba de la seriedad de esa búsqueda fue su definitivo traslado a Maimará (Pcia. de Jujuy) donde residió hasta el final de su vida.

La actitud del intelectual latinoamericano en general consiste, en cambio, en tener miedo a ser él mismo y pensar lo propio². A fin de no pensar lo nuestro, en Latinoamérica se levantan barreras entre pensamiento culto y pensamiento popular. El pensar culto se rige por el modelo de la racionalidad científica y técnica, es sistemático y tiende a cristalizarse en forma enciclopédica. Pensar lo popular es, en cambio, pensar un área marginal de nuestras naciones y de nosotros mismos. Se cuenta del Inca Atahualpa que cuando el Padre Valverde le ofreció la Biblia, no sabiendo de qué se trataba, la olió. Pensar lo nuestro sería algo así como ponernos del lado de quienes huelen la Biblia en vez de leerla³. En un mundo en el que por un lado hay indios y por el otro viajes espaciales resulta muy difícil apostar por los primeros. Sin embargo, sin ese necesario viaje hacia nuestras propias raíces jamás hallaremos la mediación entre nosotros mismos y el mundo de la ciencia y la técnica. El mundo culto europeo valora sobremanera el saber, pero ya no es capaz de indicarnos qué hay que saber. Apropiarnos a ciegas de ese saber, ya sea al modo del snob o del especialista, sólo nos proporcionará un remiendo cultural.

Para Kusch, nuestra historia cultural —la historia escrita por los intelectuales latinoamericanos— se edifica sobre el criterio de que lo inferior es América y lo superior proviene de Europa. El saber europeo es superior porque libera al hombre de la oscuridad de la barbarie y del miedo. Así, por ejemplo, se pueden contraponer dos figuras, Galileo arrojando objetos de la torre de Pisa para medir la velocidad de su caída (e inaugurando así la ciencia moderna) y nuestros brujos del altiplano arrojando hojas de coca para adivinar la suerte (y manteniendo así la ignorancia y la superstición). El saber científico-técnico apunta a desterrar el miedo propio de la ignorancia pero, curiosamente, no lo ha logrado del todo. El misterio subsiste aún hoy en día en la vida cotidiana, y no sólo para el indígena, sino también para el intelectual. En la vida cotidiana, esa "fuente de todas las verdades y de todo caos"⁴, donde enfrentamos a la vida, la muerte y las demás situaciones críticas de la existencia, de nada sirven los criterios racionales y cuantificadores de la ciencia; en ese ámbito se impone el "mero estar no más". En Latinoamérica vivimos, señala Kusch, una "rara mezcla de un no-saber de la vida cotidiana y un saber enciclopédico propio del siglo XX". La ambigüedad de esa situación se refleja en nuestras clases intelectuales que juegan a aceptar las diversas teorías políticas o científicas en vigencia, pero que hacia adentro se ríen de sus simplificaciones, comprueban que no son aplicables en América y terminan por refugiarse en un individualismo escéptico⁵.

Nuestra verdad profunda de intelectuales latinoamericanos es que somos 'sujetos culturales sin cultura'⁶. Sentimos que el sujeto cultural es otro y que hace presión sobre nosotros, los sujetos esclarecidos y pensantes, sobre todo a través de los vaivenes históricos y políticos. Pero nos cuesta comprender a ese sujeto cultural no alienado, pues no habla nuestro lenguaje. Al decir de Kusch, "el abecedario del

pueblo no tiene letras, sino apenas formas, movimientos, gestos. Y no es que el pueblo sea analfabeto, sino que quiere decir cosas que nosotros ya no decimos”⁷. O, ampliando un poco más esta idea, “se diría que nosotros nos hemos empeñado en echar a los dioses durante los últimos 150 años de cultura occidental, pero ellos (los dioses) han dejado un reguero de palabras divinas en el balbuceo del pueblo. Por eso los pueblos, que son muy pobres, dicen siempre la misma cosa: buscan en la danza, en el mito, en la copla, el equilibrio de los opuestos. Y nosotros, que somos ahora más ricos que ellos, ni eso decimos: perdimos el habla, aunque hablemos todo el día”⁸. Con todo, nos queda la posibilidad de rescatar una cierta comprensión del pensamiento popular asomándonos al misterio del *estar no más y crecer*. A rescatar esa posibilidad dedicó Kusch toda su obra.

El balance de nuestra situación puede sintetizarse, según Kusch, en una frase: la filosofía a la búsqueda de su verdadero sujeto. Si la filosofía es el discurso de un sujeto cultural que se ha hallado a sí mismo, nosotros, pensadores, no logramos hacer una filosofía original precisamente porque estamos al margen del sujeto cultural latinoamericano. No somos auténticamente sujetos culturales porque nos limitamos a repetir una cultura que no es la nuestra creyendo ingenuamente en su universalidad⁹. Nos queda entonces como misión asumir ese “sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo”¹⁰.

2. Filosofía del trabajo de campo

Para tomar contacto con ese sujeto Kusch optó por el trabajo de campo entendido de un modo muy peculiar. En efecto, tal como mostraremos aquí, los informantes son vistos por Kusch como símbolos entre los cuales hay que operar “dentro de una hermenéutica que me dé el contenido del filosofar”¹¹.

El trabajo de campo pertenece al ámbito propio de la antropología cultural. Lo original del intento de Kusch es tratar lo meramente antropológico de manera tal que se resuelve en antropología filosófica, es decir, “llegar a ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto, y finalmente que ese sujeto se disuelva a su vez en lo puramente humano”¹². Todo trabajo de campo implica salir del cerco civilizatorio en que se mueve habitualmente el investigador, pero no necesariamente implica abandonar la racionalidad con la que opera habitualmente. De ahí que la investigación suela reiterar lo ya sabido¹³. Para Kusch la investigación debe estar abierta a la posibilidad de que aparezcan racionalidades diferentes o, quizás, una racionalidad más profunda¹⁴. De esta manera la investigación se convierte en *comunicación* —pues desaparece la relación de observador-observado— y surge una posibilidad de *convivencia* entre ambos.

La primera diferencia que encuentra Kusch entre su proceder metódico y el de la antropología cultural es la llamada "inversión de los vectores" o perspectivas. La antropología científica parte del *habitat*, pasando por los sistemas económicos para llegar finalmente a los símbolos culturales y al pensamiento mediante el que el grupo se interpreta a sí mismo y a su *habitat*. Kusch propone corregir y completar esta perspectiva con la inversa, es decir, entender a un grupo partiendo de su pensamiento y, desde allí, ver cómo se determina su economía y su *habitat*. Un análisis completo y adecuado debe hacer concurrir ambos vectores¹⁵.

La segunda diferencia radica en las tres áreas sucesivas de penetración en los fenómenos que Kusch postula: el área fenoménica, el área teórica y el área genética. El área fenoménica es la que está a la vista y es susceptible de descripción objetiva (una danza, un ritual, un producto artesanal, un relato, etc.) y constituye la exterioridad de los datos que pueden ser recolectados en el trabajo de campo. El área fenoménica se apoya en el área teórica, en la que ya no se describe sino que se explora mediante diversas hipótesis tomadas de las ciencias humanas (Psicología social, Sociología, etc.) a fin de descubrir motivaciones ocultas y causas de lo que se manifiesta fenoménicamente. Así, por ejemplo, la mención que hace una informante de la pobreza de los peones, de sus enfermedades y problemas, puede ser interpretada desde un punto de vista económico. Kusch desconfía de las explicaciones que se ofrecen en este nivel y propone el tránsito hacia la que llama "área genética". Esta área es una hipótesis de trabajo que apunta a señalar el núcleo que sostiene la vitalidad de un grupo humano cualquiera (Ricoeur hablaría aquí de núcleo ético-mítico). Esta hipótesis implica la existencia de una causación última que escapa al dominio de las ciencias humanas y para cuya intelección está mejor dotada la filosofía¹⁶. Esta área o núcleo sería el lugar desde donde se realimenta genéticamente toda cultura y la que, en última instancia, explica las modalidades de la economía, artesanía, etc. Siguiendo con el ejemplo anterior de la pobreza, cabría preguntarse si esa noción no constituye un rasgo radical del pensamiento del informante, en cuyo caso ya no cabría una interpretación meramente económica, sino también ontológica. Según Kusch, en este nivel estaríamos enfrentados a lo que hace de fundamento a lo humano mismo en general. Por eso ya no cabe la relación de observador frente a un objeto, sino la de comunicación y convivencia entre sujetos libres.

El ámbito o elemento de esta comunicación es el lenguaje. De ahí que Kusch apelara muy frecuentemente a grabaciones magnetofónicas. Estos discursos de los informantes populares eran luego transcritos y analizados a fin de determinar las unidades simbólicas que los componían, sus estructuras, las líneas de sentido que los conectaban y, por último, el contexto simbólico de la totalidad. La hermenéutica de esos discursos supone una íntima relación entre pensamiento y lenguaje de modo que se puede reconstruir el pensamiento

a partir de su manifestación lingüística. No podemos extendernos aquí sobre los supuestos psicológicos, filosóficos y lingüísticos del método de trabajo de campo, sobre lo que Kusch reflexionó intensamente hacia el final de su vida¹⁷, pero vale la pena destacar lo que constituyó el supuesto de todos los supuestos: la apuesta por lo popular. Para Kusch, en el tratamiento de los discursos populares más que un operar previsto de antemano hay un *apostar* por ellos en el sentido de Ricoeur cuando afirma que él apuesta a que comprende mejor al hombre y a la realidad siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico¹⁸. De la misma manera Kusch apuesta a ese símbolo bastante indeterminado que es lo popular y que consiste en un modo de vivir que puede llegar a poner en crisis la escala de valores de quien lo investiga.

Expondremos seguidamente algunos resultados que Kusch obtuvo mediante su trabajo de campo.

3. El pensamiento popular como anti-discurso (Anastasio Quiroga)

La entrevista con Anastasio Quiroga le proporcionó a Kusch los elementos para entender un rasgo importante y propio del pensamiento popular: la *negación*.

Anastasio Quiroga es un ex pastor de cabras jujeño que residía en Buenos Aires cuando Kusch dialogó con él. La conversación comenzó por el tema de los que tienen poder de curación sobre animales enfermos. A propósito de eso don Quiroga distingue entre quienes lo tienen y quienes lo fingen para englobar finalmente dentro de la oposición auténtico-inauténtico a la naturaleza y la sociedad. La naturaleza (o "natura" como la denomina Quiroga) es perfecta, mientras que la sociedad es imperfecta. La "natura" es un elemento simbólico que inspira energía vital y ética¹⁹, y que sirve para clasificar cualitativamente los acontecimientos y legitimar la valoración que de ellos se hace. Natura es un símbolo equivalente a lo que otro informante (Felipe Sota, un campesino de Challavito, Bolivia) llama "Dios". Ambos, natura y Dios, funcionan como ordenadores que dan sentido al mundo y a nuestro discurso sobre éste. A esas funciones ordenadoras y a la vez fuente de significados las llama Kusch "operadores seminales"²⁰. Estos operadores seminales tienen una fuerte carga ética; legitiman las costumbres recibidas y permiten negar a quien los niega, es decir, a la sociedad moderna y urbana. Esta sociedad ha perdido el don de la natura porque el tipo de vida que impone no es humano.

Llegados aquí podríamos objetar que, por valiosos o interesantes que sean esos puntos de vista no pasan de ser meras *opiniones* de los informantes. En efecto, una característica del pensar culto es distinguir el conocimiento fundado y la opinión, y la historia de la filosofía muestra el esfuerzo por salir del mundo de la opinión hacia el de

la verdad. Para Kusch, la historia de ese esfuerzo es también la historia del alejamiento entre la filosofía y el pueblo. Por eso propone no oponer ambas formas de pensar, e invertir el rumbo de la tradición filosófica anterior centrando la atención en el pensar popular y en la opinión.

La opinión se opone al juicio científico como lo plurívoco a lo unívoco o como lo inseguro (por ser aparente) a lo seguro (por ser esencial)²¹. Pero pudiera ser que la plurivocidad de la opinión popular se deba a que encierra toda la verdad y no una verdad parcial. Así llega Kusch a la noción de "*opinión fundada*". Los operadores seminales son opiniones fundadas en una intuición emocional y vital.

A primera vista el pensamiento popular es escéptico o contradictorio pues cualquier afirmación siempre encuentra una negación que la anula²². Pero la función de esta constante negación es permitir la aprehensión de un sentido numinoso. Si el problema radical del pensar es fundar la existencia, el pensamiento popular lo logra por medio de la negación. Esta pone de relieve un centro no objetivo pero pleno de significado. La intersección de afirmación y negación íntegra, según Kusch, una *estructura mandálica*²³, cuyo centro es lo que realmente se quiere decir, pero que resulta inexpresable en fórmulas. Este centro del mandala es un ámbito emocional del que surgen no ya conocimientos sino revelaciones. A nivel popular se piensa, se discurre, no para delimitar objetos, sino para acceder a ese centro donde acontece la revelación.

De todo esto podemos concluir, según Kusch, que el pensamiento popular tiene un marco lógico diferente: "es preciso pensar en otra lógica de la que utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación, y por la otra, requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir..., es probable que sea también la oposición entre una lógica utilizada por los colonizadores y otra empleada por los colonizados"²⁴.

4. La doble vectorialidad del pensar (el ritual de Eucalipto)

Eucalipto es una localidad boliviana en la que Kusch participó de un rito de sacralización (challa) de un camión. El rito consta de dos partes. La primera, que se oficia a la mañana, tiene como escenario un calvario dedicado a la Gloria que contiene imágenes cristianas (la Virgen, el Santísimo Sacramento y otras). La segunda, que se oficia a la tarde, está centrada en torno a un cilindro de piedra dedicado al "Anchanchu" o deidad nefasta, cerca del cual el hechicero (o yatiri) realiza un sacrificio de sangre. La primera parte es más formal y cons-

ta de plegarias cristianas y aspersiones con agua y alcohol. La segunda, dedicada a la deidad nefasta incluye la aspersión del camión con la sangre del animal sacrificado y concluye con una comida ritual y un baile.

Para explicar la relación que hay entre el pensar que mueve al ritual de Eucalipto y el nuestro, Kusch elaboró el concepto de "doble vectorialidad del pensamiento"²⁵. Los dos vectores son el intelectual y el emocional. El primero no ve sino objetos y no decide sino cosas prácticas; el segundo carga al mundo de signos y lo puebla de dioses. Enfrentado al camión, el pensamiento que acentúa el vector intelectual sólo ve un objeto útil que ha sido adquirido gracias al esfuerzo y que pronto habrá de usarse. El indígena, en cambio, piensa que el uso dependerá de la divinidad, "el sí que implica comprar la cosa o el camión, está sometido al arbitrio de los dioses, y éstos pueden decir *no...*, las cosas llevan un *no* colgado al cuello"²⁶. Quien compra un camión en el altiplano no lo usa de la misma manera que quien lo compra en Buenos Aires.

¿Qué relación hay pues, si es que hay alguna, entre ambos modos de pensar? Eucalipto ha elegido el ámbito de la plegaria por sobre la relación sujeto-objeto; la ciudad incrementa esta última y minimiza la primera²⁷. Según Kusch se debe descartar una posible evolución desde lo primero hacia lo segundo, pues en la ciudad también se halla presente el área de la plegaria, sólo que distorsionada y disfrazada en mitos políticos y científicos. La ciudad también tiene su magia, sólo que es una magia de segunda mano. Para Kusch, esta doble vectorialidad es una constante del pensamiento humano en general y el tipo de cultura y filosofía que se haga depende de acentuar uno u otro de los vectores. En el caso de América predomina el vector emocional y eso permite que los elementos tecnológicos se integren en una nueva síntesis. Tal el caso, por ejemplo, de ese jefe de oficina en una empresa minera boliviana que durante el Carnaval "challaba" los utensilios de alta precisión recibidos de EE.UU.²⁸.

Estos dos vectores u horizontes culturales son caracterizados por Kusch con los términos de "estar" y "ser" respectivamente. Nuestro hablar cotidiano los usa frecuentemente y los opone como representando dos estilos de vida, el de quien "se deja estar" y el de quien "quiere ser alguien". Descartada la idea de evolución de uno hacia el otro (y la consiguiente desvalorización del primero) no por eso debemos creer que ambos son irreductibles o que carecen por completo de mediación. La conciliación de ambos en América es *lo criollo*, "porque salva todo lo referente a las cosas, o sea, a la relación sujeto-objeto, aunque sea a nivel de picardía, de tal modo que igualmente sostiene el otro vector como un área de plegaria siempre disponible, en donde se afianza la fe, la ética o la política popular"²⁹. La fórmula de lo americano criollo es la de "estar siendo" o "estar para ser", que no excluye al vector intelectual, sino que tiene su propio modo de asimilarlo o "fagocitarlo".

La emocionalidad propia del estar no es mera irracionalidad, sino que cuenta con una racionalidad invertida que, partiendo de la negatividad, se opone a la propuesta intelectual de los colonizadores. Los sectores medios e intelectuales latinoamericanos enfrentan dicha propuesta mediante el *resentimiento*, que expresa el conflicto entre saber que esa propuesta no es propia y el miedo a asumir las raíces americanas. Los sectores populares, en cambio, no se resenten sino que *resisten*. A partir de esa resistencia se vislumbra, para Kusch, la posibilidad de un nuevo modelo de hombre que reúna en sí la doble vectorialidad del pensar.

En este aspecto en América estamos al comienzo y filosofar no consiste en pensar la liberación presente sino la futura. Invirtiendo la metáfora hegeliana podríamos decir que en América el buho de Minerva levanta su vuelo al amanecer. El presente es el tiempo de la espera y del sacrificio, es decir, el descenso hacia la oscuridad y la asimilación a lo negativo³⁰.

El pasado de América es, para Kusch, una historia de alienación. Nuestro presente no alcanza a proponer un hombre total en la medida en que escamotea lo popular. Pero la historia futura bien podría ser la de la integración de esa doble vectorialidad que Occidente ha desgarrado³¹. A partir de esa posibilidad de futuro que nos abre, la negación del discurso popular se invierte dialécticamente: "hay detrás del negar total una apertura a una dimensión infinita, que lleva a la posibilidad de una instalación total de todo nuestro quehacer... Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente, sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación, que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo y entra en lo profundo de uno... (allí donde) estamos nosotros"³². Pero esa integración y ese hombre total están por hacerse. El presente, en cambio, es el tiempo del sacrificio y el anonadamiento. Respecto del futuro en América estamos como en los mitos de creación: sin tiempo y al comienzo.

5. Lo arcaico

El trabajo de campo permite replantear el pensamiento de lo humano desde un terreno distinto al tradicional, desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad americana. Quizás este replanteo no afecte a la filosofía entendida como tarea académica que opera con un corpus pretendidamente universal. Más aún, es probable que el pensamiento popular y el pensamiento culto se opongan y desencuentren. Esto se debe a que la filosofía se ha convertido en una técnica del pensar, una elaboración del *cómo* decir, mientras que el pensar popular simplemente tiene *algo* para decir. Queda por lo tanto en suspenso, para Kusch, de qué manera puedan llegar a encontrarse la filosofía como tal y el pensamiento popular. El contenido o asunto

que los sectores populares aportan al pensar en general puede caracterizarse como "área de lo arcaico"³³. El pensamiento popular es arcaico en la medida en que gira en torno a un eje de determinación que no es el de la objetividad exigida por la conciencia crítica. Ese eje es el *símbolo*³⁴.

En cada símbolo se pueden distinguir cuatro planos: el soporte material, que es meramente accidental y constituye lo visible del símbolo; un primer significado, como por ejemplo, que el curandero o "manosanta" cura con sólo mirar a los enfermos; un segundo significado, que es la referencia numinosa del símbolo (el "manosanta" es una configuración de lo sagrado); por último un área donde se dan los sentidos en general, que también podríamos llamar área de lo absoluto, y que es la verdadera razón o fundamento del símbolo. El símbolo es encuentro (como señala su etimología) en la medida en que reúne dos movimientos distintos e inversos: el que va desde el soporte material hacia lo absoluto y que asume la figura de rito o rogativa y el que va desde lo absoluto hasta el soporte, es decir, el movimiento de instalación de lo absoluto en la vida cotidiana. El ritual propiciatorio que apunta a manipular al absoluto se convierte así en el centro de la cotidianidad. Cuando en el altiplano cae un rayo en algún lugar, los indios acuden cantando y bailando, luego sacrifican una oveja en ese lugar: es como si la divinidad se hubiera posado en ese lugar. El rayo es un símbolo de la irrupción de lo sagrado en el mundo³⁵. Irrupción necesaria, sin duda, pues sin ella el mundo sería estéril. El símbolo es encuentro entre la profanidad de lo mismo y la sacralidad de lo otro³⁶. El rito se apoya en ese punto de encuentro e intenta que la presencia sagrada se trueque de nefasta en fasta.

A partir del símbolo se abre un sustrato del existir que podría corresponderse a la "Befindlichkeit" heideggeriana, pero que es mucho más complejo. Aquí no nos encontramos con objetos ni tampoco, correlativamente, con sujetos, sólo hay totalidad sostenida por una intuición de lo absoluto³⁷. Vista desde esta perspectiva la objetividad sería una quiebra, una ruptura y una pérdida de esa totalidad original, y el paso de la conciencia simbólica a la conciencia crítica, una caída en la "trampa de los objetos". Este vivir en la totalidad es responsable de la "lógica de la negación". La conciencia simbólica no afirma sino que consagra, en el sentido de estar-con-lo-sagrado. Lo que llamamos lógica o lógica de la afirmación es resultado de un esfuerzo de la conciencia por afirmarse separándose de ese modo global de pensar y desprendiéndose del área de lo impensable. La conciencia simbólica pierde la claridad del discurso porque habla a partir de la diferencia, en el sentido de que todo queda diferido, tanto la afirmación como la negación determinada. Su modo peculiar de reactualizar el contacto con lo absoluto no es el habla sino el gesto. De esa manera el "es" de la proposición se desvanece, y en el área de lo arcaico no se puede afirmar "esto es" o "lo absoluto es", aunque se lo sienta como instalado, o sea que *está*³⁸. Así, por ejemplo, Dios *está*, pero no

es y por eso se disuelve en lo divino, así como lo divino a su vez se disuelve en lo sagrado. Esto explica la equiparación de Dios con los santos o de los santos con el diablo. Se rechaza la univocidad del lenguaje y la determinación lógica y se vive lo sagrado antes y al margen del lenguaje, porque en éste no cabe lo sagrado³⁹. El santo, el ídolo o el sacerdote sólo son "rugosidades visibles de lo sagrado", soportes accidentales, utensilios mediadores. Este mismo carácter de utensilios tienen las instituciones (autoridades, leyes civiles, Iglesia, etc.). Lo único unívoco es que lo absoluto está, todo lo demás es ambiguo y equívoco. Por ello, insiste Kusch, nos enfrentamos no a un discurso, sino a un antidiscurso popular.

Vistas así las cosas se entiende por qué a la reflexión filosófica le resulta tan dificultoso retomar la senda del mito y recuperar el ámbito de lo arcaico. La reflexión, aunque lleva a cuestras el símbolo, queda presa de las trampas del lenguaje. La filosofía no puede ocuparse sino con filosofemas, aunque sean acerca de Dios o del hombre, pues al perder la fuente simbólica que se halla en el ámbito de lo arcaico los grandes temas se convierten en pensamientos esquematizados. La filosofía termina por ocuparse con las sobras de una vivencia genuina que se le escapa y en vano intenta hallar lo absoluto desde la crisis de la objetividad. A lo sumo puede llegar a iluminar algo que está en la oscuridad y que se le escabulle irremediamente. Kusch es consciente de que con estos planteos se margina de la filosofía tal como se la entiende habitualmente⁴⁰, pero ello no obsta para que quiera construir algo en esa marginalidad. Obligado a rastrear áreas que amenazan con la disolución de la lógica opta por dejar que ésta sea interferida por lo arcaico y apuesta a que de ese modo se recobre una globalidad de pensamiento que, quizás ya no pueda ser llamada filosofía, pero sí *sabiduría*.

6. Estar y ser como ámbitos culturales distintos (una primera aproximación al estar)

Los papers de C. Cullen (*Sabiduría popular y fenomenología*) y J.C. Scannone (*Sabiduría popular y pensamiento especulativo*) desarrollan estas nociones y su posible mediación desde la perspectiva personal de sus autores. Aquí trataremos de mostrar cómo interjuegan en la obra de R.G. Kusch, insistiendo sobre todo en la caracterización del "estar" y la sabiduría que de él procede.

Para comenzar por una primera y más exterior aproximación diremos que la oposición de estar y ser es la de dos experiencias humanas que se enfrentaron en América: el ser como horizonte de la dinámica cultural europea y el estar como modo de supervivencia y acomodación al ámbito americano. Desde este ángulo Kusch sugiere que se podría ver a América no sólo como el escenario de una conquista, sino también como el espacio donde se hace posible un balance de las ad-

quisiciones de la especie humana⁴¹. El polo del *ser*, o del ser alguien, subyace a la actividad burguesa de la Europa moderna, mientras que el *estar* es la peculiar manera de ver y sentir del indio y el mestizo americanos.

Las culturas precolombinas eran estáticas, en el sentido de girar en torno a un *estar aquí* (la parcela cultivada, la comunidad, etc.) desde donde se contempla el acontecer como quien se halla en el centro de un débil equilibrio entre fuerzas antagónicas. Este mero estar implica la conciencia de "estar arrojado" en medio del hervidero del mundo. La verdadera raíz del aparente estatismo o inactividad, del dejarse estar, es la contemplación como estado anímico originario.

La cultura occidental es, en cambio, dinámica. Su ámbito es el *ser*, en tanto que acción, ejecución y esfuerzo para sostenerse en la existencia. Tanto la actitud americana como la europea son respuestas diferentes frente a un mismo miedo original de cara al mundo. Europa resuelve ese miedo mediante la racionalidad científico-técnica, es decir, creando una segunda realidad que se interpone entre el hombre y la hostilidad de la naturaleza. El hombre americano no elabora una teoría del mundo, está sometido a su paisaje, carece de la agresividad necesaria para enfrentar transformadoramente a la naturaleza y, por eso, en vez de obligarla a que responda a sus preguntas, se limita a dialogar con ella y a conjurarla mágicamente. Frente a un mundo visto como escenario de la "ira de Dios", es decir, donde es posible el exterminio de toda vida, la única actitud posible es la plegaria y el ríto. El tipo ideal puro de la civilización técnica es, para Kusch, el mercader. Dentro del mundo del mercader ya no caben nociones como la de "ira de Dios". La filosofía moderna vendrá en su ayuda para demostrarle racionalmente que en el mundo ya no caben los dioses sino solamente él y sus mercancías. Los portentos y milagros de las leyendas medievales nada valen al lado de lo que es capaz el mercader: una peste (entendida como castigo sobrenatural) podía barrer una ciudad, pero un crédito hábilmente manejado puede hacer temblar a naciones enteras. Europa reemplazó la ira de Dios por la ira del hombre⁴².

Kusch no se limita a señalar la oposición sino que también estudia el modo de relación entre estar y ser. A esa relación la llama "*fagocitación*". El estar es previo al ser y por eso puede resistir, absorber, fagocitar al ser. El ser es un ámbito de tensión (el mercader que invade todo aquello que no se pliega a sus fines) y de ahí su debilidad a pesar de su masculina agresividad. El estar es, en cambio, un ámbito de distensión y, en su femenina receptividad puede dar cabida al ser y reabsorberlo en el seno de donde surgió. Marx y Freud son emergentes de la sospecha del mundo europeo moderno acerca de la necesidad de retornar a dos elementos centrales del estar: la comunidad y el sexo. Pero ninguno de los dos alcanzó a concretar un retorno al fruto y a la vida comunitaria en la medida en que quedaron enredados en la perspectiva mecanicista y materialista propia del mercader.

7. El estar en tanto estar

Según indica Kusch⁴³, la problemática del estar surgió en él con ocasión del vacío intercultural que se le abría frente al mundo indígena y popular. En uno de sus libros más brillantes⁴⁴, expresó esa distancia mediante las metáforas (no demasiado metafóricas) del hedor y la pulcritud. Para el hombre culto y europeizado de las grandes ciudades americanas todo lo americano hiede, es incómodo, hostil y ajeno. Bastan unas pocas horas de estadía en algún pueblo del altiplano o en alguna barriada marginal de nuestras capitales para comprobar la justeza de la descripción señalada. La pasión por entender ese mundo ajeno aunque profundamente propio llevó a Kusch a "radicalizar el pensar" y postular lo que llama el *estar*. Ahora bien, ¿en qué consiste el estar?

El pensamiento popular rechaza la determinación propia del pensamiento occidental que se articula sobre el trasfondo del ser. A partir de ese rechazo se abren tres posibilidades. El estar podría consistir en: a) otro modo de determinar el ser; b) el equivalente de una actitud irracionalista; c) un eje diferente en torno al cual puede generarse el pensamiento. No se trata ni de lo primero ni de lo segundo. Digamos, de paso, que el calificativo "irracional" tiene sospechosas connotaciones en la tradición americana en la que más de una vez fue esgrimido para rechazar todo lo que no coincidiera con un proyecto elitista e ilustrado. Pero, aunque no tuviera esas connotaciones, el término "irracional" no nos sirve en la medida en que niega algo pero no dice si en lugar de eso se da otra cosa. Emocionalidad también es un término riesgoso, dado que en la tradición filosófica siempre termina cayendo en las trampas de la reflexión. Quizás sería apropiado hablar del estar como lo *impensable*, entendido como el trasfondo desde el que se presenta lo óptico. En este sentido Heidegger apunta en una dirección que nosotros en América, sostiene Kusch, debemos extremar⁴⁵.

Ese ámbito tan difícilmente caracterizable puede señalarse mejor con la palabra *estar* que con la de ser. Permítasenos citar aquí un texto donde Kusch da razón de su elección:

"Indudablemente entre los hablantes que crearon el idioma debió haber una concepción implícita que apuntaba a escindir entre un sector de la existencia regido por el verbo estar y otro por el verbo ser, de tal modo que repartían el mundo entre lo definible y lo indefinible.

Estar implica falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria, pero efectivamente al nivel de la circunstancia.

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino también en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un

mundo sin definiciones en el que campea únicamente la circunstancia, esa que precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía, sino apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito del ser y al de la definición.

*Como el estar corresponde al ámbito de la antidefinición, queda segregado y adquiere con ello una honrosa autonomía... Visto así, cabe pensar que en el verbo estar se encierra una inusitada riqueza.*⁴⁶

En el ámbito del estar no rige el principio de causalidad, sino más bien el de *seminalidad*. El estar es la globalidad desde donde seminalmente las cosas se instalan, es la potencia de instalación de todo lo que está. De manera semejante a cómo el pensamiento griego se admira de que haya algo, los mitos de creación americanos se sorprenden por el hecho de que las cosas están.

Todo lo que *está siendo* se instala a partir del fundamento oculto e impensable del estar. De aquí se desprenden varias notas importantes para la elaboración de una antropología americana:

a) la conciencia de *invalidez* o *pobreza* ontológica, como reconocimiento de que todo hombre está inmerso en una globalidad que lo trasciende;

b) la necesidad del *símbolo* (tal como fue caracterizado más arriba) que permite el encuentro con el fundamento. La pobreza ontológica de lo humano se compensa por medio del símbolo que suprime la inestabilidad del mundo. El símbolo recorre un camino que va desde lo instalado hacia el estar entendido como un estar con lo sagrado. El símbolo tiene por tanto una triple dimensión: i) es cotidiano, ii) es aquello a lo que el hombre se aferra para apropiarse el sentido de su existir, iii) es lo que permite habitar con lo sagrado y, de ese modo, superar la constitutiva invalidez a la que según el Popol-Vuh (mito de creación maya quiché) los hombres fueron condenados por los dioses. Etimológicamente estar significa *stare*. El hombre sería pues aquél que está de pie buscando el fundamento por medio de los símbolos;

c) La relevancia del *suelo*, entendido no sólo como aquello que rodea fácticamente al hombre y constituye su cotidianidad visible (la casa, la meseta, los prójimos), sino también como la presión o peso de lo absoluto, que forma parte del habitat simbólico y que es necesario hallar continuamente. Hallar al absoluto es *acertar* en la vida, es lograr un *acierto fundante*. Este es el lado lúdico y mántico del estar.

d) el *nosotros* como originario; en la medida en que la presión de lo absoluto no se ejerce sobre mí solo, sino sobre toda la comunidad o ecclesia que cultiva los símbolos a fin de dar con la gran palabra o el rito que nos permita acertar con la verdad fundante⁴⁷.

El estar, como señalábamos más arriba, se rige por un principio de seminalidad que es el de la gestación orgánica: nacer, crecer y morir. La gran conciliadora de estos opuestos es la vida, donde los opuestos

se concilian para dar lugar al fruto. *Crece para el fruto* es la razón misma de vivir. Sin opuesto (p. ej. varón y mujer) no hay posibilidad de fruto, y sin éste se pierde el sentido de la vida. La unión y equilibrio de los opuestos se produce por azar, y de este *juego* puede resultar tanto lo fasto como lo nefasto, el maíz o la maleza. Frente a la hostilidad del mundo lo único sabio es reconocer que los opuestos se alternan y reemplazan hasta el infinito. Todo lo que podemos hacer u organizar es débil y exterminable frente a esa sucesión incontrolable. Tanto el equilibrio de los opuestos como la vida que de ahí resulta son precarios o, como dice Kusch, "siempre habrá vida pero junto a la muerte, siempre orden pero junto al caos, como también dios junto al diablo"⁴⁸. Contemplar este espectáculo sin pesimismo es lograr *serenidad*. Atravesar la fiesta del mundo sin quedar atrapado en sus ilusiones requiere una interioridad ejercitada en el *silencio* y el *ayuno*. El orden que resulta imposible de imponer al mundo exterior puede lograrse, sin embargo, en la intimidad. Este orden interior como estado de fecundidad que se prepara y crece para el fruto es lo que le permite a la sabiduría americana sobreponerse al caos de la naturaleza tanto como al caos "civilizatorio" que, en vano, se le quiere imponer desde hace casi cinco siglos.

NOTAS

- ¹ Las obras de Kusch que hemos consultado son:
Sociedad e individuo en la filosofía en Verbum XL (1948) 42-46.
La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo, Buenos Aires, 1953.
De la mala vida porteña, Bs. Aires, 1966.
Indios, porteños y dioses, Bs. Aires, 1966.
Una lógica de la negación para comprender a América, en el volumen colectivo: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bs. Aires, 1973, pp. 178-186.
El pensamiento indígena y popular en América, Bs. Aires, 1973²
La negación en el pensamiento popular, Bs. Aires, 1975.
América profunda, Bs. Aires, 1975.
Dos reflexiones sobre la cultura, en el volumen colectivo: *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, 1975, pp. 203-219.
Geocultura del hombre americano, Bs. Aires, 1976.
El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico: consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles, en Stromata XXXIV, (1978) 231-262.
Esbozo de una antropología filosófica americana, Bs. Aires, 1978.
Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico, en Stromata, XXXV (1979), 105-113.
Aunque no pudimos compulsarlos para nuestro paper, habría que mencionar también los dos ensayos, *La ciudad mestiza* (1952), *Anotaciones para una estética de lo americano* (1956) y las obras teatrales, *Tango* (estrenada en 1957), *Credo Rante* (estrenada en 1958 y publicada en 1959), *La leyenda de Juan Mo-*

reira (estrenada en 1958, publicada en 1961) y *La muerte del Chacho* (publicada en 1961, estrenada en 1964).

2 Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, p. 8.

3 o.c., p. 33.

4 o.c., p. 19.

5 o.c., ibídem.

6 o.c., p. 124.

7 Kusch, R., *Indios, porteños y dioses*, p. 116.

8 o.c., pp. 117/118.

9 Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, p. 123.

10 o.c., p. 126.

11 o.c., pp. 126/127.

12 Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 13.

13 Algo muy semejante señala Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo*, cuando en la nota 10 expresa: "Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe qué es el hombre y, en consecuencia, no puede preguntar nunca quién es. Pues con esa pregunta debería reconocerse a sí mismo quebrantado y superado."

14 Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, p. 136.

15 o.c., p. 137.

16 o.c. p. 139.

17 Kusch, R., *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, passim. En este artículo dialoga con Levi-Strauss (supuestos lingüísticos), Heidegger (supuestos filosóficos) y Jung (supuestos psicológicos). La influencia de Jung sobre Kusch es considerable; especialmente la noción de *arquetipo* que se revela fecunda en el análisis de discursos populares, textos religiosos y conductas cotidianas. Otra noción tomada de Jung es la de individuación por medio de la integración de espacios diferentes, así p. ej., los héroes gemelos del Popol-Vuh (mito maya quiché) deben descender a los infiernos y padecer la muerte a fin de lograr una transfiguración o resurrección.

18 Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1970, p. 710: "Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y a los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico".

19 Kusch, R., *La negación en el pensamiento popular*, p. 15.

20 o.c., p. 16.

21 o.c., p. 11.

22 o.c., p. 20.

23 Kusch, R., *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, pp. 249/254. Apelando a la noción jungiana de "juicio de totalidad", Kusch interpreta que el pensamiento mítico trata de lograr un centro integrador de opuestos. Este principio de organización de la realidad y de integración del sujeto se simboliza adecuadamente mediante el *mandala*.

24 Kusch, R., *La negación en el pensamiento popular*, pp. 33/34.

25 o.c., pp. 45 y sgtes.

26 o.c., p. 39.

27 o.c., p. 42.

- 28 o.c., p. 52.
- 29 o.c., p. 43.
- 30 o.c., p. 95.
- 31 o.c., p. 55.
- 32 o.c., p. 89.
- 33 Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 74.
- 34 Idem, *Geocultura del hombre americano*, p. 130.
- 35 Idem, *Indios, porteños y dioses*, p. 88.
- 36 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 74.
- 37 o.c., pp. 75/76.
- 38 o.c., p. 80.
- 39 Un buen testimonio al respecto es el del misionero canadiense Monast. Después de haber trabajado pastoralmente durante muchos años en el altiplano no puede salir todavía de sus perplejidades respecto de la religiosidad indígena (cf. Monast E., *La religión de los aymaraes*, Buenos Aires, 1970).
- 40 Es de destacar que Kusch vivía esta marginalidad con una enorme dosis de humor. Frecuentemente aludía a sus tesis como "herejías filosóficas", o "filosofía experimental" con el consiguiente escándalo de ciertos interlocutores académicos.
- 41 Kusch, R., *América profunda*, p. 147. Es interesante destacar la coincidencia en este aspecto con Levi-Strauss.
- 42 o.c., p. 123.
- 43 Kusch, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 87.
- 44 Idem, *América profunda*, p. 11.
- 45 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, pp. 88/89.
- 46 Idem, *El pensamiento indígena y popular en América*, pp. 358/359.
- 47 Idem, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, pp. 93/96.
- 48 Idem, *América profunda*, p. 211.

DISCUSION DE LA PONENCIA

(Extracto)

OLIVETTI: Para Kusch parece que hubiera dos campos netamente diferenciados, el del ser, que corresponde a la civilización europea y el del estar que corresponde a la americana. No estoy seguro de que se pueda resumir toda la cultura europea en un único componente y creo que así se hace una injusta simplificación. Así, por ejemplo, lo hispánico y lo católico difiere de otras modalidades europeas. ¿No podría verse en el mundo hispánico una suerte de mediación entre lo indígena americano y lo europeo?

MAREQUE: Este punto fue discutido largamente en nuestro grupo y hubo al respecto dos posiciones. Para Scannone efectivamente lo español es una mediación entre lo indígena y lo europeo. Kusch, por el contrario en general negaba dicha posibilidad, excepto cuando habla del "estar siendo" como mediación entre el estar y el ser o lo criollo como mezcla de lo americano y lo europeo.

ULRICH: Me pregunto si cuando hablamos de la actividad del ser contrapuesta a la pasividad del estar no estamos manejando dos sentidos diversos de acción y dos sentidos diversos de estabilidad. En la tradición filosófica hallamos la noción de *actus essendi* no sólo como procesión *ad extra*, sino también como *actio immanens*, una actividad que se realiza de modo interior, una dinámica interior. Podríamos hablar así de una actividad positiva del estar que se contrapone a la actividad negativa del ser. La actividad del ser sería agresiva y dirigida hacia el futuro, mientras que la actividad del estar es una actividad presente; esta última sería cualitativa, mientras que la primera sería una actividad meramente cuantitativa.

MAREQUE: Estoy completamente de acuerdo con su interpretación. Estar es la actividad propia de la contemplación y la actividad inmanente.

ULRICH: Habría que agregar que la actividad inmanente transforma mediante su propia fuerza al mundo exterior, porque si bien se trata de un estar en sí mismo no es un estar concentrado en el yo.

MAREQUE: Pero de hecho y lamentablemente debo decir que en nuestra experiencia histórica vemos que el estar no transformó su entorno debido a la violencia cultural que padeció. No tuvo posibilidades de crear su propio mundo político e institucional. Hasta ahora sólo ha podido resistir y esperar.

SCANNONE: El núcleo ético-mítico de la cultura latinoamericana no ha podido

desarrollarse y exteriorizarse en instituciones. Por eso Kusch habla de resistencia. Pero el concepto de resistencia no implica negatividad, sino positividad. Resistencia viene de *sistere, stare*, estar. Un ejemplo de un desarrollo autónomo truncado es el intentado por el caudillo Francisco Solano López en Paraguay, cuyos logros fueron barridos por la guerra argentino-brasileña contra el Paraguay, que alentó Inglaterra.

MARTINEZ DE GUERENU: Creo que en español ser y estar no marcan una diferencia tan grande.

SCANNONE: El pensamiento de Kusch no pretende ser una hermenéutica del idioma castellano y no se apoya en fundamentos filológicos sino en una experiencia vital. Un ejemplo de esta diferencia entre ser y estar la puede dar el poeta español Jorge Guillén cuando dice "¡Soy, más estoy!" El mismo Guillén interpreta su afirmación señalando que el estar es la culminación del ser.

MAREQUE: Para Kusch ser y estar señalan dos modalidades diferentes de desarrollo humano. La cultura europea habría adoptado la modalidad del ser, es decir, de un desarrollo agresivo y transformador de la naturaleza. En América se habría producido el encuentro de ambas modalidades.

HUNERMAN: ¿No existe en el pensamiento de Kusch una simplificación del problema y el peligro de ideologización al proponer un cierto modelo cultural como el único válido?

MAREQUE: En nuestro grupo también se discutió largamente este punto. Personalmente creo que Kusch simplifica el panorama al tomar en cuenta sólo a los indígenas y ni siquiera a todos sino a un grupo, los del Altiplano. Coincido en que esta simplificación puede ser peligrosa si a partir de allí se quiere obtener una completa visión del mundo. Otro límite del pensamiento de Kusch es no haber desarrollado a partir del estar las correspondientes mediaciones políticas, institucionales, e históricas en general: Como excepción habría que destacar que hacia el final de su vida comenzó a interesarse en la dimensión económica propia del estar.

CASPER: Querría que me aclarara qué significa el principio de "seminalidad" y los "operadores seminales" y si se contraponen a la causalidad. Además ¿qué entendía Kusch por causalidad? ¿Se trata de la causalidad en el sentido moderno o de las cuatro causas en el sentido aristotélico? Esta última, ¿no se acercaría a la noción de seminalidad?

MAREQUE: Creo que cuando Kusch habla de causalidad se refiere al sentido moderno del término, mientras que seminalidad es otro modo, no moderno ni científico, de dar razón de las cosas. A mi entender el concepto aristotélico de *fysis* no se halla muy lejos de la seminalidad tal como la entiende Kusch.

Los operadores seminales, por ejemplo "Dios" o "natura" en el discurso de Anastasio Quiroga, son instrumentos por medio de los cuales se organiza el mundo simbólico, principios de organización del discurso y criterios para ejercer un discernimiento. A pesar de la semejanza lingüística "operador seminal" no se relaciona con "seminalidad". El operador seminal opera en el mundo simbólico del hablante, mientras que la seminalidad es un modo de ser de las cosas.

CULLEN: Yo añadiría que la seminalidad tiene para Kusch el carácter de algo contingente, algo que surge casi por azar, por juego. Por eso Kusch habla de "acierto fundante".

OLIVETTI: ¿Cómo se conectan positividad y negatividad en el discurso popular?

MAREQUE: Kusch dice que en el discurso popular a toda afirmación se contraponen una negación y que el punto de intersección entre ambas es el operador seminal. De modo que el pensamiento popular no es solamente negativo, sino que hay en él un balanceo entre afirmación y negación.

PEPERZAK: Me sorprende que en lo que usted trata de mostrar como lo novedoso de la búsqueda de Kusch sólo volvamos a hallar lo que es típico de todo pensador occidental. Creo que Kusch sólo hizo lo que cualquier intelectual consciente debe hacer: buscar algo concreto, buscar raíces y plantarse en algún lugar que no sea el de las meras ideas.

Usted mismo dijo que Kusch no describe a la totalidad del pueblo de América Latina y coincido con P. Hünermann en cuanto a su temor de que se ideologicen ciertos modelos culturales. La conducta de Kusch al descubrir ciertos grupos humanos que le resultan intelectualmente estimulantes se parece a la de Rousseau que retorna a la naturaleza. Respeto esa actitud, pero me siento escéptico en cuanto a sus resultados. Por supuesto que todos deberíamos buscar un modo de vida mejor, más saludable y natural. Estoy de acuerdo con lo que plantea Kusch, pero sólo como un ideal que debemos buscar. Pero este ideal, si no es un juego intelectual, es sólo un experimento que puede realizarse en pequeña escala. Y en definitiva no es así como se avanza en la historia. Nosotros debemos aprender de esa gente pero esto no es la solución para nuestra cultura occidental que se ha vuelto planetaria.

Un segundo problema que me planteo es: supuesto que ellos puedan ayudarnos a nosotros, ¿cómo podemos nosotros ayudarlos a ellos? ¿Cómo podemos hacerlos más felices? Mi experiencia en Asia me indica que la gente hace exactamente lo contrario de lo que les piden quienes los invitan a mantener su cultura, es decir, que tan pronto pueden se integran a la vida occidental.

Creo por tanto que es un error decir que, dado que la cultura occidental está acabada debemos ir hacia la cultura de ellos. Es cierto que no podemos seguir como hasta ahora, pero si queremos hacer alguna contribución a la historia debemos buscar algo realmente nuevo en vez de volver atrás. Por supuesto que nuestras fuentes de inspiración deben ser múltiples y que debemos favorecer el diálogo entre culturas, pero no debemos pretender imponer un estilo de vida que hayamos encontrado aquí o allá.

MAREQUE: De lo que usted señala creo que el punto central es el del diálogo de las culturas. El problema es cómo llevarlo a cabo. Lo valioso de Kusch es que intentó tal diálogo. Por supuesto que no trato de decir que esa es la única manera, pero encuentro ahí algo sumamente valioso.

CASPER: ¿En qué sentido los operadores seminales tienen un componente ético?

MAREQUE: En el sentido de que no se limitan a describir u organizar sino que califican las cosas como buenas o malas.

SCANNONE: Aquí tocamos una de las grandes diferencias entre el pensamiento de Kusch y el de otros miembros del grupo, pues en su perspectiva no se acentúa ni desarrolla el lado ético de la sabiduría popular.

JOSE PABLO MARTIN

NATURALEZA, SIMBOLO Y LENGUAJE. SOBRE UN CASO DE RELIGIOSIDAD ANDINA

1. En sus orígenes la filosofía se ha constituido a sí misma como saber verdadero en el marco de una continuidad y de una ruptura con el saber vulgar. En la sociedad argentina, como en las otras latinoamericanas, se agranda la distancia entre *episteme* y *doxa*, entre saber culto y saber popular, ya que ambas formas no han crecido juntas, jugando su propia dialéctica, sino que se han enfrentado sucesivamente como proyectos opuestos: el de la implantación de lo ya constituido y el de la resistencia desde lo sentido como propio.

El debate filosófico en América se ha concentrado, por lo general, en preguntas formuladas antes y lejos. Este es un hecho históricamente comprensible, y del cual surgen grandes dificultades para establecer la relación filosófica entre el filosofar y el aquí y ahora. D. Sarmiento, al escribir precisamente sobre el dilema "Civilización y Barbarie", lamenta su "falta de instrucción filosófica" para interpretar los "elementos contrarios" que chocan en América¹. Cabría preguntar todavía más allá, si aquella europea "instrucción filosófica" de su tiempo o del nuestro hubiera podido terminar de interpretar esas contrariedades sin hacerse hondas preguntas sobre sí misma, sobre su propia capacidad de universalidad.

Dentro de un programa de investigación sobre el tema "Sabiduría Popular" me he propuesto ofrecer una muy limitada contribución estudiando uno de los hechos de religiosidad popular más difundidos en la Argentina: la devoción a la "Difunta Correa".

2. Centenares de miles de sudamericanos, una o muchas veces al año, cumplen un rito religioso que consiste en una larga marcha por calles y rutas hasta un paraje desértico llamado "Vallecito", donde se dice que un niño fue encontrado por caminantes mientras se nutría con la leche de su madre muerta de sed.

2.1 Como fundamento de esta devoción se narra una leyenda. Ella habla de la muerte de sed de la Correa, que cruza una zona desértica con su hijo en brazos. Los arrieros que la encuentran y la entierran descubren que el niño todavía vive y que se alimenta de la madre muerta. El acontecimiento, que se dice tiene lugar en la primera par-

te del siglo XIX, ha originado un culto popular en memoria de esta alma sufriente, a la que se le asignan los más variados milagros. La estructura y los elementos de la leyenda tienen paralelos en narraciones populares maravillosas de otros pueblos. Desde el punto de vista histórico, que no interesa directamente a esta exposición, el hecho narrado es verosímil; es probable que la leyenda tenga en su base acontecimientos reales. Desde el punto de vista narrativo, llama la atención la estructuración de la leyenda. Se advierte, al compararla con otras semejantes, la fragmentariedad de la narración, como si fuera un segmento aislado de una narración popular más extensa. La figura del héroe, que en la estructuración tradicional correspondería al niño, queda reducida funcionalmente a ser el receptor sin nombre y sin hazañas del don otorgado, la vida maravillosa. Parece que este silencio obedezca a una economía metanarrativa, para que la leyenda pueda adecuarse al símbolo cultural, en el que cada devoto habría de ocupar el lugar del hijo.

2.2 La leyenda se enmarca libremente según diversas tradiciones difundidas a lo largo del país, en una memoria cuasi-histórica por la que adquiere algunos caracteres propios de la literatura argentina del siglo pasado:

- a. La ambientación de los hechos en tiempos de luchas fratricidas.
- b. La ruptura de la pareja (de la familia) por un viaje forzado del varón, que es reclutado en alguna milicia.
- c. La caracterización de la autoridad como prepotente.
- d. La consideración de la extensión geográfica como amenazante.

2.3 Apoyado en este núcleo legendario-histórico se desarrolla lo que para esta exposición es lo más importante: el culto popular. Existe un santuario principal en el desierto montañoso donde se dice que ella murió, y existen más de 170 santuarios medianos y menores extendidos por Argentina y por los cinco países limítrofes (Uruguay, Chile, Bolivia, Paraguay y Brasil)². En el santuario principal de "Vallecito", provincia de San Juan, la devoción crece desde principios de siglo con momentos de mayor crecimiento hacia 1940 y 1960. Actualmente acuden casi un millón de peregrinos por año, constituyendo así el fenómeno religioso más importante, desde el punto de vista numérico, del oeste argentino.

Las formas de devoción son las siguientes:

- a. La marcha a pie desde la propia casa o desde un punto más cercano (Ciudad de San Juan, 60 km., Caucete, 40 km., "lo del finao Caputo", 6 km., etc.)
- b. Ofrenda de velas encendidas en la cima de una pequeña colina o "piedra negra" más la ofrenda de una botella con agua. Este rito es símbolo de la solidaridad de los que deben caminar por el desierto.

c. Ofrenda de exvotos o señales de agradecimiento o petición, consistentes en cualquier objeto de la vida ordinaria (desde un camión usado hasta una pequeña fotografía familiar).

d. Pequeña ofrenda monetaria en las alcancías del lugar.

e. Ofrenda de alguna placa de mármol o metal con breves leyendas de agradecimiento.

f. Ofrenda de cubiertas de goma de los vehículos.

g. Otras prácticas, entre las que se encuentran algunas del culto católico: asistir a misa, participar en la Vía Crucis, etc.

En general, las formas rituales son extremadamente simples, centradas en la marcha hacia el lugar, ofrendando una vela o una botella de agua. El texto de la narración legendaria interesa poco. No existen formas propias de oración que deban repetirse, aunque es dado observar oraciones leídas de tradición católica. En general, la palabra es casi inessential en el rito.

2.4 La difusión de la leyenda, la creencia y el rito está acompañada por una expansión irregularmente progresiva de lo que se podría llamar formas artísticas derivadas, que proliferan a partir de 1935. Se trata de poesías, comentarios periodísticos, folletines, teatros, novela radial, novela escrita, discos y cine. No es el lugar aquí para desarrollar este aspecto derivado del tema. Conviene detenerse en la relación del culto popular con tres aspectos generales de la cultura: con lo técnico, con lo político, con lo religioso.

3. Una de las características del culto es su capacidad de penetrar en la sociedad popular sin polemizar con otras formas culturales ya existentes. Los hombres que veneran a la "Difunta" provienen en su mayoría de una sociedad criolla católica y no perciben por ello conflicto alguno en su conciencia religiosa, a no ser que el conflicto les sea impuesto desde afuera. Pertenecen a una sociedad que conoce los adelantos técnicos y las obras de la racionalidad occidental y no reniegan de la utilización de la técnica. El culto no ha surgido como expresión religiosa de un tipo determinado de la vida social (como el nómada, agrícola, etc.) sino que ha nacido en el desierto y se ha expandido capilarmente en todas las formas sociales, sin excluir la urbana tecnificada.

3.1 El devoto está en contacto con el utensilio técnico y con la máquina incorporándolos al culto mismo. Los principales difusores actuales de la devoción son los conductores de camiones, ómnibus y taxis, que por lo general adhieren un ícono de la "Difunta" a sus vehículos. En el santuario existen decenas de vehículos viejos pintados y adornados para quedar en el desierto como silenciosos pero elocuente ofrenda. Se construyen en el lugar cada vez más ermitas para dejar bajo techo otros utensilios domésticos, profesionales o deporti-

vos: Desde 1973 crece la costumbre de depositar en la ladera del cerro maquettes que reproducen el instrumento o el lugar de trabajo de los devotos: una estación de servicio, un taller, un camión, una bodega, etc. En estos casos no se observan ritos especiales ni palabras sagradas, ni delimitaciones espaciales de lo sagrado y lo profano. Todo el desierto, potencialmente, está junto a la "Difunta". El rito sagrado consiste en poner en contacto lo cotidiano con lo misterioso³. Parecería que la forma religiosa propia de este culto es la continuidad y no la separación. El mundo de los utensilios técnicos es asimilado y puesto en contacto con una dimensión más profunda, con la dimensión de los símbolos. El utensilio técnico no está debajo ni sobre el hombre, está junto a él, forma parte de su travesía, y con el hombre está sometido al peligro de la muerte.

3.2 Desde el punto de vista práctico-político se observan dos actitudes opuestas ante el culto. Hay una positiva que trata de hacer influir la fuerza de este hecho social extraordinario hacia una concepción política donde el pueblo sea el protagonista. Expresión de esta actitud, es entre otras, la revista "Difunta Correa" que se publica entre los años 1971 y 1974⁴. Los valores que allí se destacan son la solidaridad, la conciencia de pertenecer al pueblo, la identificación con los que sufren y esperan, el amor por los demás, etc. La otra actitud es negativa. Se sospecha doblemente de los que quieren administrar el culto: sospecha de manipulación política de una superstición popular y sospecha de malversación económica de los fondos que la devoción y el turismo a ella adherido pudieran acumular.

Los movimientos pendulares de la política argentina se reflejan notablemente en las diversas actitudes oficiales frente al culto popular: desde la institución por ley parlamentaria provincial de la favorable "Fundación cementerio Vallecito" de 1948 e integrada ex officio por funcionarios, eclesiásticos y bancarios; hasta la adversa investigación judicial e intervención administrativa de 1976 en adelante.

La práctica del culto, sin embargo, no es modificada ni en un sentido ni en otro por las diversas actitudes oficiales, ya que el crecimiento del culto se desarrolla según otras fuerzas culturales. Los símbolos y las expresiones del culto, si bien se acercan frecuentemente al ideal de solidaridad popular y mentan positivamente a quien consideran en la Argentina el líder de los pobres, sin embargo incorporan lo político como una de las tantas contingencias ineludibles pero no determinantes. Como si lo esencial se jugara en un nivel anterior o más hondo, al que se accede solamente mediante el contacto con los símbolos de la vida y de la muerte.

3.3. La relación cultural más importante, sin duda, es la que media entre el culto y otras formas de vida religiosa. Se trata, principalmente, de la relación con la tradición católica hispanoamericana. Quizás haya en esta devoción un brote del antiguo culto de los muertos de

los pueblos andinos prehispánicos. Pero en la devoción a la "Difunta" no se trata específicamente de culto de los muertos. Tampoco se trata de un sincretismo de formas preexistentes encontradas con lo hispánico. Se trata más bien de una forma religiosa nacida en el seno de una sociedad criolla cristianizada, que produce sus propias formas rituales sin entrar por ello en conflicto con las establecidas formas cristianas. No se hace otra religión, ni una secta; no se establecen conceptos propios; no hay iniciación ni códigos constitutivos; no hay sacerdotes ni mediadores; no hay contenido de doctrina trasmisible ni hay adoctrinamiento conceptual de niños. La ejecución del gesto ritual se basta a sí misma, y es ella forma y contenido de todo adoctrinamiento de las nuevas generaciones. El rito se presenta como acompañamiento de lo arquetípico que se esconde en la vida diaria; es decir, como contacto con lo maravilloso que toda vida de por sí significa. Las formas religiosas propiamente dichas, aquellas que separan los ámbitos de lo sagrado y lo profano, parecen diluirse en la coexistencia de lo maravilloso y lo aparentemente ordinario. El rito se siente así diverso de toda expresión lingüística, determinante o sacralizante, pero al mismo tiempo, se siente libre para extenderse y apoyarse en formas religiosas previas, casi todas extraídas de la tradición hispano-católica. Así, dentro de las simples formas fundamentales del rito, pueden habitar ceremonias católicas y oraciones más o menos respetuosas de la legalidad de la ortodoxia. El rito no tiene tiempos sagrados propios, sino que se apoya en determinaciones cristianas (Semana Santa, Fieles Difuntos, Domingos, etc.), pero todas estas determinaciones lingüísticas, temporales, ceremoniales, no son nunca esenciales, ni obligatorias. Son solamente posibles.

La posibilidad de transitar desde las formas católicas y hacia ellas, por otra parte, se funda en cierta congenieidad profunda entre el sentir cristiano hispánico y la devoción popular. Notemos algunos elementos de esta congenieidad: la redención por el sufrimiento; el concepto de vida como gracia divina; el valor de la solidaridad con los que sufren; la mediación de una figura femenina. No hay conflicto entre cristianismo y culto popular, visto desde la perspectiva de este último. Si se advierte algún conflicto, surge recién en determinados estados de la conciencia cristiana.

4. Conviene ahora detenerse brevemente y a modo de ejemplo en algunas interpretaciones del culto popular propuestas desde niveles cultos: desde la teología, desde la sociología y desde la antropología.

4.1. Desde la Iglesia Católica se han juzgado diversamente los hechos. Existen puntos de vista favorables que ven en esta devoción una manifestación popular y auténtica de la fe cristiana, aunque reconociendo a veces la necesidad de correcciones⁵. Existen, por otra parte, posiciones claramente contrarias.

En 1964 un arzobispo de San Juan considera oportuna la construc-

ción de una capilla católica dedicada a la Virgen del Carmen, en el centro mismo del santuario "Vallecito". Esta iniciativa, según el prelado, daría un "sentido verdadero" a la "ingenua devoción popular", lo que significa que la "tradición popular" es aceptable si se la despoja de su "contenido supersticioso"⁶. En 1966 la capilla es terminada y es consagrada por otro arzobispo de la misma sede. Sin embargo este mismo prelado firma un documento con los "Obispos argentinos", recomendando a los católicos que "se abstengan de practicar dicho culto"⁷.

La práctica de algunos pastores parroquiales es de mayor convivencia. Frecuentemente se aceptan ofrendas para misas, con la precaución de inscribirlas como misas "por el alma" de la Difunta y no "a la Difunta". Frecuentemente se admite, de hecho, que las familias completen el rito de la Primera Comunión llevando a sus hijos hasta la "Difunta". Es posible todavía ver a un sacerdote católico bendecir automóviles en el santuario popular, etc.

En general, ni la doctrina ni la práctica de la Iglesia deciden una posición, combinando de hecho el rechazo de la "superstición" con la aceptación condicionada de este "culto ingenuo" cuando se somete al "culto legítimo". En la base de esta indecisión obran, sin duda, la ambigüedad unida a la incontrolable fuerza de la devoción. Mientras tanto, los hombres y mujeres que caminan hacia el santuario de Vallecito parecen no percibir el problema. Se consideran católicos y perciben como problemática injertada la pregunta que alguna vez le hicieron los encuestadores: "¿Quién es más importante para un cristiano, la Virgen, la Difunta Correa o Jesús?"⁸.

4.2 Un estudio sociológico desde perspectiva cristiana ha sido encarado por A. Büntig⁹, en base a un cuestionario de 32 preguntas que se hicieron a 240 peregrinos llegados a Vallecito durante una "semana tipo" de 1969. El cuestionario indaga especialmente sobre las motivaciones del devoto y sobre temas relacionados con la vida y doctrina de la Iglesia Católica. Junto a otros casos de devoción popular considerados indiscutidamente "católicos" ("Nuestra Señora de Itatí", "San Cayetano", "Nuestra Señora de Luján"), Büntig analiza el caso de la Difunta Correa caracterizándolo como "sincretismo" (sin mayores precisiones) porque "se mezclan elementos precristianos con formas y devociones católicas"¹⁰. El caso de la Difunta Correa es particularmente importante para la tesis de Büntig porque le sirve para mostrar que no hay diferencias motivacionales ni sociológicas ni culturales entre los cuatro casos estudiados, lo que le permite extender la sospecha de "sincretismo" paganizante a los tres casos llamados "católicos". A todos ellos quiere el autor, creyente, someter al juicio del Evangelio, mostrando la distancia que media entre estos cultos populares y aquella adoración "en Espíritu y en Verdad" de Juan 4, 24¹¹.

El estudio de Büntig aporta utilísimos datos y serias conclusiones

de sociología, pero no nos introduce en el problema mismo, aquel que considere en sí misma la pregunta por la forma y la fuerza propias de este fenómeno religioso.

4.3 Desde una perspectiva antropológica y con una metodología que nos acerca a una cátedra universitaria, se presenta el documentado estudio de S. Chertudi y S.J.Newbery¹². A diferencia de los documentos eclesiásticos que proponen la perspectiva de la "legitimidad" del culto y a diferencia de Büntig que intenta juzgar su valor desde una perspectiva comparativa y desde una instancia superior, este enfoque antropológico quiere estudiar al "otro en cuanto otro"¹³, aunque se quede corto en este intento por limitarse a una decisión extrínseca al decir "la forma del culto... puede ser considerada supersticiosa... pero el fondo es fe y es religión"¹⁴. A más de decidir si la veneración a la "Difunta" sea superstición o religión, queda en pie una pregunta fundamental: ¿Qué *sentido* y qué *fuerza* tiene este culto para destacarse y extenderse en la sociedad popular sudamericana en forma tal que constituya un caso excepcional entre muchos similares y desde todo punto de vista? Esta pregunta excede ya los límites metodológicos del libro que comentamos (y también los límites de la presente exposición), pero es ella la que debe orientar las otras preguntas derivadas. Desde un punto de vista descriptivo y analítico en el nivel antropológico, este es el libro más instructivo que conocemos sobre el tema.

5. La literatura conocida sobre el culto popular a la "Difunta" o bien se reduce a la descripción de sus expresiones o bien trata de juzgarlo, más que interpretarlo, desde alguna determinada visión religiosa, política o cultural, ya sea para subestimarlos como algo inferior, ya sea para apropiarse de su indiscutido crédito social. Al pedirle al culto mismo que exprese el secreto de su fuerza se tropieza con una gran dificultad, quizá porque el mismo culto se retrae del lenguaje. Poco se adelanta, por ejemplo, sometiendo las expresiones de la leyenda a un análisis lingüístico. Un modo de ingresar en las preguntas esenciales parece ser reflexionar sobre la configuración simbólica que revelan las formas gestuales elementales. He aquí algunas reflexiones expuestas en forma sumaria.

5.1. Los gestos de la devoción consisten en poner en relación las cosas de la vida diaria con las cosas del mundo simbólico, del cual la leyenda es una de sus expresiones. Entre unas cosas y otras no hay oposición sino continuidad. El gesto devocional señala el valor simbólico de las cosas de la vida diaria, mostrando precisamente la maravilla de la vida en el desierto. El mundo simbólico se constituye en base a oposiciones elementales:

a. Desierto — Agua, en el orden de la naturaleza.

- b. Madre — Hijo, en el orden de la sociedad.
 c. Muerte — Vida, en el orden del sentido.

La leyenda y el rito enlazan escuetamente los símbolos, mediando la vida y la muerte en el entrecruzamiento de las oposiciones de naturaleza y sociedad:

El <i>hijo</i>	per-vive	en el desierto
por la <i>madre</i>	muriente	que le da bebida.

El gesto devocional relaciona la vida individual con la configuración universal de estos símbolos mediante el *caminar* y la donación del *agua* que es también signo de solidaridad de todos los caminantes del desierto.

El juego de los símbolos (expresado en la interacción de la leyenda, el rito y la iconografía) ha delineado un mundo en el que:

a. La vida humana está ligada a la vida de la naturaleza, más que a la sociedad o a la técnica. Pero ni la naturaleza, y mucho, menos la sociedad, son garantías para la vida individual.

b. La configuración simbólica se centra en la figura materna y en la tierra, con su ambigüedad. La tierra desierta pero también fértil se unifica simbólicamente con el cuerpo muerto pero también vivificante de la madre.

c. Las figuras masculinas (paternas) son depotenciadas: el padre ausente no puede intervenir, el sol ardiente del desierto no hace sino profundizar el dolor de la muerte.

d. En conclusión: que haya vida, tanto en la naturaleza como en la sociedad, es siempre un milagro, que proviene de un fondo no disponible y femenino, que unifica solidariamente a todos los vivientes — itinerantes en la figura del hijo, sin nombre, de la Vida.

El devoto presente que la distancia que media entre su individualidad amenazada y el misterioso donante de la vida no es recorrida para él por las formas culturales, sociales o políticas, a las que pertenece y no pertenece; el devoto siente que en la marcha hacia el santuario del desierto se da la contigüidad de lo ordinario y lo misterioso, lo individual y lo universal. Si en este sentimiento y en aquel sentimiento hay ciencia o sabiduría, me sería difícil decirlo ahora, pero sí es posible afirmar que ofrece un tenso tema de reflexión a la sapiencialidad o científicidad de las demás formas cultas.

5.2. En el gesto de la devoción se interpreta el sentido del texto de la leyenda. No hay recitación ni exégesis del texto; el cual, por otra parte, puede modificarse libremente. Hay otro lenguaje derivado, sin embargo, que surge del rito mismo y se expresa en placas, en los cuadernos que suscriben los devotos y en las ocasionales declaraciones de

los peregrinos. De este lenguaje conviene destacar los términos "promesa", "milagro" y "venganza".

a. "Promesa" se refiere a lo que se ha prometido cumplir respecto del rito, pero es también lo que se ha recibido o lo que se espera recibir de la "Difunta". Ella, consecuentemente, es "promesera". A más de la gracia recibida, "promesa" puede ser el objeto entregado en agradecimiento. Promesa puede llamarse, por fin, todo el hecho del culto en persistente metonimia. La relación del hombre con la fuerza misteriosa parece definida por un tácito y fundamental contrato afectivo.

b. Quizá las dos palabras claves del pobre léxico derivado del rito sean "Milagro" y "Venganza". La Difunta es milagrosa y vengativa. Analizando el sentido y el contexto de estas dos palabras complementarias se observa que exceden lo que podríamos llamar la lógica restringida de la magia, en la que hay un bien determinado para obtener, una fuerza determinada para conjurar y un método preciso para controlarla. Por el contrario, aquí se extiende el sentido de "milagro" a toda manifestación de vida y se afirma, en general, que todo está bajo el poder de la "venganza". Milagro no es primariamente alguna interrupción del "ordo naturae", sino precisamente cualquier manifestación de vida en la naturaleza, cualquier signo de vida social. Dado el uso polivalente y ambiguo del léxico, podría decirse que el gesto ritual pone la vida individual en referencia a la indispensable maravilla del dar y del quitar, del entregarse y sustraerse de la naturaleza universal.

5.3. Podría describirse así la configuración simbólica que articula la poderosa creencia de los que practican el gesto de la devoción:

a. Toda vida natural o social es maravilla que se recibe amorosamente sin motivo, que se adeuda porque no es propia, que se somete al peligro del camino, que es distancia y muerte.

b. Toda vida natural o social debe ser acompañada por el gesto amoroso y sumiso de quien se acerca al juego simbólico en torno al misterioso fondo donador.

c. Sin rechazar las formas culturales en las que vive, el devoto pone en crisis su propia pertenencia a las mismas, al referirlas a un mundo de creencia que tendría mayor universalidad.

La Difunta Correa no es ni una diosa, ni una semidiosa (mediadora), ni es una "santa" en el sentido cristiano, ni es un simple ejemplo ético. Es ella misma el símbolo religioso de la contigüidad de los contrarios. Ella misma ambigua, ni salvadora ni salvada, al morir amantando señala el punto de contacto con la fuerza sin rostro que da y quita, más allá de toda lógica y más allá de toda ética. El gesto de la devoción pone en contacto la vida de los individuos con el jue-

go incomprensible y maravilloso del amor y del temor. La devoción puede admitir, desde este nivel hondo y ambiguo, los encuentros con otras formas culturales y religiosas, sin exigirles que se le sometan porque previamente las ha abrazado a todas. No responde a la polémica presentada desde otras ópticas culturales porque no le molesta en su seno la convivencia de los contrarios. La devoción pervive conforme consigo misma, en su incapacidad de hablar, de reflexionar, de hacer, de organizar.

6. Con lo dicho no se ha completado la descripción ni mucho menos la interpretación de un hecho cultural tan complejo, pero al menos se ha llegado a una tesis crítica y a otra positiva. Críticamente se ha dicho que la devoción popular aquí considerada excede ampliamente la problemática propuesta en las publicaciones conocidas, que, desde puntos de vista particulares, intentan clasificarla como estadio inferior respecto de otro más evolucionado. Positivamente, se ha abierto un camino para la interpretación señalando la fuerza del culto popular para colocar al hombre en contacto con un mundo simbólico enraizado en la naturaleza y dominado por la admiración de lo recibido y el temor de su pérdida. En este contacto se conoce una ambigüedad que no se deja expresar con otras formas más determinadas del lenguaje social.

6.1. El caso estudiado no refleja la variedad cultural de toda América, ni siquiera de la misma Argentina. Sin embargo es posible extender hipotéticamente ambas tesis, en vistas a la interpretación filosófica de América, de la que se habló al inicio. Críticamente se afirma que las manifestaciones de la cultura popular americana no pueden ser interpretadas como niveles inferiores o expresiones "míticas" de una visión del mundo sino como de otra visión del mundo. Este otro no está dicho plenamente todavía en la reflexión filosófica y se ignora si alguna vez se dirá plenamente, pero es dado percibirlo en las expresiones religiosas y artísticas, especialmente literarias, de América Latina.

Positivamente, cabe sospechar que en el fondo del pensar americano predomina la naturaleza sentida como madre-tierra, no dominable por la técnica ni dominante por su necesidad al modo spinoziano, ni expresable por un lenguaje que olvida los símbolos. Una naturaleza que es gratuita y fortuita al mismo tiempo, maravillosa y temible; cuyos hijos la sienten en sociedad y la nombran silenciosamente en el juego y la fiesta. Esta posición fundamental parece retraerse en sí misma frente a las formas visibles y oficiales de la vida social y política, manteniendo con ellas una relación ambigua de acercamiento y divorcio, sin mediar ni anular la persistente distancia entre forma política y sustrato cultural.

6.2 El estudio de este culto popular, que se hizo en el diálogo de un

círculo de estudio sobre "Sabiduría popular", no es una aplicación de las teorías expuestas en dicho círculo ni tales teorías tomaron este caso de religiosidad andina como objeto central de análisis. Sin embargo, una reflexión comparativa descubre, en primer lugar, numerosas convergencias. Algunas expresiones de R. Kusch muestran capacidad interpretativa respecto de este caso de religiosidad, que sería "resistencia desde el estar", "intuición vital" o "acierto fundante", que se sustrae al discurso y que absorbe o "fagocita" otras formas culturales, instalándose en una ambigüedad sagrada y femenina donde cohabitan los opuestos¹⁵. También resulta intelectualmente excitante para pensar el culto popular la propuesta teórica de C. Cullen, particularmente el concepto de arraigo en la tierra más que en la "naturalidad", y que pone en juego una "inteligencia simbólica de la razón"¹⁶.

Entre el pensamiento de Kusch y el de Cullen se da una diferencia que parece señalar precisamente el problema de la interpretación del culto popular: se trata de la mediación entre ésta y otras formas del saber humano. Para Kusch se da una resistencia sin mediación, por la que el pueblo americano "no quiere hacer nada" de lo que el afanoso, tecnificado y prepotente siglo XX piensa que se debe hacer; el pueblo "en la espera deja pasar el tiempo que no es el suyo y entonces crece"¹⁷. Para Cullen, en cambio, en el saber popular se expresa la "razón de los pueblos", desde la que se juzgan teórica y éticamente los proyectos de la razón dominante del yo, y desde la que se propone otro proyecto político histórico. Frente al pensar filosófico, entonces, el primero se retrae guardando el sapiente silencio del pueblo que biológicamente crece y justicieramente mantiene su mirada; el segundo, en cambio, se levanta polémicamente replanteando uno de los máximos "sistemas" filosóficos, el hegeliano, desde perspectivas nuevas, según las cuales el punto de partida no sería el "ser" sino el "estar" y cuyo sujeto no sería un "yo" sino un "nosotros".

¿Qué aporte ofrece para esta discusión el análisis hecho aquí de una forma concreta de pensar popular? En un primer momento, sospechando la riqueza de su contenido experimentamos el *deseo* de que se muevan de alguna manera hacia alguna mediación filosófica, ética y política; pero, en un segundo momento, sentimos el *límite* de su retracción silenciosa. Queda pues trazada la distancia entre Kusch y Cullen como el problema no resuelto (al menos para mí) de la interpretación de las formas del saber popular estudiadas.

6.3 La propuesta teórica de J.C. Scannone enfrenta justamente el tema de la *mediación*, entre otros. Allí se trata de pensar una "dimensión metafísica fundamental" desde la perspectiva del discurso especulativo. Las características asignadas al "estar", que son la ambigüedad, la destinalidad, la abisalidad, la imprevisibilidad, parecen adecuarse profundamente a las exigencias teóricas de una interpretación de las formas populares estudiadas, que difícilmente puedan captarse dentro de una lógica de la identidad o de una ética de la al-

teridad. Un problema permanece sin embargo: si el sujeto de ese saber mediador sigue siendo el sujeto filosófico del *logos* clásico, o si de alguna manera el *decir* del saber popular (americano o no) querrá intervenir como sujeto dialógico de la mediación entre *ser*, *acontecer* y *estar*¹⁸.

6.4. En esta discusión podría tener gran importancia el recuerdo de un filósofo europeo que trató de mediar la ciencia y la ética en la facultad (*Vermögen*) de sentir (*fühlen*); sentir, por otra parte, que es sostenido por un sujeto comunitario (*gemeinschaftlich*). Se trata de la "Crítica de la facultad judicativa" de I. Kant. Este simple recuerdo para el futuro. El asombro que le produce a Kant este extraño y enigmático mundo del sentimiento, como él lo llama, y que tiene la función nada menos de completar el conocimiento (*Erkenntnis*) del mundo y del hombre, lo lleva precisamente a postular la comunitariedad del sujeto conocedor. Más allá de Kant y recordando una frase de A. Carpentier¹⁹, podemos formular el *nosotros sentimos* como un modo propio de la persistente y resistente expresión del saber popular americano.

7. Tres modos principales puede tener la reflexión filosófica que se enfrenta con las expresiones de la cultura popular americana:

a. Estudiar los hechos y subsumirlos como manifestaciones inferiores o "míticas" dentro de categorías ya conocidas.

b. Interpretar la cultura americana como resistencia, de algún modo sabida y querida, frente a proyectos dominadores externos, y destinada a florecer en su propia forma religiosa, ética y política.

c. Descubrir en el modo cultural americano un horizonte donde un pueblo particular expresa un sentir de lo humano universal; expresión destinada a hacer recordar, desde el silencio o desde la mirada, lo que otros pueblos más locuaces y fabriles han querido olvidar.

Del fracaso al que se llega por la aplicación excluyente del primero de estos modos, surge un tenso y fecundo diálogo entre los otros dos.

NOTAS

¹ Sarmiento, D.F.: *Facundo*. Edición crítica y documentada. Biblioteca de Autores Nacionales y Extranjeros. Universidad Nacional de La Plata 1 (La Plata), 11-12; cf. 112, 151.

² Con posterioridad al coloquio de París donde fuera leída esta exposición, en marzo de 1982 el Gobernador de San Luis, estado argentino limítrofe con el de San Juan, prohíbe el culto a la "Difunta Correa" y ordena la demolición de los "templetes" en el término de 30 días.

- ³ Se dan sin embargo algunas ceremonias, pero no esenciales y traídas del ritual católico, como la "Bendición de autos y vehículos".
- ⁴ Véase la revista "Difunta Correa — Vallecito de la Esperanza", editada en San Juan, especialmente I, 1 (1972) 2-4; 8-11; I, 5 (1972) 5-7, 18-21; I, 10 (1972) 8-11; II, 15 (1973) 15, 20; III 25 (1974) 22-24.
- ⁵ Véase la misma revista, I, 6 (1972) 4-5; I, 3 (1972) 6-7; II, 13 (1973) 28-29; II, 19 (1973) 29-31; III, 25 (1974) 7; III, 27 (1974) 30-31.
- ⁶ Véase: Massa, N. *Difunta Correa. La leyenda de Vallecito* (San Juan 1965) 1.
- ⁷ "El culto de los Santos y almas del Purgatorio". *Declaración del Episcopado argentino*, 19-3-1976.
- ⁸ Cuestión N° 30, en Büntig, A. *¿Magia, religión o cristianismo?* (Buenos Aires 1970) 289.
- ⁹ Véase la obra citada en nota anterior.
- ¹⁰ Büntig, o.c. 67 y *passim*.
- ¹¹ Büntig, o.c. 35.
- ¹² Chertudi, S. - Newbery, S.J.: *La Difunta Correa* (Buenos Aires 1978).
- ¹³ O.c. 112: "el antropólogo estudia al otro en cuanto *otro*" ...y "de acuerdo con la escala de valores con que el *otro* mira al mundo que es su mundo".
- ¹⁴ O.c. 213.
- ¹⁵ Kusch, R.: *América profunda* (Buenos Aires, 1962, 1975).
- ¹⁶ Cullen, C.: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires, 1978).
- ¹⁷ Kusch, R.: *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires, 1978) 9.
- ¹⁸ Este interrogante, por otra parte, ha preocupado ya a J.C. Scannone, *Sabiduría popular y teología inculturada*. *Stromata XXXV* (1979) 3-18, esbozando allí su respuesta al mismo.
- ¹⁹ Carpentier, A.: *El recurso del método* (México 1974) 309: propone allí en un contexto de inversión del cartesianismo la sentencia "siento, luego soy".

DISCUSION DE LA PONENCIA

PEPERZAK: No acabo de entender del todo por qué habla usted de la ausencia del padre. Yo la concebiría como una ausencia "tout court". ¿Acaso se da allí algo de significación universal?

MARTIN: No quisiera invadir el campo de la psicología profunda, pero sí quiero proponer una interpretación general de algunos símbolos. En el mundo simbólico de la narración, el padre es la figura ordenadora de la sociedad. Es el poder político, asociado con la violencia. La leyenda diría: no tenemos padre, es decir, el orden social no nos sirve ni nos ampara. Pero tenemos madre, es decir, la fuerza de la vida.

PEPERZAK: ¿No podría decirse que se trata de un mito complementario? La vida es más que ese refugio maternal.

MARTIN: La vida es este peregrinar y el peregrinar es vivir. En cuanto a la universalidad del simbolismo de la narración, podría entenderse también comparativamente: como la otra cara de la moneda respecto de los mitos de la progresista Europa, en que dominan figuras paternas. Allí sí tal vez podría comprenderse la universalidad de la leyenda.

PEPERZAK: Concedo que los mitos primitivos contienen también elementos paternos. Lo que me pregunto es si este mito no está en el contexto de otros.

HUNERMANN: En el cosmos de los indios bolivianos, los "Señores" ocupan un lugar preponderante. Las montañas son "Señores", lo mismo que las tormentas. Esos "señores" son venerados bajo la figura de santos.

M. DE GUERENU: En toda Sudamérica aparecería una cultura original que podríamos denominar matriarcal. En nuestra cultura occidental se separan los elementos: por una parte, lo materno; por otra, lo paternal en sentido de autoritario. Pero en esas culturas aborígenes ambos elementos se integraban. Pudo después haber surgido una reacción, pero originariamente no se trataba de una reacción.

MARTIN: Bien, agradezco la aclaración.

SCANNONE: Es posible distinguir dos planos en la religión de los incas. Uno, más superficial y aparente, el de la religión oficial, religión uránica, solar. El

otro, recubierto por ésta, el de la religión popular, con fuertes resonancias ctónicas, en la que se honraba a los montes, las piedras, etc. Cuando los indios fueron bautizados, la religión solar desapareció sin dejar rastros. En cambio, la religiosidad popular ctónica subsistió en muchos fenómenos de la religión andina. El elemento ctónico, anterior al dominio de los Incas, permaneció.

HUNERMANN: También es interesante observar que en la mitología griega se produce igual desplazamiento de los primitivos dioses ctónicos hacia un trasfondo por parte de los dioses del Olimpo; pero allí se afincan. Compárese al efecto la exposición de Orestes y su destino en Esquilo.

MARTIN: Son iluminadoras las observaciones de Scannone y Hünemann. Yo agregaría otro factor importante para la interpretación de la leyenda: la geografía como factor simbólico decisivo. No es una geografía que cobije al hombre, sino que lo pierde.

HUNERMANN: ¿Qué significa en este contexto hablar de la "venganza"?

MARTIN: Milagro y venganza no pertenecen a la leyenda, pero son los términos claves del lenguaje tan parco de los peregrinos. La Difunta hace milagros porque nutre y protege la vida, toda vida. Extiende su poder hacia problemas como desocupación, salud, relaciones familiares, estudio... Milagro significa regalo, donación. Y toda donación está por sí misma enfrentada a la venganza del donador, en la hipótesis de ser despreciado o descuidado. Todo milagro se halla sometido a la venganza. La Difunta puede convertirse en el rostro terrible de la venganza, y el hombre no debe cometer errores, ni en su vida ni en el culto a la Difunta.

CULLEN: Pero no hay aquí un sentido moral, pues no se trata, estrictamente, de culpa. Más bien se trata del destino.

M. DE GUERENU: Quizás podría establecerse aquí una comparación con una de las líneas de la mitología griega, en que se dan dioses ctónicos que ejercen la venganza en caso de delitos contra la naturaleza o el derecho, como el de Orestes, por ejemplo, y otros, que conducen a la muerte de familiares. Lo podríamos nombrar como paralelo.

MARTIN: También yo estaba pensando en los dos poderes divinos de Dios, para premiar y castigar, de la tradición judía y talmúdica.

REITER: ¿No podría ser la venganza, por así decir, la figura impotente de la justicia lesionada?

MARTIN: De acuerdo. La justicia aquí aparece sin fuerzas, mejor aún, no aparece. Se disuelve en la figura del destino.

REITER: ¿No puede decirse a la inversa: la fuerza del destino de la vida, no visible a simple nivel de la conciencia racional como un poder disponible, no trae también al juego el poder de disposición propio del padre? ¿No se torna desde aquí comprensible el momento de la venganza como por lo menos una posibilidad de conducirse del padre?

MARTIN: En un nivel profundo, estaría de acuerdo con esa interpretación.

CASPER: Su exposición me dio pie para reflexionar sobre todo nuestro comedido; precisamente porque se trata de la exposición más concreta. Dado lo escaso del tiempo, sólo haré dos observaciones:

1. Si me pregunto qué es lo que usted propiamente expone, me parece que en principio nos ofrece una descripción. Lo que nos describe, empero, es aquello que presumiblemente se encuentra en todas las religiones y puede catalogarse con el concepto, aún no clasificado por nosotros, de *Símbolo*. Usted describe la marcha hacia el lugar de culto, los sacrificios, el hecho de que allí se da un sitio sagrado. Todo ello encierra un carácter simbólico. Usted describe todo eso. Y lo que así descubre es que lo simbólico pertenece al culto divino. Y que entre ustedes desempeña un rol extraordinariamente masivo, mucho más que en nuestras formas europeas del culto tributado a Dios.

2. Luego debe distinguirse de su descripción la interpretación que hace. En ella mucho aparece como problemático. Todo cuanto se dijo en la discusión, en el fondo es un cuestionamiento sobre la legitimidad de su interpretación. Me parece que muchas afirmaciones se deberían comprobar primero hermenéuticamente, pues ¿cómo podría exhibirse de otro modo el derecho a una interpretación? En tal contexto quiero señalar algunas cosas que me llamaron la atención. Usted habla, por ejemplo, de la ambivalencia del símbolo de la tierra. La tierra significa desierto y fecundidad. Por otra parte usted agrega: que exista la vida, es siempre un milagro. Pero ¿qué significa propiamente un milagro? ¿No es acaso el fenómeno del milagro algo nuevo frente a la simple ambivalencia de desierto y fecundidad? Usted, por su parte, interpreta "milagro", en cuanto dice que se originaría en un fondo vital femenino no disponible. Esa interpretación no la creo del todo comprobada. ¿No se podría decir con mayor propiedad que el fondo vital femenino es el símbolo en el que se manifiesta el milagro?

Otra cuestión atañe a su exposición sobre los "Signos de la solidaridad con todos los peregrinos en el desierto". ¿No es lo que aquí se manifiesta en la realización del peregrinar y del dar agua y luz, de nuevo algo distinto de lo que se describió bajo el título del "Estar"?

Todas las mencionadas me parece que son cuestiones abiertas. No creo que las podamos discutir ahora. Sólo quisiera llamar la atención sobre las mismas.

ULRICH: Me parece que nuestra discusión sobre la relación entre la filosofía y la sabiduría popular está marcada por dos perspectivas fundamentales. Por una parte, se pregunta cómo y por cuáles caminos una filosofía viviente puede consumir su *metanoia* creadora desde una entrega cautelosa a la experiencia de la sabiduría popular hacia el acto filosófico y su polifacética discursividad mediadora, sin que por ello se dé un desplazamiento, sin que una "nueva" dimensión categorial sea simplemente reelaborada por medio de "viejas" formas trascendentales de pensar, ya dadas y previamente fijadas. Por otra parte, se pregunta cómo puede el filósofo ponerse de la parte de la sabiduría popular de tal modo que ésta se encuentre con lo esencialmente propio de sí a través del servicio filosófico, sin que por ello se vea forzada a justificar la verdad original de su forma de vida y del "saber" que le es propio, ante el foro y bajo la perspectiva de la conceptualidad de una filosofía de la religión.

Dado este presupuesto yo pregunto: ¿qué se muestra en la narración de la Difunta Correa que acabo de escuchar aquí? ¿También es narrada así entre los hombres del pueblo? ¿O está presente en nuestra discusión en vista a determinados aspectos que se consideran relevantes precisamente porque son capaces

de interesar a una confrontación filosófica? ¿Se da un apriori filosófico de ausencia de prejuicio (que no debe confundirse con receptividad pasiva) como para que el interrogador se exprese en sí mismo (en subjetividad objetiva) de tal manera que la cosa pueda expresarse y mostrarse en sí misma? ¿En qué vacío y "desierto" productivo se encuentra el tal interrogador que es tocado por una "cosa vista por la primera vez" (Nietzsche)?

Yo no pregunto: ¿cómo puedo incorporar y subordinar la narración a un saber filosófico ya poseído? *Tampoco*: ¿Se dan posibles correspondencias entre la lógica histórica de la narración y los modelos específicos del pensar, según los cuales he adaptado mi reflexión? *Tampoco*: ¿En la narración se pueden descubrir estructuras que permitan quizás una universalización? *Tampoco*: la inmediatez de las intuiciones sensibles de lo narrado, ¿puede ser mediada conceptualmente? ¿Pueden ser traducidas de la forma representativa de la creencia a la libre forma del saber? (Hegel). *Tampoco*: el filosofar, ¿puede eventualmente liberarse a sí mismo de una fenecida situación de auto-identidad, por medio de la enajenación de sí en tal medio sensible de la percepción y en tal sentido regenerarse? No se trata de tales cuestiones.

Yo escucho lo narrado. Le doy espacio en mí mismo. Trato de observar el fenómeno escuchándolo en mí, es decir, recibirlo en su anterioridad a la captación mental, dejándome llevar hacia lo imprevisto mientras estoy de camino hacia él con un pensar co-operante que lo acompaña. Así, comienzo en una especie de desierto, con la esperanza de que, en virtud de la pobreza de esta percepción (*Wahr-nehmens*) crezcan nuevos órganos de aprehensión, mediante los cuales el fenómeno se entregue solícitamente (en la *positividad* del decirse a sí mismo), porque la reflexión cede ante su mostrar-se, y porque el vacío receptor sin forma y sin figura, como noche de la visión aparentemente infructífera es precisamente la luz, en la que se verá y aprehenderá aquello que se muestra por sí.

Yo me encuentro entonces en medio de las fronteras, medidas y modos de mi existir como en un desierto sin modo y sin frontera, que cancela todas las representaciones y los conceptos con los que pienso. Me conduce a la pobreza del pensar, pensar que se expone al fenómeno en indefección y que sólo está en grado de aprehenderse reflexivamente y de apropiarse así conceptualmente en la medida en que él, coparticipando del acontecimiento, se deja absorber y comprometer. Yo no sé qué aspecto tendrá mi retorno reflexivo hacia mí mismo, la apropiación de mi ser (Er-"innerung"); solamente sé que el olvidar el propio yo no consiste en un rodeo cualquiera que me depara la falsa oportunidad de encontrarme de nuevo a mí mismo en una nueva situación, pero sin haber cambiado.

La región, el lugar donde me sale al encuentro la Difunta Correa es el desierto. Yo percibo que con ello no se piensa en un lugar neutral respecto de la acción, en un espacio sobre el que se desarrolla un drama pero que permanece anónimo como tal. Desierto no es algo sin cualidad, como una espacialidad vacía para cualquier drama individual. El desierto emerge más bien como dimensión única e incomparable del acontecer: como espacio del existir, del estar allí, que por su "estar" genera el sentido del espacio (vale decir el espacio "del" existir, que con este genitivo se otorga su tiempo y su espacio). Es cierto que este espacio está dado, en su anonimidad; que se hace presente en un "se da" (ser) desinteresado y mudo, y que es determinado por una lejanía indefinida, por la que se puntualiza el acontecer indiferentemente y abandonado a sí mismo. Pero considerando las cosas más profundamente, es ante todo en la acción, donde se revela qué es desierto. La acción no aparece aquí como sucesión lineal. Ella no posee aquí ninguna potencialidad causal, sino que se recoge y permanece en el presente creador del existir humano de la madre y del hijo. Este existir mismo en su

in-acción es impotente desierto: la muerta y desierta fecundidad maternal irrumpe como nutriente y abnegada fuente de vida.

La necesidad del desierto no es escenario indiferente ni es un reflejo periférico de esta "acción in-activa". Por una parte, la región posee el duro rasgo de una facticidad (ser) que es irreductible y cuyo secreto no puede ser descifrado por ninguna hermenéutica. Por otra parte, la región, en su mortífera sordera ante todo ruego posible, puede ser leída desde el humano existir, que aquí se hace presente en el lenguaje sin palabras, es decir, desde la relación de la madre muerta con su hijo, el que bebe del pecho de la muerta en el seco ardor del desierto; secreto de la fecundidad (vida) de lo infecundo (muerte) como forma significativa del "estar". La pobreza creadora de la libertad fallecida, expropiada y sin vida, esta "nada", es fuente de ser, del amor; y el desierto es el lugar de la presencia de la libertad en la verdadera revolución de la rica pobreza, a la que se debe el futuro (niño). Y si bien el espacio desértico encuadra desde afuera el acontecimiento narrado y lo determina como si fuera una realidad (res: ser) impuesta por el destino, sin embargo la esencia del desierto vive de la realidad (Wirklichkeit) que acontece. Esta realidad ("estar"), que no debe confundirse con realidad (Realität), sitúa (räumt) activamente la dimensión del desierto en el que ella vive y muere.

Desierto es el lugar existencial de la infertilidad total. Un dominio en el que nada se expande o crece. Todas las fuentes de la vida ("maternal") son calcinadas y reducidas a la impotencia por el ardor impiadoso del sol —hasta algunos dispersos restos de vegetación, que desde hace mucho han perdido la esperanza de reverdecer y que ya no ofrecerán frutos maduros ni jugosos—. En esta aridez encalla la potencialidad de un desarrollo expandido y lineal; fracasa toda progresión unidireccional tendiente a la producción de sí mismo, y que intente reafirmarse regresivamente en su poder a través de un rendimiento cuantificable. Aquí naufraga el pathos y el aparente dinamismo de toda volutiva y "evolutiva" superación de sí mismo; aquí fenece la englobante y previsible relación causa-efecto del obrar y muere la causalidad monológica del punto o identidad Yo = Yo, que agresivamente trata de imponerse a sí mismo, y que puede acordarse del futuro solamente como un pasado ya vivido. Todo esto muere con purificadora muerte en la silenciosa impotencia del no poder, un no poder que todo lo consume, que roba toda vitalidad y que desintegra en incontables granitos de arena. La "subjetividad" encorvada sobre sí misma es expropiada, permanece yerma y ya no está en condiciones de proyectar el futuro como reproducción uniforme de su propio pasado. Aquí encuentra su irrevocable final la ley de la extensión objetivante del yo (nosotros) hacia la mala infinitud de lo Otro (ser) siempre nuevo y cambiante. Ya no puede el futuro ser utilizado abusivamente a beneficio del permanecer en el pasado y de la voluntad de no morir. La existencia está enfrentada a sí misma en el presente de la libertad. El desierto purifica la existencia hasta el fondo en este cara a cara, sí, el desierto es la purificación en la relación a sí misma de la libertad, que se mueve desde sí misma; ella es la permanencia de su fidelidad y veracidad, la pobreza de su plenitud de ser.

En este sentido, la región del desierto se manifiesta como el espacio existencial creativo de la muerte dadora de vida, que en medio de su incapacidad e impotencia revela un "operador seminal" personal. Es decir, revela el fundamento germinal y creador de su libertad esencial, desnudo de sí, liberado de sí, esto es, desprovisto de un sí mismo (muerto) cuyo vacío se expresa como plenitud sobrabundante. Esta libertad ha perdido ya su "vida" al perder la forma de una "causa" que dispone de sí misma y se posee en cuanto "yo". La libertad se ha distribuido en la muerte de la pobreza. Por eso no cuenta ya con sí misma, sien-

do donadora. Ella no correlaciona lo que ella es con los efectos de lo que es. Es incapaz de deducir el ser del hacer o de justificar el ser por medio de la eficiencia de la ganancia. Mismo su estar muerta y el poder de su donación son en todo intercambiables, pues el estar enajenado en la muerte es la fuente de su ser como donación. "Causa" (Ursache) significa no un determinable estado de cosas fijas sino más bien una vida incomprobable en la unidad de muerte y vida. Tal existencia no se da en forma de una identidad cerrada y abstracta ($A = A$). Su concreta mismidad respecto de sí es ser entregada en donación; su fundamento en sí (subsistencia) es puro regalo; su permanecer (habitar, que es el sentido originario de *ethos*) es desbordar, y más grande será el crecimiento cuanto más sereno el abandono. Por ello no podrá nunca determinarse el "estar" como punto de una línea temporal. No es un dato neutral sino traspaso, índice, huella, tras la que se puede marchar en virtud de la confianza en la promesa de lo que la huella señala silenciosamente. Lo que en ella "se da" es ya pasado, como la madre muerta; pero precisamente esto es el presente por el que el niño *ad- viene* (zu-kommt), se hace presente por la autoentrega nutriente. En la huella del "estar" uno se mueve creyendo, esperando, amando, y no poseyendo conceptualmente. Se camina en la unidad del tomar y dejar, de tenerse y continuar: así como la madre se otorga a sí misma justo en el tránsito de la muerte, estando allí en presente ausencia, y como el presente del niño vive desde un origen pasado y muerto, pero por una muerte que garantiza en el niño la presencia del origen, es decir, garantiza existencia para el futuro.

Precisamente allí donde se quiebra la esperanza inmanente y fundada en los poderes disponibles, donde la vida abandona las pasiones que tienden al autodesarrollo interminable, donde no permanece la tensión centrífuga, donde se impone en todos los aspectos el "fin del crecimiento", allí emerge la forma propia de la fecundidad esencial de la libertad: por la sola existencia (*Dasein: auto to einai*). El espacio vacío del progreso formal, objetivado y alienado es superado y redimido por la propia maduración de la vida en la unidad de muerte y vida. En virtud de esta vida nutre el hombre al hombre a través de sí mismo. El da al otro no simplemente lo que posee. El no se convierte (por el precio de la cosificación y autodestrucción de su libertad) en una cosa muerta de la que él separe "partes", que pueda comparar con el resto que quede todavía a su disposición o que pueda medir por la ganancia de la restitución según el "do ut des". No, él se da a sí mismo por medio de sí mismo. El hace participar de sí por sí: entregando su libertad, la unicidad irreplicable de su existencia. "Estar" es, en este sentido, plenitud y vacío al mismo tiempo; su riqueza vital consiste en que él mismo es pobre y entregado en regalo. Con ello se devela su acto fundamental como hacer en el no hacer. Es decir, un ser actuante desinteresado, disuelto, oscilante en sí mismo y permanente (¡presente!), que Tomás de Aquino llama "*actio immanens*". Un "causare" es propio de esta vida, que se muestra como "dare esse", como donación de existencia. Se trata de una generación que brota del vacío del ser en la muerte y por la que se expresa la libertad como ella misma, en ella misma y desde ella misma, y de ninguna manera mediante las cuestiones exteriores del cómo, por qué, para qué y con qué. Se quiebra el dominio de la producción técnico-objetivante de un hacer absolutizado. Se perfoma la linealidad del crecimiento cuantitativo y al mismo tiempo se lo transforma y queda retenido en la causalidad cualitativa de la libertad: el cuerpo *es* y se abre al otro por medio de su condición de corporeidad nutriente, precisamente porque está *allí* sin obrar, "inactivo" para decirlo desde la perspectiva de la eficiencia. En el desierto se muestra la libertad verdaderamente causante, en una forma sin forma, es decir, en la privación (*stereis*) de la fuerza del muerto, que en esa priva-

ción deja ser y obra el futuro. A través de sí, es decir, por medio de la "nada" de su impotencia, cede para el niño el lugar vivificador de su poder existir y poder crecer. En ello se ve transparente el sentido originario del vocablo hebreo "barah" (hacer): el ocultamiento del creador en la ausencia, su descenso hacia lo extraño deja ser a la creación llamada a la existencia. El hablar de Dios es su silencio y la pobreza del origen sin origen es la riqueza de la afirmación de ser del amor liberador, afirmación de ser (Seinsja) que es un don transferido a la finitud. La pobreza del creador no significa para nada un principio metafísico, como tampoco la afirmación del ser es un concepto. El vacío y la pobreza del origen absoluto pertenecen al drama del amor que se entrega a sí mismo, que sella su fidelidad con la muerte. La forma más interior y la más exterior del lenguaje de la vida es la muerte, a la que santifica la eterna abnegación de la libertad. De aquí brota toda la potencia creadora de la impotencia, la riqueza de los pobres, la luz en medio de la noche.

En este trasfondo se muestra el secreto del crecimiento según *el ser* en el desierto. Su dinámica es la realidad y fuerza de la madre sin vida cuyo poder vital irrumpe desde su retiro. "Estar" (Dasein) se expresa como el anonadamiento fecundo de sí mismo, en la unidad de riqueza y pobreza, de ser y nada; más allá de toda dialéctica y sin poder asumirlo en conceptos, porque solamente concebible y concebida a la manera de un pensar co-operante, que tiene su lugar en el hacer lo MISMO. Nos encontramos en un punto en el que se hace necesario dar un paso por encima de una lógica que maneje solamente dos valores distinguiendo vida y muerte, hacia otra que no se agote de ninguna manera en el concepto absoluto de la "identidad de identidad y no identidad" (Hegel) para aplicarlo análogamente a la "vida como unidad de vida y muerte". Se hace indispensable otra calidad del pensar, que es mucho más pobre.

La Difunta Correa obra a través de su no-hacer. En el estar, la "inactividad" es activa fuente de gratitud, donde desaparece todo "yo quiero", "yo debo", "yo tengo que", "qué necesita el otro". El obrar no tiene condiciones ni fundamentos exteriores. Brota de sí mismo, sin fundamento más allá de la correlación "si — entonces", "puesto que — por tanto". El poner causas y fundamentar es asumido (positivamente!) en la ausencia de por qué de la libertad, se excede desde sí mismo y no obliga desde afuera a determinadas acciones en forma egocéntrica y legal. Su deber es su ser, su ley es la necesidad de su misma libertad. Su poder se devela en el desbordar (ab-undantia), vale decir, en último término, en el exceso y falta de finalidad de subsistir *para nada* (también en el sentido de "inutilidad": ¿para qué puede ser utilizado todavía un muerto?). Con respecto del niño, el origen no tiene nada más (para sí), y por eso el niño no puede "tener" nada de él. El origen está presente en cuanto es lo que él regala y precisamente esto constituye su mismidad creadora, es decir, la fecundidad de su ser como desierto. La muerte como lenguaje vital del origen (Herkunft) mantiene al niño (Zukunft) en la existencia, lo deja ingresar libre en su presente, y lo deja comenzar a partir de lo propio.

Porque el origen está presente en la forma corporal de la madre fallecida y muerta, precisamente por eso acontece la entrega (Traditio) creadora de la vida. La fuerza testimoniantes del testamento recibe su validez y vigor de la muerte. La tradición no tiene vigor en el presente porque lo fuerza a un infructuoso recuerdo (Erinnerung) retrospectivo, es decir, no rige el pasado que cobra el futuro como suyo mediante un aferrarse a sí mismo, porque no quiere pasar, ni morir, ni admite *ser pasado*. La tradición vive, en cambio, en el presente, cuando muere hacia adelante creativamente, cuando entrega "su" futuro como ofrenda, cuando no se busca lo que adviene sino que se hace su esclava y en ello pierde

su fecundidad. Tanto la tradición como también y precisamente la sabiduría popular, deben morir para dar vida. Todo se decide en el *modo* con que acontece este morir: ya sea como naufragio impotente en lo sido, ya como impotencia creadora desde la que el futuro vive en el presente. ¿Quién anuncia a los pobres esta buena nueva del poder vivificante de su impotencia? ¿Quién tiene el valor de alabarla en virtud del amor encarnado? ¿Cuándo, de una vez por todas, se dejará de “desarrollar” con modelos abstractos esta idea extraída de una fuente “subdesarrollada”, idea que delata la fecundidad del ser en el desierto? En lugar de ayudarla, agradeciendo, y mitigar su miseria en un respeto servicial de la riqueza de su existencia. Desde su mudez, ¿no hace acaso la Difunta Correa estas preguntas?

Marchemos todavía un trecho en la consideración de lo narrado. No olvidemos que la vida del niño no es una función de algún origen (el pasado) que se prolongue uniformemente hacia adelante aferrándose a sí mismo. No, el pasado está presente por su *ser* pasado, es decir, por su muerte. Sólo por ella vive el presente y en él el futuro vive de la entrega de lo ya sido. Sólo a través de la muerte está presente lo entregado. El *praeteritum* cesa en el *presens* de *praeterito* (San Agustín). El “estar” se revela como el lugar de la tradición; el “estar”, y no el “ser” que es facticidad muerta, presencia del fenecido pasado. El “estar” no es un pasado. En el “estar” está presente el estar muerto del principio originante, del *bonum diffusivum sui ipsius* (Tomás de Aquino). Bondad y exquisitez del ser viviente como amor que nutre al niño, que arriesga el futuro en el hoy y que *obra* precisamente como futuro.

En el lugar de la causalidad del hacer ya agotada acontece el ser como acto en el “estar”. Su forma es amor entregado y abnegado más allá de toda intencionalidad calculadora, simplemente *para nada*. La gratuidad de la autoentrega sin condiciones brota de la vida fracasada y fallecida y de la impotencia del no poder, en medio de la transitoriedad (la inutilidad de la “vanité”). La muerte regala eso: vida. La muerte deja que la vida repose en el seno maternal de su vacío, que la vida se expanda, se desarrolle (trabaje). La sabiduría popular dice esto en la creencia de que la Difunta Correa protege al niño pero también ayuda a encontrar un trabajo o a no perderlo si se lo tiene. La sabiduría popular sabe que el secreto de la Difunta Correa es amor *indebido* en la gratuidad de la autodonación. Su poder no es causa en el sentido de principio y *débito*. Por esto ella puede dar y quitar, dejar crecer o perder. La vida que se inicia es inseparable de la muerte. Tiene vida solamente el que es capaz de perder el don. En dicha experiencia del saber popular (como en cualquier otro) amenaza el peligro de querer correlacionar: *si* el culto no es tributado a la perfección, *entonces* la Difunta Correa se venga. Muchos padecen una semejante idolización seguramente por la angustia que produce la pretensión y la responsabilidad del fenómeno original. En efecto, éste señala con toda claridad: participar en el ser no significa trabajo sino total falta de propósito, ausencia de para qué. Su *telos* radica en la no finalidad, es decir, la meta no es un *terminus ad quem* lejano del obrar sino que es sentido del hoy, presente en cada paso. Es el CAMINO.

El fenómeno es inabarcable y no puede ser construido por combinaciones conceptuales. La narración dice que la madre con el niño fue *encontrada*. Pero lo que se ha encontrado se perdería como cosa entre otras cosas si el que ha encontrado no completa desde su interior y en sí mismo aquello que se ha encontrado y que lo interpela cuando se siente tocado por la narración. Lo encontrado se perdería si el que encuentra no perfecciona en sí la génesis vital del fenómeno, produciendo, desde la invención creadora de su fantasía. Es decir, si el que encuentra no concluye diciendo y pensando lo que en la narración se mues-

tra, y precisamente en ello obedece a la riqueza de sentido objetiva que el fenómeno guarda en sí. Hemos percibido y aceptado aquí alguna verdad si nosotros hacemos la verdad de la Difunta Correa a nuestra manera: en el coraje por la pobreza que es plenitud sobreabundante.

Les agradezco a los colegas argentinos que me hayan hecho conocer esta historia. Yo pude saber que aquí entre nosotros reina la misma *necesidad* (Not), pero que también lo necesario está presente en el hecho de que podamos existir unos para otros, obrando, hablando, callando... hasta el no-poder. Pero por eso mismo escuchando a la vida entregada en presencia.

HUNERMANN: He aquí un primer fruto del diálogo.

EDUARDO SINNOTT

LA SABIDURIA MITOPOETICA EN LA TRADICION ORAL

1. Esbozo histórico

La tradición poética oral argentina —como la hispanoamericana en general— es particularmente variada. La tarea de recopilación documental y de clasificación desarrollada por los investigadores durante este siglo permite contar en la actualidad con un *corpus* muy amplio y relativamente ordenado que comprende materiales poéticos representativos de casi todas las regiones¹.

Los estudios históricos y comparativos han establecido la procedencia hispánica de la mayor parte de ese material. Su introducción y su difusión se remontan al período de conquista y colonización del actual territorio argentino (siglos XVI y XVII), adonde llegó directamente desde la metrópoli o desde centros americanos de difusión (Perú, Bolivia)². Se asigna en general a las fuentes indígenas un lugar secundario³.

a. La poesía española que pasó a formar parte de la tradición oral era tanto de origen popular como letrado y estaba constituida principalmente por *romances* monorrimos, de carácter narrativo, y por composiciones líricas en cuartetos y *glosadas*⁴. Estas dos últimas están, en muchos casos, estrechamente emparentadas con la poesía culta de la Edad Media y del Renacimiento⁵. El material narrativo en prosa responde a los tipos tradicionales en España⁶.

b. En lo que se refiere a la poesía, el acervo poético español, transformado en el contexto americano, constituyó la base de la poética oral argentina, cuyo *floruit* se sitúa en el siglo XIX, aunque prolongando tendencias originales de las que hay indicios ya en el siglo XVIII. La constitución de esta poesía oral está estrechamente vinculada con la aparición del *gaucho*, tipo social característico⁷, de cuya cultura formaba parte esencial el canto. Esta actividad tomó carácter profesional en la figura del *payador*⁸. A mediados del siglo XIX esta poesía oral comprendía —entre las formas narrativas— composiciones “históricas” y “autobiográficas” que, aunque de fondo romanesco, llegaron a ser enteramente originales⁹.

c) Varios factores, entre ellos ciertos acontecimientos políticos —las luchas por la independencia, desde 1810, y las disensiones inter-

nas que les sucedieron—, la influencia de los postulados del Romanticismo —introducido después de 1830—¹⁰ y la estratificación cultural, que no fue verdaderamente pronunciada hasta fines de siglo, promovieron un contacto entre la tradición poética oral y las formas letradas. Sobre la base de ese contacto se constituirá una literatura enteramente singular, de la que la obra de José Hernández (1835-1886) representa la culminación. Los inicios de esta tradición literaria, denominada *gauchesca*, se remontan a la primera década del siglo¹¹.

d. La actividad de los poetas orales —especialmente en la región noroeste— parece haber sido particularmente intensa durante la segunda mitad del siglo XIX, según lo atestiguan las muchas piezas líricas y narrativas conservadas. De ellas revisten especial interés las de contenido histórico, referentes a la actuación de los *caudillos*, de las que más abajo se verá un ejemplo. El recuerdo de los poetas y los cantores de aquel período persistía en la tradición oral aún a principios del presente siglo¹². La actividad de sus sucesores, que conservaban piezas tradicionales e improvisaban nuevas composiciones continuó, aunque en retroceso ante otras formas de cultura, hasta hace poco más de treinta años¹³. La tradición narrativa oral es, sin embargo, desde las primeras décadas del siglo, predominantemente en prosa y deja de depender de la existencia de cantores o recitadores profesionales¹⁴. Se conservan hasta la actualidad los tipos españoles mencionados más arriba, a los que se han añadido algunas formas nuevas¹⁵. Aunque su conservación se ha replegado a ámbitos provinciales no urbanos, estas tradiciones son aún particularmente vivas¹⁶.

2. El saber mitopoético

Las hipótesis y las conclusiones —todas ellas provisionales— que hemos de resumir en lo que sigue, se fundan en la consideración analítica de un sector definido de la tradición cuyas líneas históricas acabamos de presentar esquemáticamente. Hemos estudiado —dentro del marco filosófico general ya expuesto— un *corpus* narrativo que comprendió las modalidades que pueden juzgarse básicas. El resultado de ese estudio ha sido el acercamiento a la comprensión de una sabiduría que, en el ámbito de la oralidad, se manifiesta en la producción y la reproducción de relatos. No nos proponemos exponer aquí el itinerario analítico que subyace a este esbozo de hermenéutica del saber mitopoético ni reseñar la discusión de las condiciones teóricas y metodológicas que le precedió. Nos limitaremos a presentar y a comentar sucintamente un conjunto de tipos narrativos pertenecientes a esta tradición, que nos permitirán dar una idea de las notas esenciales de ese saber, de los campos a los cuales se proyecta y de su sentido en el seno del *nosotros*. Convendrá, no obstante, partir de un breve comentario en torno de las dimensiones *imaginativa*, *constructiva* y *lúdica* que le son inherentes¹⁷.

a. El saber productor de relatos articula un trasfondo semántico de pertenencia y sobredeterminación (el *estar*). En tanto actividad de articulación, la poésis mítica envuelve un momento formal y lógico. Es, en efecto, en el seno de una *forma* narrativa donde aquel trasfondo se organiza y halla un primer modo de inteligibilidad. La lógica del símbolo narrativamente configurado sólo se desenvuelve, empero, en el seno de figuraciones —producidas por una *imaginación* mitopoética— organizadas en el *universo mítico* de los relatos. El saber productor de relatos, entonces, articula —interpreta— míticamente un trasfondo semántico prenarrativo. La organización de un mundo mítico es la condición de la apertura narrativa de ese trasfondo y supone un *lógos* narrativo y el marco de una figuración. La amplitud y la variedad de los mundos narrativos de la tradición oral —que clasificatoriamente se refleja en la variedad de “tipos”— traduce la densidad semántica de aquel trasfondo y la obra de una imaginación que procura, en cada uno de ellos, llevarlos al lenguaje.

b. La articulación mítica del trasfondo semántico se traduce en una *construcción* narrativa, esto es, en el relato particular como estructuración objetiva relativamente estable a lo largo de la tradición. El momento constructivo en el que se funda la estabilidad tradicional del significado, supone la familiaridad con “sistemas”, arquetipos y tópicos narrativos en los que se sedimenta la propia tradición y que regulan la inmanencia y la formulación del relato, esto es, la organización interna de la historia y la composición del discurso narrativo que la expone. Con este aspecto “técnico” de la poésis narrativa se añade, a la imaginación que organiza un mundo mítico, una *inteligencia constructiva*.

c. La imaginación que opera en la producción —y en la reproducción— de los relatos no es, por tanto, una “fantasía” libre: se despliega, por una parte, en los límites de una forma y de un “lenguaje” narrativos, y, por otra parte, en el marco de una comprensión de la órbita semántica prenarrativa. De esta comprensión deriva, además, la orientación *ética* de los mundos narrativos. A través de la actividad productora de relatos, la comprensión del orden simbólico de pertenencia se constituye en horizonte ético —ético-político y ético-religioso— comunitario, esto es, se constituye en la comprensión de un orden de participación. Es en una *ejecución* donde se pone en juego la articulación narrativa del universo mítico que afirma y expone un *éthos* para la apropiación existencial. El escenario de esta apropiación no es en efecto, el espacio silencioso del texto escrito sino un espacio —lúdico y dramático— de participación: el espacio simbólico de la ejecución oral cercano al espacio del rito y de la fiesta.

Asentado pues en la comprensión de un trasfondo de pertenencia, el saber mitopoético se manifiesta como actividad constructiva e imaginativa de articulación que, en una ejecución oral, expone configuraciones simbólicas y las torna accesibles a una apropiación comunitaria.

3. La integración de lo maravilloso

La "lógica" de la articulación narrativa se desenvuelve —según hemos señalado— en el seno de una organización de figuras que constituyen el universo mítico de los relatos. El escenario de este universo mítico es un *espacio heroico* que se estructura en torno de dos elementos tópicos centrales —y seguramente universales— de la narratividad oral: el Héroe y el Viaje. El movimiento de *especialización* figurado en el viaje heroico constituye la articulación básica por la que el trasfondo semántico se organiza en una configuración simbólica y puede exponerse narrativamente. El espacio abierto por el movimiento del relato es en realidad un juego de espacios, o un lugar de encuentro de espacios diversos, que sirve de contexto mítico a la destinación heroica. La mayor densidad simbólica de los relatos se sitúa en el cumplimiento de la destinación del héroe en otro espacio —antagónico, opuesto, complementario— que se sustrae. Genéricamente la tarea del héroe es la tarea "simbólica" de enfrentar y unir, por medio de un itinerario, un espacio de procedencia con un espacio extraño. Es ante todo en éste donde la imaginación narrativa se proyecta hacia el trasfondo prenarrativo de sobredeterminación semántica.

Los llamados *relatos maravillosos* serán el primero de los tipos narrativos que ilustrarán las diversas modalidades en las que se resuelve la articulación mítica de los relatos orales. La difusión universal de estas narraciones nos eximirá de una ejemplificación detallada. Nos limitaremos a evocar el movimiento narrativo general de estos relatos y a consignar algunas observaciones en torno de la configuración simbólica acogida en ellos¹⁸.

a. El movimiento narrativo parte de un conjunto —una comunidad, tópicamente una familia— en estado de equilibrio. De este conjunto se diferencia y se desprende —en virtud de una "marca" o de una prueba de singularización— la figura del héroe. Los signos de la singularidad del héroe¹⁹ prefiguran un destino heroico que ha de cumplirse bajo la forma tópica de un itinerario estructurado por una progresión de pruebas²⁰. La destinación heroica, empero, no se actualiza sino como respuesta a una acción negativa o *daño* ejercido sobre el espacio de la comunidad por una figura ajena a ella. Esta intervención trastorna el estado inicial originando un desequilibrio. La actividad heroica tiene, entonces, el carácter de una reacción dirigida a compensar una acción negativa y a restituir el equilibrio. El cumplimiento del objetivo heroico —que define el programa narrativo común a todos estos relatos— exige un desplazamiento hacia el espacio del cual emanó el daño. Contrastan en el escenario maravilloso, enmarcado por la Partida y el Regreso del héroe, dos espacios centrados en las figuras tópicas del Donante y del Antagonista. El primero es un espacio de adquisición o de complementación de la condición de héroe mediante un poder cedido transitoriamente por el Donante. El segundo es un espacio de enfrentamiento —directo, a través de una

lucha, o indirecto, a través de la realización de tareas— con el Antagonista, agente del daño. La victoria, siempre alcanzada por el héroe, neutraliza al Antagonista y compensa el daño. El itinerario se cierra con el regreso —regularmente sin alternativas—²¹ por el que el héroe se restituye a la comunidad.

b. Con toda nitidez se delimitan y se enlazan, en el circuito narrativo, dos espacios: el espacio humano, situado en la apertura y en el cierre, y el espacio maravilloso, en el que se desenvuelve el decurso heroico y narrativo propiamente dicho. El primero se corresponde con la perspectiva de la narración: es el “aquí” al cual el segundo se contrapone como un “allí”. A través del proceso gradual e indirecto del itinerario heroico el relato articula el tránsito y la reunión de un *aquí* habitual, comprensible y unívoco, con un *allí* inhabitual, incomprensible y ambiguo. El espacio de difícil acceso al cual el héroe ingresa es, pues, un espacio numinoso. La actividad heroica, suscitada por una intervención que quiebra el equilibrio y el aislamiento recíproco de ambos espacios, se orienta en el sentido de una integración de ambos y de cada uno de ellos en una totalidad. Por una parte, la apertura y la experiencia heroica de lo maravilloso lo es de su ambigüedad: el espacio en el que actúa es al mismo tiempo positivo o fasto (Donante) y negativo o nefasto (Antagonista)²². Por otra parte, el héroe, al operar la equilibración que centra a la comunidad en lo numinoso, elimina los desequilibrios virtuales que el daño había puesto de manifiesto.

c. Lo maravilloso preside —especialmente como factor tácito— todo el desenvolvimiento del movimiento narrativo. También en ello se traduce su ambigüedad. De lo maravilloso proceden, en efecto, tanto el proceso que genera el desequilibrio como el proceso que se dirige a su eliminación. Por una parte el daño es —aunque regularmente no se lo narre y, por tanto, no se descubra sino más tarde— resultado de una intervención de lo maravilloso negativo (Antagonista). Por otra parte, la disposición del atributo que permite compensar el daño es una donación de lo maravilloso positivo (Donante). La intervención de lo fasto se inicia, en realidad, junto con la constitución de la naturaleza heroica, aun antes de que se inicie el viaje. Los signos de singularización que diferencian al héroe, destacan su excepcionalidad y prefiguran una destinación, han emanado de lo maravilloso fasto y constituyen su manifestación en el espacio humano. La heroicidad maravillosa es pues en primer lugar revelación misteriosa de una “elección” y del ordenamiento de un destino. El dominio del Donante, que es la figura ligada a lo fasto, no es sólo el espacio del primer encuentro del héroe con lo maravilloso y de la cesión de un atributo o de un poder, sino también el espacio de un saber acerca de la destinación, de los *fata*, que ha permitido guiar al héroe hasta allí y organizar la intervención en lo maravilloso nefasto. Del héroe no se exige más que una manifestación de su disponibilidad hacia lo numinoso, traducida en un comportamiento apropiado o acertado —según un prin-

cipio que los relatos no dejan discernir— ante el Donante. Esta heroicidad de lo maravilloso es entonces indiferente éticamente o, mejor, previa a la ética o más radical que ella: no se la obtiene como recompensa a una buena acción o al esfuerzo personal sino que, llevado por una destinación, se ve el héroe ante la posibilidad, siempre realizada por lo demás, de adquirirla del Donante mediante un comportamiento por el cual, en un contexto de rasgos “iniciáticos”, se lo torna propicio²³.

“Marca”, “elección”, “donación”, “espera” son elementos que configuran una referencia a una destinación procedente de un factor tácito, indisponible y necesario. A través de la figuración, que le es propia, de un espacio a cuya acción —doble e imprevisible— está sometida la comunidad, el relato maravilloso se abre a la dimensión numinosa del trasfondo prenarrativo. No es posible suprimir la realidad o la ambigüedad de aquel espacio —o de esta dimensión— ni conjurarla²⁴: solamente es posible tomarla propicia. En este contexto, la actividad victoriosa y equilibradora del héroe proyectan al universo mítico del relato hacia una simbólica de la integración.

4. Motivación y trasposición

En gran cantidad de relatos orales puede descubrirse un esquema general de movimiento narrativo y un arquetipo heroico formalmente comparables a los que acabamos de comentar pero de los que está ausente el contexto maravilloso. Esta comprobación revela operaciones mitopoéticas concurrentes de orden semántico (interpretaciones) y de orden constructivo (expansiones y trasposiciones formales) que, dentro de un mismo horizonte mítico latente, se orientan hacia mundos narrativos diferentes de el del relato maravilloso. Consignaremos algunas observaciones en torno de las operaciones de ambos órdenes de las que resulta la sustitución del mundo maravilloso por un mundo “humano”.

a. Un aspecto significativo es el de la interpretación operada en el plano de las acciones. Hemos señalado que en el relato maravilloso el movimiento narrativo está regulado por un factor único, tácito y extraño al espacio humano. Esta excluyente gravitación de lo maravilloso torna en general prescindible la indicación de las motivaciones del obrar y, por tanto, la definición “psicológica” de los actores de la historia²⁵. El despliegue de la configuración simbólica —centrada en el encuentro y en la integración de lo humano y lo numinoso— es promovido desde lo maravilloso, y no desde una “interioridad”, una “voluntad” o un “carácter” humanos. El abandono del mundo maravilloso tiene lugar, precisamente, con la inclusión de indicaciones destinadas a precisar las motivaciones psicológicas o morales —y con ello un sentido de una u otra naturaleza— que provocan y justifican el obrar. La motivación es al par una verosimilización, de orientación

“realista”, y una interpretación del mundo narrativo en términos “humanos”. Puede coexistir —y, de hecho, generalmente coexiste— dentro de ciertos límites con lo maravilloso, pero su desarrollo sistemático lo excluirá para generar un relato “humano”²⁶. En ellos, una elemental psicología de “afectos” e “intereses” sustituye a la alteridad negativa en la ruptura del equilibrio y el peso de una moral reemplaza a la alteridad positiva en su restitución. En lugar de la relativa vaguedad del comportamiento heroico —la reacción propiciadora que traduce apertura y disponibilidad hacia lo numinoso—, se halla la univocidad de la noción de recompensa a la acción buena o de satisfacción a un reclamo justo. La ejemplaridad del héroe maravilloso es la ejemplaridad “religiosa”, previa a la ética, de la disponibilidad; la ejemplaridad del relato humano es la ejemplaridad del héroe bondadoso y justo.

b. Esta orientación “racionalista” hacia la esfera de lo humano parece solidaria de la preferencia por esquemas narrativos *expandidos* cuya complejidad los aleja de las sencillas pautas constructivas del relato maravilloso. Los espacios heroicos de “aventuras” en las que se arrostran peligros, y que reemplazan el espacio heroico de las tareas, son espacios de vicisitudes “novelescas” que señalan una orientación hacia la “literatura”²⁷. La *expansión* narrativa no necesariamente apunta a la constitución de un tipo nuevo, al menos desde el punto de vista constructivo. Pero la articulación de campos semánticos distintos de los del relato maravilloso y del relato “humano” —articulación que excede la interpretación operada en el plano de las acciones— supone un reordenamiento constructivo que es posible describir en general, como una *transposición* de los componentes formales. Por tanto, estos componentes no sólo proporcionan una base de estabilidad a la conservación tradicional de los relatos, sino que también la ofrecen a una reapropiación productiva por la que se genera un tipo nuevo. Esta transposición no es un proceso meramente formal o mecánico: revela el trabajo de una inteligencia constructiva que, en el marco de la comprensión de una semántica prenarrativa, descubre las posibilidades de recombinación y la aplicabilidad de los recursos formales y tópicos para la estructuración y la expresión de nuevos planos existenciales²⁸.

5. La precariedad heroica

Los relatos que acabamos de comentar comparten un mismo arquetipo de héroe victorioso que, en un contexto “iniciático” de propiciación o en el marco de las “aventuras” peligrosas, completa el circuito de su itinerario operando, en un caso, la integración de lo maravilloso o imponiendo, en el otro, el bien y la justicia. Junto a él, la tradición acoge también a un tipo de héroe “pobre”, constitutivamente precario, que sucumbe ante el mal al que se ve enfrentado o se

impone a él sólo transitoriamente. Este héroe, que recurrirá en la narración "histórica", señala una dominante significativa del saber que se expresa en la tradición.

En el presente apartado examinaremos en sus puntos esenciales dos figuraciones en las cuales se insinúa este segundo arquetipo: la de la heroicidad de la falta y la de la heroicidad de la astucia.

a. Los relatos clasificados como "animistas"²⁹ colocan al héroe ante el mal bajo la forma de la transgresión de un precepto³⁰ y de su sanción necesaria. En el marco de una misma organización simbólica, estos relatos presentan dos situaciones. La primera se centra en la ocasión del mal: en una inversión del itinerario heroico, el héroe es visitado por un antagonista encubierto que lo tienta con una transgresión; un auxilio religioso (instrucciones de un sacerdote, oraciones, reliquias) permiten rechazar al antagonista en un nuevo encuentro —en el que revela su naturaleza demoníaca—, y salvar al héroe. En la segunda, centrada en la necesidad de la sanción, el héroe ya ha incurrido efectivamente en una falta y, a consecuencia de ello, recorre arrastrado por el antagonista, un itinerario que lo conduce hacia un espacio repleto de figuraciones demoníacas³¹. Ambas variedades se inscriben en una configuración común en la cual el espacio humano se halla rodeado por una zona "nocturna"³² de negatividad —poblada de realidades terroríficas— y expuesto a ella, un denso sistema de interdicciones y de oposiciones destaca y refuerza el límite que los separa³³. Este lugar de encuentro con un "afuera" abisal negativo traduce, como escenario mítico, la articulación de una negatividad constitutiva que se descubre en el trasfondo prenarrativo. En ella están comprendidos dos componentes solidarios: la radicalidad del mal y la precariedad de la existencia expuesta a ella. La deficiencia heroica —que anula la eficacia de los recursos de salvación— las reúne a ambas en la doble derrota de la transgresión y de un itinerario sin regreso y sin integración.

b. La astucia no es un rasgo heroico que se corresponda con un tipo narrativo único. Es, ciertamente, junto con el valor, una de las cualidades heroicas universales. En los relatos maravillosos se presenta, con frecuencia, como parte de la clásica heroicidad global, valerosa y astuta. El héroe maravilloso suele ser, pues, no sólo más poderoso sino también más ingenioso que su antagonista. Una secuencia tópica recurrente permite, por otra parte, advertir que la astucia no solamente se desenvuelve en el seno de un *enfrentamiento* sino también en el seno de una *legalidad*: cuando el antagonista es más o menos asimilado al demonio y el héroe se ve llevado a acordar con él un contrato, la astucia es el recurso que permite ponerse al resguardo de las consecuencias de ese contrato sin renunciar, empero, a los beneficios cedidos por el demonio³⁴. Con algunos de estos rasgos la astucia reaparece dentro de *ciclos* narrativos de un mismo personaje o de un mismo conjunto de personajes³⁵. Cada una de las historias que los

componen se centran en un breve episodio de enfrentamientos en el marco de una legalidad transgredida —de manera más o menos lúdica— como medio de alcanzar la victoria. La exageración de los rasgos contrapuestos de las figuras que se enfrentan, y el carácter inesperado e ingenioso del recurso astuto confieren comúnmente al episodio rasgos humorísticos. El contexto relevante para esta cualidad heroica es el que impone esta tonalidad humorística, esto es, el contexto en el cual la astucia es la cualidad del pícaro. Corresponde a una preferencia característica de la tradición por el enfrentamiento de oponentes cuya desigualdad en grado de poder o de inteligencia encierra un desequilibrio. La sabiduría del pícaro se manifiesta entonces como una acción defensiva de transgresión lúdica. El débil o el tonto se impone así al fuerte o al ingenioso³⁶. Esta transgresión elimina de manera circunstancial el desequilibrio: revela el poder del débil o la inteligencia del tonto y, a la vez, descubre la precariedad del fuerte y del ingenioso. La convalidación de la acción “pícaro”, aun cuando, en el contexto de la legalidad en el que había comenzado a desenvolverse, no es “reglamentaria”, se funda en la presencia tácita de otra legalidad, de carácter ontológico, que determina la precariedad común en la que el fuerte y el débil, el tonto y el ingenioso, se equiparan. En el espacio de encuentro de esas dos legalidades como escenario de enfrentamiento, la sabiduría narrativa articula la relación entre una *consistencia aparente* y una *pobreza constitutiva*. La victoria del pícaro, que restituye la precariedad común, no puede ser sino ocasional. El horizonte mismo que se abre con ella, le niega todo carácter definitivo y elimina la posibilidad de adquirir una heroicidad plena que permita superarlo.

6. El héroe histórico

A pesar de su relativa diversidad, los mundos narrativos comentados hasta aquí pueden agruparse en un mismo conjunto caracterizado, en primer término, por la homogeneidad de sus componentes constructivos, por su difusión y por su persistencia. Estos rasgos no reflejan sino la permanencia y la universalidad de las estructuras existenciales descubiertas en su articulación por el saber mitopoético. La persistencia se traduce, por otra parte, en el plano de la duración, como *continuidad*. Todo indica, en efecto, que estos mundos narrativos se extienden a lo largo de toda la tradición. Otros tipos narrativos, en cambio, ocupan en ese plano secciones limitadas o cronológicamente determinadas. En ellas la universalidad de las articulaciones míticas se sitúa cultural e históricamente. Son, en efecto, configuraciones “históricas” las que el saber mitopoético expone ahora desde el trasfondo semántico. Con ello se abre una relación completamente nueva entre ese trasfondo y la temporalidad.

Ilustraremos nuestro comentario acerca de las narraciones “históri-

cas" con el "Romance de la muerte de Facundo", que integra un amplio ciclo oral referente al caudillo federal riojano Juan Facundo Quiroga, asesinado en Barranca Yaco (Provincia de Córdoba) el 16 de febrero de 1835. Consignamos a continuación una síntesis de los elementos invariantes de las principales versiones:

0. Indicación del tema del romance; localización temporal. 1. Caracterización de Facundo como jefe militar y político. 2. Partida de Facundo. 3. Motivo de su viaje: la pacificación de los pueblos (= las provincias norteañas). 4. Sus enemigos (los hermanos Reinafé y Santos Pérez) preparan su asesinato. 5. Se le advierte de ello a Quiroga, quien no lo toma en cuenta. 6. Una partida encabezada por Santos Pérez da muerte a Facundo y a sus acompañantes³⁷.

a. La génesis de una narración histórica depende de un acontecimiento. Esta estrecha relación con lo fáctico establece una diferencia esencial respecto de los tipos precedentes. Al constituirse como *memoria*, el acontecimiento inaugura, en la tradición, una configuración temporal nueva. El acontecimiento que se impone como *memorable* es el que, antes de la narración, abre un campo semántico sobredeterminado a través de cuya articulación poética se torna accesible para la comprensión la destinalidad histórica comunitaria. Lo que esta memoria conserva no es, en efecto, el registro no comprendido de una contingencia, sino un sentido. Este sentido emerge de una articulación mitopoética que lo descubre³⁸. Es en este descubrimiento donde se funda la transmisión comunitaria e histórica del acontecimiento. En el caso particular de esta canción, su excepcional persistencia revela la densidad y el exceso semántico del acontecimiento acogido poéticamente³⁹.

b. La comprensión comunitaria del acontecimiento se desenvuelve en dos direcciones. Una remite al plano de la *arcaicidad*⁴⁰ es decir, hacia la inmemorialidad y la intemporalidad de un horizonte mítico. Es, en efecto, en una configuración de esa naturaleza donde el poema se desarrolla. Sin embargo, no debe leerse en el contexto mítico la existencia humana concebida genéricamente o universalmente, sino la existencia comunitaria particular, situada históricamente.

c. El "destino" y la "suerte" de Facundo —al igual que el equilibrio y el desequilibrio que ellos reglan— se enlazan con el destino y la suerte de la comunidad. El estado inicial de plenitud heroica, en el que es situado Facundo, al igual que la naturaleza de su misión, conciernen a la comunidad⁴¹. Aquella plenitud contrasta, sin embargo, con su inesperada vulnerabilidad. El acontecimiento de la muerte revela, en efecto, la precariedad constitutiva del héroe. También aquí una negatividad y una destinación son solidarias de la fragilidad heroica. La desestimación de las advertencias que le anticipan "cuál sería su destino" y "cómo iba a perder la vida" no son signo de im-

prudencia trágica sino más bien de la necesidad fáctica de una *destinabilidad*⁴² que priva de eficacia a los recursos de protección. La "pobreza" ontológica del héroe es, pues, correlativa de la gravitación de una necesidad incomprensible e imprevisible, como la que emana de un juego⁴³. Barranca Yaco —"donde los hombres se pierden"— es el escenario heroico del encuentro de la posibilidad de redención comunitaria con la posibilidad de una destinabilidad negativa. Es esta destinabilidad lo que la sabiduría mitopoeítica articula proyectándola en el horizonte histórico de la comunidad. Santos Pérez y los Reinafé se convierten en sus figuras concretas⁴⁴. La acción de Santos Pérez, es más allá del asesinato político, un acto impío⁴⁵.

d. La precariedad heroica no es, sin embargo, sino una de las direcciones de la interpretación del acontecimiento. La comprensión de éste remite también a un futuro en el cual ella se abre a una temporalidad signada por la fe en el retorno del héroe. El saber comunitario afirma, en efecto, que Facundo regresará⁴⁶. Aun en el marco mítico del héroe vencido, la comprensión tradicional deja, pues, el desequilibrio, como horizonte no definitivo de la existencia histórica. Atestigua de este modo su confianza en el sentido necesariamente ético de la historia. En ello se traduce uno de los núcleos del *éthos* americano⁴⁷.

7. La sabiduría del héroe

Ese núcleo y aquel arquetipo recurren en la obra poética de José Hernández —el *Martín Fierro*—, que constituye un ejemplo difícil de repetir, de apropiación culta del mundo simbólico de la oralidad⁴⁸.

a. Una de las características de la tradición "gauchesca", en la que el Poema de Hernández se inscribe, es la estrecha relación entre la literatura y la acción política. Esta relación no está ausente del *Martín Fierro*. Al componerlo Hernández apuntó a un propósito de reivindicación social del habitante de campaña, hostigado por la política oficial. La presencia de una intencionalidad política —de cuestionamiento y de denuncia— no reduce, sin embargo, las significaciones del Poema al contexto histórico particular de su composición. A través de la temprana reapropiación popular y de la permanente relectura que ha promovido, el Poema excedió las circunstancias históricas. Esta apertura del Poema, su capacidad de dejarse decontextualizar y recontextualizar, se funda en la comprensión de lo comunitario ético contenido en el mundo simbólico de la oralidad, del que Hernández se apropia.

b. La destinación heroica se desenvuelve, en Fierro, como itinerario de desarraigo, de proscripción y, al mismo tiempo, de experiencia. El héroe "cae" de un espacio pleno e inocente de pertenencia y de integración situado *illo tempore*. Esta pérdida genera un movimiento descripto a menudo como un "rodar"⁴⁹ en un espacio hostil.

La primera fase de ese decurso encierra, como todo padecimiento según el Poema, una experiencia, un saber. Es posible decir que este saber se resume en un doble descubrimiento: por una parte, el de la desagregación ética que afecta a la comunidad general a causa de una organización injusta, una compleja forma de mal —un “ovillo”, una “madeja”, una “máquina de males”— ejercida desde fuera del espacio del gaucho; por otra parte, el de la propia precariedad manifestado bajo la forma de una desdicha adherida a la existencia como si ésta fuera “delito”, “maldición”, “pecado”⁵⁰. La comprobación de la irrecuperabilidad del espacio de pertenencia conduce, primero a la negatividad de la existencia solitaria como “matrero” y, después al reconocimiento en el otro —en el amigo Cruz— de la propia condición. Este reconocimiento promueve el abandono radical del espacio genérico de la comunidad —en cierto modo, de la humanidad— para dirigirse a un exilio, más allá de la frontera, al espacio absolutamente extraño del indio. La destinación heroica tiene, pues, en el Poema un doble escenario: por una parte, el del encuentro del espacio de pertenencia y de integración comunitaria con un espacio de desagregación ética e “histórica”; por otra parte, el del encuentro del espacio genérico y crítico de la comunidad humana (la “civilización”) y un afuera radical (la “barbarie” absoluta), hostil y favorable. Este juego de espacios —soporte mítico, en Hernández, de una comprensión de la historia y de la nación— es recorrido dos veces por el héroe en un movimiento ambiguo de búsqueda y de huida. El “conocimiento del mundo” y la afirmación de un *ethos*⁵¹ es a la vez el resultado y la compensación de la derrota heroica.

8. La articulación narrativa como espacio de juego

Cerraremos nuestro trabajo con algunas observaciones tentativas en torno de las cuestiones generales enunciadas brevemente en el segundo apartado.

a. Sin habernos propuesto una presentación exhaustiva y sistemática del tema, en los apartados anteriores nos hemos detenido especialmente en los procesos imaginativo y constructivo que operan en la articulación mitopoética del transfondo semántico prenarrativo. Existe además un proceso al que hemos adjudicado —incidentalmente y sin habernos detenido a justificarlo— carácter dramático o lúdico. Nos referimos al proceso de la narración como *acto*, es decir, al momento concreto de actualización de los mundos narrativos. Particularmente por tratarse, en nuestro caso, de una aproximación a un saber que se desenvuelve en la oralidad, ese momento no puede ser considerado puramente exterior o inesencial. Su sentido es el de una reiteración que interpreta y conserva en un marco que es, por tanto, el de movimiento de la tradición en su totalidad. La singularidad que parece conferirle el contexto de la oralidad es el de consistir en una

reiteración interpretativa verificada en *el decir*. Es posible, pues, definir el proceso de actualización narrativa como proceso lingüístico. Una definición en términos lingüísticos, si bien proporciona una base metodológica adecuada para la determinación formal de las condiciones constructivas de la narratividad, no parece, sin embargo, agotar el significado de la actualización de los relatos. Nos hemos propuesto cumplimentar esa aproximación intentando describir y comprender el acto de narrar como acto de ejecución dramática. La relación entre narrador oral y mundo narrativo es, en efecto, una interpretación en el doble sentido de este término: es una recuperación y una representación del sentido. El narrador ejecuta, "juega" la narración en un proceso en el cual el lenguaje es ante todo el ámbito de una actuación. Es, por tanto, en un espacio dramático donde se actualizan los símbolos narrativamente configurados.

b. En un empleo más o menos figurado, el conjunto de nociones que acabamos de evocar —dramatización, ejecución, representación, actuación—, además de tener en cuenta las descripciones empíricas del acto de la narración permiten esbozar una interpretación de los momentos de distanciamiento y apropiación tal como se registran en el peculiar contexto de la oralidad. El espacio en el cual se desempeña el narrador no solamente se diferencia del espacio de la escritura sino también del espacio de la comunicación⁵². No hay en la actualización narrativa ni la ausencia de la subjetividad propia de la escritura ni la presencia de la subjetividad propia del habla. En un espacio que de este modo se convierte en dramático, el gesto originario del narrador consiste en tomar a su cargo el relato como algo que ha de ser objeto de una ejecución que lo reproduzca ante los asistentes. Este gesto narrativo, por el que se constituye en intérprete o mediador de los mundos narrativos, impone la ausencia del narrador como subjetividad "real", al modo en que la actualización de una pieza como construcción virtual impone la ausencia de los ejecutantes o los actores a través de los cuales se actualiza. En la transformación operada por el gesto narrativo, la ausencia, correlativa de la apertura del espacio dramático, es el distanciamiento que hace posible la actualización, en ese espacio, de las configuraciones simbólicas acogidas en el relato. Este distanciamiento no es el de la objetivación ni el de la contemplación. Ostenta, más bien, el carácter arcaico del distanciamiento que se opera en el juego. Toda actividad lúdica —a la que debe referirse la actividad dramática— se desenvuelve, en el marco de un espacio diferenciado, desde sí misma, según su propia legalidad y no según las determinaciones de una conciencia o una voluntad que gobiernen su sentido⁵³. Del mismo modo, en el espacio constituido para su exposición —o reexposición— las configuraciones simbólicas se desenvuelven como totalidades según el decurso "lógico" del juego de tracciones y atracciones simbólicas organizado por su articulación. En uno y otro caso la sola base volitiva es la de una disponibilidad —al juego o al símbolo— como condición de la apertura y el sostenimiento de la

actividad. El distanciamiento lúdico del narrador —y el correlativo distanciamiento de los asistentes, respecto de los cuales aquél pierde todo privilegio— consiste, pues, en dejar que se constituya un espacio en el que se desenvuelvan desde sí, por gravitación de lo simbólico, las configuraciones narrativamente articuladas. Es posible entonces asistir —ser contemporáneo y participar— al mundo mítico que se hace presente en ese espacio.

c. Sobre la base de la analogía —o la identidad última—⁵⁴ de lo lúdico o lo agonal, es posible sugerir una relación entre el espacio dramático de la actualización y el espacio heroico de la figuración narrativa. El arquetipo de conducta humana figurado en la búsqueda heroica —y las vicisitudes de tensión, incertidumbre y contraste en que se desenvuelve— se reitera en el propio gesto narrativo. Con ello se establece una suerte de relación metafórica entre la itinerante actividad heroica y el decurso articulatorio y discursivo del narrador. Los desplazamientos paralelos, agónico y lúdico, de héroe y narrador traducen el esfuerzo humano por instituir —en la forma narrativa como espacio de juego— un orden, una organización imaginativa y constructiva, en la cual la densidad simbólica pueda ser llevada a la inteligibilidad y al lenguaje y se torne así evocable. Mediante la repetición del itinerario constructivo e imaginativo del relato, la actualización narrativa recupera el movimiento que va del símbolo —del plano de sobredeterminación prenarrativa— a la configuración simbólica.

d. La sabiduría mitopoética es el saber en el cual se funda ese movimiento de articulación figurativa. Ella recoge originariamente el despliegue del símbolo. Los diversos mundos narrativos han ilustrado un mismo *lógos* que, en el horizonte de un deseo de integración y de centramiento, rige, en el escenario de una organización espacial, una operación “simbólica” de acercamiento. Esa operación se condensa en una figura arquetípica, cuya empresa mítica constante es la de cumplir aquel acercamiento como mediación simbólica. La destinación que gobierna al mundo mítico —en la cual se sugiere una “tematización” narrativa del propio *logos* de la configuración— es la formulación primera de la orientación mitopoética. Es en conformidad con esa destinación cómo la figura arquetípica y mediadora del héroe se proyecta hacia dimensiones primarias —la ambigüedad, el mal, la “pobreza”— en las que se vislumbra el *estar* como trasfondo previo de emergencia y de sustracción desde el cual se narra. Es el *estar*, o la posición en el *estar*, lo que se pone en juego en la articulación mitopoética.

NOTAS

¹ Cf. Carrizo, J.: *Historia del folklore argentino*, Buenos Aires, Dictio, 1977; Jacobella, B., "Las especies literarias en verso", en: Varios, *Folklore argentino*, Buenos Aires, Nova, 1959, págs. 103 y sigs. La abundancia de material no es la misma en todas las regiones. Las más ricas son las de colonización más temprana, en especial la del noroeste. Por ejemplo, Carrizo ha recogido en ella más de 20.000 piezas.

² Cf. Jacobella, B., "Las regiones folklóricas argentinas", en: Varios, *Folklore argentino*, cit., págs. 85 y sigs.; Carrizo, J., *Antecedentes hispano-medievales de la poesía tradicional argentina*, Buenos Aires, Publicaciones de Estudios Hispánicos, 1945.

³ Sin embargo, materiales recogidos más recientemente —entre ellos los obtenidos por R. Kusch— sugieren que la presencia de la cultura indígena es quizá mayor de lo que dan a entender las colecciones clásicas.

⁴ La *glosa* es un artificio poético que consiste en desarrollar un tema —expuesto en una cuarteta octosilábica— por medio de cuatro estrofas, cada una de las cuales se cierra con el verso correlativo de la cuarteta que expone el tema. Se la suele denominar, "glosa de pies atados".

⁵ Una de las obras de Carrizo ya mencionadas, *Antecedentes...*, documenta ampliamente ese parentesco.

⁶ Cf. Chertudi, S., "Las especies literarias en prosa", en: Varios, *Folklore...*, pág. 133 y sigs.; Vidal de Battini, B., *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1980, I. "Introducción", págs. 11 y sigs. Los tipos fundamentales son los que ordinariamente se clasifican como "maravillosos", "religiosos y animistas", humanos" y "animalísticos". Nos ajustaremos a la clasificación usual aunque en más de un punto nos parece objetable.

⁷ Este tipo social se forma desde mediados del siglo XVII y persiste, con rasgos diferenciados, hasta fines del siglo XIX. Desciende de españoles, indios, criollos, mestizos y esclavos africanos. Su habitat originario, en el siglo XVIII, fue la zona que se extiende desde Río Grande (Brasil) hasta el sur de Buenos Aires, incluyendo lo que actualmente es Uruguay y las provincias argentinas de Santa Fe y Entre Ríos; pero pronto aparece en todas las regiones. Llevó en general una vida azarosa y más bien marginal, relacionadas por lo común con las tareas de la ganadería. Acompañó al gaucho una cultura de rasgos muy definidos.

⁸ El payador es un cantor popular capaz de improvisar acerca de un tema dado, es decir, glosarlo, desarrollarlo en versos y acompañándose de música de guitarra; y de pagar de contrapunto, esto es, sostener un torneo poético en el que los participantes preguntan y responden en verso acerca de cualquier tema. Puede también especializarse en la relación de hechos históricos o de cualquier acontecimiento que revista importancia en la vida de la comunidad.

⁹ Cf. Sarmiento, D.F., *Facundo*, cap. II.

¹⁰ Los románticos argentinos —ante todo Esteban Echeverría (1805-1851)— se propusieron formar una literatura nacional introduciendo temas, paisajes y tipos americanos. Aprobaron las primeras manifestaciones de la literatura "gauchesca" y, en general, valoraron los elementos originales que diferencian a la cultura de un pueblo. No se abocaron, empero, como los románticos europeos, al conocimiento de la cultura oral. En cierto sentido, el cumplimiento de los postulados románticos no se alcanzó hasta José Hernández.

¹¹ Los rasgos fundamentales de esta literatura son el empleo del español americano de las zonas rurales como lengua literaria; la elección de temas relacionados con el gaucho, que es por lo común el personaje, y el empleo de tópicos y de for-

mas poéticas de la poesía payadorea. Además de Hernández —cuya obra comprende dos partes: *El gaucho Martín Fierro* (1872) y *La vuelta de Martín Fierro* (1879)— debe mencionarse, entre los autores de esta tradición, a Bartolomé Hidalgo (1788-1822), autor de *Cielitos* y *Diálogos*; al periodista Luis Pérez, que publicó especialmente entre 1830 y 1834; a Hilario Ascasubi (1807-1875); a Estanislao del Campo, autor de *Fausto* (1834-1880) y al oriental Antonio Lussich (1848-1928), que escribió, entre otros poemas, *Los tres gauchos orientales*.

¹² Cf. Carrizo, J.: *Antecedentes...*, cit., cap. V.

¹³ Cf. Carrizo, J., y Jacobella, B.: "Cantares de la tradición bonaerense" en: *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, I, 2, 1948, págs. 258-96.

¹⁴ No hay en Argentina narradores profesionales sino particularmente dotados para narrar que recuerdan y recrean relatos tradicionales, en ocasión, especialmente, de reuniones comunitarias. Cf. Vidal de Battini, B., *Cuentos...*, cit., págs. 17 y sigs.; Pino Saavedra, Y., *Cuentos orales chileno-argentinos*, Universitaria, Santiago, 1970, "Introducción".

¹⁵ Entre ellas las clasificadas como *leyendas*, acerca de hechos históricos, sucesos naturales, o consistentes en breves relatos etiológicos; *casos* "supersticiosos", y *tradiciones*, referentes, en su mayoría, a las luchas civiles o a la guerra contra el indio. Cf. Chertudi, S., "Las especies...", en: *Folklore Argentino*, cit. En cuanto a las narraciones referentes a las devociones populares —como la Telesita o la Difunta Correa—, se hallará en el *paper* del Dr. J.P. Martín una referencia detallada.

¹⁶ Cf. Vidal de Battini, B., *Cuentos...*, cit., la distribución geográfica de algunos tipos.

¹⁷ En los párrafos siguientes damos por supuesta la exposición de los restantes miembros del grupo argentino —especialmente las del Dr. J.C. Scannone y del Lic. C. Cullen— a las cuales nos remitimos.

¹⁸ Como base empírica hemos tenido en cuenta principalmente los relatos recogidos en: Chertudi, S., *Folklore argentino*, Instituto Nacional de Filología y Folklore, 1960; Juan Soldao, Buenos Aires, Eudeba, 1962; Pino Saavedra Y., *op. cit.*; Vidal de Battini, B., *op. cit.*; Carrizo, A., "Cuentos de la tradición oral argentina", en: *Revista del Instituto Nacional de la Tradición*, I, 1948; Carrizo, J.A., *Cancionero Popular de Catamarca*, Buenos Aires, 1926; *Cancionero Popular de Salta*, Buenos Aires, 1933; *Cancionero Popular del Tucumán*, Buenos Aires, 1937; Di Lullo, O., *Cancionero Popular de Santiago del Estero*, Buenos Aires, 1940; Fernández Latour, O., *Cantares históricos de la Tradición Argentina*, Buenos Aires, 1960; Kusch, G.R., material inédito.

¹⁹ Los signos que diferencian al héroe son muy variados. Cualquier rasgo excepcional —positivo o negativo— puede, en principio, constituir la "marca" heroica. Sin embargo, la más usual es la condición de hijo menor, o *shulca*, en el conjunto familiar.

²⁰ Progresión constituida básicamente por la prueba preliminar y la prueba principal, a la que pueden añadirse, al comienzo, una prueba de singularización —que confirma la marca diferencial— y, al final, una prueba complementaria —de identificación del héroe tras el viaje. En los relatos que hemos examinado la prueba complementaria es muy poco frecuente, y la de singularización parece exclusiva del héroe cuya marca es la de ser hijo menor. En todos los casos, las pruebas se estructuran jerárquicamente, en una relación de presuposición.

²¹ Son raros los ejemplos que hemos hallado de las secuencias tópicas de la persecución del héroe durante su regreso y del enfrentamiento de un falso héroe a su llegada, que parecen ser frecuentes en otras tradiciones.

²² La articulación imaginativa de la oposición de estos espacios es muy variada y exigiría un estudio especial. El espacio del Donante es, en general, un espacio intermedio (atardecer) entre el espacio de pertenencia (día) y el espacio del An-

tagonista (noche); se le refuerza a menudo por medio de la correspondencia con la distinción entre el espacio de los vivos (comunidad del héroe), el espacio de los muertos (Antagonista) y el espacio de los muertos que —por ejemplo en la secuencia tópica del “muerto agradecido”— actúan benéficamente respecto de los vivos (Donantes), etcétera.

²³ Hemos señalado la que nos parece la orientación esencial. Naturalmente, en este aspecto, como en otros, hay, en los relatos maravillosos, una gran variedad. A menudo el Donante se presenta espontáneamente al héroe y le ofrece su ayuda sin exigirle el cumplimiento de ninguna prueba.

²⁴ El héroe nunca elimina al Antagonista. A pesar de ser vencido, éste sigue poseyendo, se supone, carácter maravilloso y, por tanto, mayor poder que el héroe. Al vencerlo, el héroe sólo le fuerza a ceder algo que de otro modo no concedería.

²⁵ Ello se traduce en el carácter genérico y estable de los personajes —los cuales parecen diluirse en un conjunto de “funciones diferenciales”— y en la irrelevancia, en determinado nivel de análisis, de sus rasgos concretos.

²⁶ Desde el punto de vista clasificatorio, ello correspondería al subgrupo de los relatos “humanos” denominados “novelescos”. Cf. Chertudi, S., “Las especies literarias en prosa”, *cit.* Pero en rigor la interpretación en términos humanos es una propensión que no se corresponde unívocamente con un tipo determinado. El plano pertinente en el que deba situarse la diferencia probablemente sea el de la realización del relato y no el de la tipología.

²⁷ Algunas de estas tendencias parecen constituir la base de la apropiación “literaria” de la narrativa oral por la “literatura popular”, en especial el folletín.

²⁸ Se sugiere con ello el límite del análisis formal de las estructuras.

²⁹ Esta denominación responde a la frecuente aparición, en estos relatos, de almas en pena o almas de condenados. Su caracterización como “cuentos de espanto”, en cambio, tiene en cuenta los detalles que acompañan la aparición del condenado o del demonio. En cuanto a la naturaleza de la historia que se desenvuelve en ellos, se la verá a través de la descripción que sigue en el texto. Cf. Carrizo, A., “Cuentos de la tradición argentina”, *cit.*, pág. 211; Chertudi, S., “Las especies literarias en prosa”, *cit.*, pág. 133.

³⁰ Un precepto religioso, por lo general. Pero la falta puede consistir también en ser, por ejemplo, excesivamente curioso, enamorado, bebedor, etcétera. La falta es aquí el rasgo excepcional que diferencia al héroe (cf. nota 19), de la cual es una verdadera encarnación (es la curiosa, el curioso, el bebedor, etc.). Suele introducirse con ello alguna moralización explícita.

³¹ Los relatos acogen en este punto una exuberante imaginería en torno de lo demoníaco que existe también fuera de las narraciones como “supersticiones”. Hay entre los relatos maravillosos y los animistas una diferencia de importancia relacionada con el plano de lo verosímil, cuestión que no abordamos aquí.

³² Este espacio demoníaco suele presentar rasgos semejantes a los del Antagonista del relato maravilloso, en especial cuando en éste el viaje del héroe incluye un “descenso”. Los rasgos propios del espacio demoníaco —con el cual sólo se entra en contacto durante la noche— son la presencia de realidades tales como cadáveres, partes del cuerpo humano que arden, amenazas de ser comido vivo, etcétera.

³³ Por ejemplo: la mujer que lleva a un niño varón en brazos es inmune al demonio; “a los espíritus malignos les está prohibido atravesar el agua” o hallarse en un lugar elevado (el héroe huyó subiéndose a un árbol), etcétera.

³⁴ La tradición acerca del cantor Santos Vega ilustra la derrota del héroe ante el demonio, por quien es vencido en una payada de contrapunto (cf. n. 9). Este enfrentamiento poético pudo haber estado precedido por un contrato. Se ha visto,

en efecto, en esta tradición, una historia comparable a la de Fausto. Cf. Lehmann-Nitsche, R., *Santos Vega*, Santa Fe, 1962.

³⁵ Los ciclos más difundidos son los de Pedro Urdemales (o Urdimán, Ordimán, Perunimá, etc.), pícaro que generalmente obtiene dinero por medio de engaños (ventas de objetos supuestamente mágicos; apuesta ganada con una treta), clasificados entre los relatos "humanos"; y los de Juan el Zorro y su tío el Tigre, y los del Zorro y el Quirquincho (o el Hornero, etc.), entre los "animalísticos".

³⁶ En la serie en la que interviene el Tigre, éste, el poderoso, es vencido por el Zorro, héroe débil y astuto; en la serie del Zorro y otro animal, el primero es antagonista astuto y malintencionado vencido por un héroe débil que se libra de él por medio de un recurso inesperado.

³⁷ La extensión de las versiones es muy variable: entre tres y más de cuatrocientas cuartetos. Su contenido es, en lo esencial, histórico; pueden registrarse vacilaciones y confusiones en el detalle del recorrido del viaje o deformaciones de nombres de personas o lugares, etcétera.

³⁸ Es particularmente en estas canciones donde se revela el valor "heurístico" que Paul Ricoeur reconoce en la producción poética. Cf. *La métaphore vive*. París, 1975; "L'imagination dans le discours et dans l'action", *Savoir, faire, espérer*, Bruselas, 1976.

³⁹ Si se admite que la composición de las canciones "históricas" es contemporánea de los acontecimientos, entonces este romance ha persistido en la tradición oral durante más de un siglo.

⁴⁰ Denominación del momento temporal del *estar* que recogemos de: Scannone, J.C., "Un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana", *Stromata*, 36 (1980), págs. 25-47.

⁴¹ El héroe tiene "hombres / y ejércitos bajo su mando"; emprende su itinerario con el objeto de eliminar el desequilibrio causado "por los pueblos en desacuerdo", es decir, "para que los pueblos se unan y no haya ya más guerra"; sólo busca "que tengamos redención", etcétera.

⁴² Cf. Scannone, J.C., art. cit. en n. 40.

⁴³ G.R. Kusch destacaba a menudo que la comprensión de la necesidad como destinalidad y su relación con la precariedad están presentes ya en mitos americanos como el de las Edades, en el que la humanidad actual no es la definitiva y la creación está sometida a un juego mántico. Cf. por ejemplo, los relatos cosmogónicos y antropogónicos del *Popol Vuh*.

⁴⁴ Los relatos nortños acerca de "los Varela" constituyen también un ejemplo de la comprensión de figuras históricas negativas desde el plano de la arcaicidad.

⁴⁵ Dice, por ejemplo, Santos Pérez: "Ya no conozco si hay Dios: / si Dios baja de los cielos / con él he de pelear yo". La mayoría de las versiones incluyen detalles de este tipo en la escena final.

⁴⁶ Porque se supone que su muerte no es definitiva o es sólo "un engaño para sorprender a sus enemigos", etc. Cf. Sarmiento, D.F., *Facundo*, "Introducción".

⁴⁷ Muchas leyendas americanas afirman su confianza en la reaparición de un héroe. Mencionemos la del Incarri (Inca Rey): transformado en piedra, regresará cuando haya recuperado su naturaleza de hombre. (G.R. Kusch, material inédito).

⁴⁸ Cf. n. 11.

⁴⁹ Una de las metáforas fundamentales del Poema. Este punto ha sido subrayado en: Scannone, J.C., "Poesía popular y teología", *Concilium*, 115, (1976), págs. 264 a 275.

⁵⁰ *Martín Fierro*, I, 1322-1324; II 3710-3711, 3883-3886.

⁵¹ Cf. en especial los consejos de Fierro a sus hijos, II, canto XXXI.

⁵² Aunque se aproxima al que podría definirse desde una lingüística del discurso.

⁵³ Las decisiones "lúdicas" se verifican en el seno del juego y, por tanto, en el marco de las posibilidades definidas por la legalidad del juego.

⁵⁴ Tal como se lo sugiere en el clásico trabajo de Huizinga, *Homo ludens*.

DISCUSION DE LA PONENCIA

OLIVETTI: No comprendo aún lo que usted dice acerca del espacio lúdico. Son muchas acepciones de la palabra "lúdico" las que se combinan allí. A veces lo lúdico es casi equivalente a lo dramático; a veces significa aquello que tiene sus propias reglas; a veces significa lo mismo que "picaresca". Veo que esta cuestión es de mucha importancia, pues su grupo —al menos Scannone y Cullen— ha señalado una dimensión lúdica del símbolo.

SINNOTT: En efecto, son varios los sentidos en que es empleada esa palabra. Pero el recurso a esa polisemia ha sido deliberado, pues se trata de describir un fenómeno múltiple, y son precisamente todos esos matices, ligados, los que tornan a la noción de juego apropiada para caracterizar a la articulación simbólica. En ella están todos aquellos matices. Además, el término está especialmente en concordancia con las descripciones empíricas del acto de narrar en un contexto oral.

OLIVETTI: Comprendo muy bien la importancia de esa combinación de significaciones en la concepción de lo lúdico que usted ha expuesto en su trabajo. Pero creo que el problema se acentúa en el momento picaresco. El problema se mantiene en el nivel de una interpretación estructural, pero, ¿cuál es su sentido desde un punto de vista filosófico? Tengo la impresión que detrás de ello puede estar oculta una cuestión bastante importante. Creo que hay en la picaresca una oposición, una especie de destino que es más fundamental que un mero hecho histórico de violencia ejercida.

SCANNONE: La cuestión de la picaresca, y del humorismo, es muy importante. En España, y también entre nosotros, la picaresca es sobre todo un fenómeno barroco. Es una manera de resistir contra la violencia y buscar un camino para superar esa oposición. Se trata de una forma barroca de resistir a la violencia, a la injusticia, y de preservar los propios valores intentando una vía de reconciliación. Es el *ethos* barroco de que ha hablado Cullen. El contraste es barroco, y la injusticia es superada a través del humor.

REITER: A propósito del segundo párrafo de su trabajo, cabe aun formular la pregunta: *¿Was heisst erzählen?*, en el sentido de qué, o quién, motiva al pueblo a cantar, a narrar.

SINNOTT: Hay en el *nosotros* un núcleo ético que lleva a la comunidad a hacer de él el "contenido" de estructuraciones poéticas o narrativas. Es en el trasfondo de la vida del *nosotros* donde se halla el punto de partida del movimiento que es-

tá en la base de toda actividad simbólica en general, y que apunta a la comprensión y a la inteligibilidad.

REITER: Acepto todo eso. Pero, ahora, ¿hay en ello un elemento sudamericano? También en regiones de Europa pueden hallarse relatos semejantes. Ahora bien, el elemento característico no puede hallarse simplemente en el contenido, o en la forma, o en la historia, o en el hecho de narrar. Todos los pueblos cantan y cuentan relatos.

SINNOTT: Por supuesto, todos los pueblos cantan y cuentan relatos. No obstante creo que puede sustentarse que ciertos rasgos son propios de América Latina, en especial los que he señalado a propósito de las narraciones llamadas "históricas" y en un poema como el *Martín Fierro*.

HUNERMANN: Sería interesante disponer ahora de ejemplos en los que se manifieste no sólo una manera de vivir sino también una dimensión ontológica que le sean propias. ¿Cuáles son los elementos del *Martín Fierro* en los que se manifiesta la dimensión del *estar* de que se habló aquí ayer?

SINNOTT: Pienso que la comprensión de la heroicidad constituye una entrada apta para comprobar lo que en la dimensión ontológica pueda haber de propio. En primer término, el arquetipo que domina en la tradición es el del héroe "pobre" o "frágil", como Facundo o *Martín Fierro*. En su fragilidad ontológica se manifiesta con claridad el modo de comprensión de la existencia en el *estar*, pues, en efecto, esta comprensión involucra la noción de precariedad constitutiva. En segundo lugar, puede comprobarse la noción —también constitutiva del *estar*— según la cual sólo la actividad simbólica (cantar, narrar) permite superar esa precariedad básica. Es ése el sentido de tal actividad en el marco del *estar*. Las extensas consideraciones acerca del canto y de su valor con que se inician tanto la *Ida* como la *Vuelta del Martín Fierro* se relacionan con ello. He señalado en mi exposición que la articulación simbólica abre un espacio, y precisamente el comienzo de ambas partes del poema pone de manifiesto que la articulación simbólica —el canto— es el lugar —el "aquí" de "*Aquí* me pongo a cantar"— de superación de esa precariedad. Por último: esa superación es ella misma precaria: la "destitución" que se halla en la base del *estar* sólo se supera temporariamente. El final del poema se relaciona con ello. Son esos, a mi juicio, los elementos fundamentales de la dimensión ontológica por la que usted había preguntado.

CULLEN: Podrían añadirse aún el arraigo a la tierra y el sufrimiento por la injusticia padecida.

SCANNONE: Sí, y además, el retorno de *Martín Fierro* tiene lugar cuando él libera a la Cautiva: *Martín Fierro* ve en ella, en el otro, su propia precariedad. Ulrich habló ayer acerca de la "eficacia". ¿Es *Martín Fierro* eficaz? Hacia el final del Poema se dice que el canto estará en todos los ranchos. No se trata de una eficacia técnica, pero la *memoria* se mantendrá. Es una eficacia simbólica, pero *verdadera*, aun cuando no llegue al plano de las estructuras políticas. Pero el Poema se mantiene: es una eficacia "contemplativa", como dijo ayer Ulrich.

HUNERMANN: ¿Debe distinguirse esa precariedad o esa pobreza de la menta-

lidad del tango? He leído que el tango es expresión de una cierta resignación. ¿Se trata de algo propio de la población urbana?

SCANNONE: Sí: el tango pertenece a los suburbios de Buenos Aires.

LEVINAS: Esa precariedad, ¿es la precariedad de la finitud, o es la precariedad moral?

SCANNONE: En primer término es la precariedad ontológica, pero también la precariedad ética e histórica. En el *Martín Fierro*, por ejemplo, el acento está puesto en la injusticia. Todo el Poema es un canto por la *justicia*.

LEVINAS: Hay una diferencia muy grande entre la injusticia sufrida y la injusticia ejercida.

CULLEN: En relación con la precariedad, hay en el Poema una oposición entre justicia y ley. ¿Cómo hacer una ley justa o una justicia legal? Esa es la cuestión.

MULLER: ¿Pueden comprobarse tiempos diferentes en los relatos de viaje del héroe?

SINNOTT: A menudo se señala que en los relatos maravillosos hay implícita una atemporalidad circular. Es una cuestión que por mi parte, aun' debiera examinar, pero creo que, de ser así, ello debiera relacionarse con la simbólica de la integración que se expresa en ellos. Por lo demás, en el caso del arquetipo "precario", y sólo en él, parece poder hablarse propiamente de una temporalización verdaderamente "histórica". Debe añadirse que una y otra forma de temporalidad deben distinguirse de la del propio acto de narrar. El acto narrativo tiene su propia estructura temporal cuyo rasgo fundamental es el de la *dilación*. Pienso además que esta temporalidad constituida como dilación es correlativa del proceso de espacialización a que me he referido al final de mi exposición.

MARTIN: ¿Es posible establecer una diferencia estructural entre la historia del héroe precario americano y la del héroe trágico de la Antigüedad?

SINNOTT: Desde el punto de vista de la estructura narrativa —tomando esta expresión en sentido más bien descriptivo— hay, en efecto, una diferencia. En la estructura del relato del héroe precario "falta", por así decir, el fin: no hay un verdadero cierre, hay algo de fragmentario o de tácito. Pero en el héroe trágico —si se piensa en el Orestes de la trilogía de Esquilo, por ejemplo—, a un momento de conflicto sucede un momento de reconciliación, de integración y, por tanto, de cierre. Si se considera otro ejemplo, la cuestión puede ser levemente distinta, pero creo que en términos generales, desde el punto de vista de la estructura esta observación es válida, y la diferencia es significativa.

REITER: Usted ha dicho que en el aspecto lúdico y en el aspecto dramático —y puede agregarse: también en el aspecto de la ejecución— hay un parentesco de los relatos con el rito, y también con la fiesta. Creo que esto es muy importante, al menos a mi juicio personal, para todos los trabajos que hasta ahora se han emprendido desde la perspectiva de una fenomenología de la religión. Pero, ¿cuál es la diferencia? ¿Podría acaso decirse que el parentesco está marcado por la categoría de espacio, y la diferencia se relaciona, quizá, con la temporalización?

SINNOTT: Creo que puede ser así. En el acto narrativo, el momento fundamental es, en efecto, el del tiempo, el de la temporalización narrativa de la configuración simbólica. He deseado destacar que en el acto concreto de narrar hay además un espacio: un círculo constituido por el que narra y su auditorio. El momento espacial, a menudo descuidado, es, a mi juicio, muy importante. Y aun puede decirse que la representación del narrador y su auditorio en torno del espacio de actualización de la configuración simbólica, es una buena imagen del *nosotros*.

OLIVETTI: La historia de las religiones está llena de *idas* y *vuelatas*. ¿Es posible explicar eso desde una perspectiva sociológica? O bien: ¿hay otra significación más fundamental? Lo mismo en cuanto al pícaro: hay toda una serie de formas de presentarlo: Prometeo es una de ellas. ¿Cuál es el sentido sociológico, si usted ha elaborado ese problema?

SINNOTT: La semejanza entre las figuras del cuento popular y las de otros ciclos es muy clara, y siempre me ha parecido notable el parentesco entre la figura del pícaro y la de Prometeo, tal como usted ha señalado. Pienso especialmente en el Prometeo de Hesíodo, no en el de Esquilo. Pero no, no hemos elaborado una teorización desde el punto de vista sociológico para explicar la permanencia de algunas estructuras a lo largo de la historia.

SCANNONE: Puede añadirse que, como ha destacado Sinnott, no hay en el *Martín Fierro* una reconciliación, aunque hay una *Ida* y una *Vuelta*. Por tanto, la diferencia es muy grande respecto de la *Odisea*, por ejemplo. Y está también la problemática de la justicia, el encuentro ético con la Cautiva y, en el final, los consejos, que son de carácter ético; también su contraposición con los de Vizcachá, que posee una falsa sabiduría ética. Es también muy importante otra cosa que Sinnott ha señalado: la dilación temporal. Se trata de una dilación con la esperanza en el retorno del héroe, por ejemplo, de Facundo, del Incarrí (el Inca Rey), etcétera. En cuanto al *nosotros*, es muy importante la relación entre el narrador y los gauchos a que se dirigía el Poema. Los gauchos no sabían leer ni escribir, y se reunían en torno de aquel que sabía leer y escuchaban la lectura del *Martín Fierro*, porque se sabían representados en el Poema. Desde el punto de vista literario se ha señalado lo que yo llamaría "el universal situado": el punto de partida es la historia del gaucho Martín Fierro, pero el poeta realiza una universalización que abarca al gauchaje y después a todos los argentinos. Es Leopoldo Marechal quien lo ha señalado. Por eso las gentes han reconocido al Poema como su Poema. Y el poeta debió escribir una segunda parte porque los gauchos deseaban conocerla. Por otra parte, Hernández no era un gaucho, pero había vivido en el campo y había captado el espíritu de los gauchos. También como periodista había tomado partido por la justicia. Se trata del papel del intelectual que no está en contra del pueblo, sino que es miembro del pueblo. Era un poeta culto, pero había asumido la oralidad de tal modo que a menudo es difícil saber, en el caso de muchos proverbios, si es Hernández quien lo tomó del pueblo o si el pueblo lo tomó del Poema.

REITER: Usted, Sinnott, habla de "un mismo *lógos*". ¿Por qué tiene usted esa confianza en que se trata verdaderamente de "un mismo *lógos*? ¿No será que usted es, por así decir, "geográficamente" argentino y "mentalmente" un hombre griego? ¿Afirmación o destrucción?

SINNOTT: Se trata de un "*lógos*", no del *lógos*, y no se lo puede confundir con el *lógos* griego, único. No se trata de la destrucción del *lógos*, sino en todo caso de la afirmación de una pluralidad de *lógos*; en este caso, de un *lógos* poético.

SEVERIN MÜLLER

TESIS SOBRE LA RELACION DE MITO, LENGUAJE Y TRABAJO

Observaciones previas

La vuelta (Rückschritt) al "ser - estar" abre, como intento de recordación de una dimensión originaria mítica e idiomática, dos perspectivas. La dimensión procurada, por una parte (considerada fenomenológicamente) se halla distante de la típica racionalidad moderna-europea, y por otra (en su aspecto relacionado con el origen) se encuentra al margen del proceso de aquella racionalidad y sus vías de experimentación.

El retorno al "ser - estar" no puede concebirse exclusivamente como un intento de liberación parcial (a lo sumo, relativa) de las estructuras exploratorias y ordenadoras de la racionalidad moderna y de su relación consigo misma y con el mundo. Al contrario, y desde otra perspectiva, la mirada a características centrales del "ser - estar" (cfr. J. C. Scannone) recuerda una serie de momentos estructurales de aquella misma racionalidad y de las específicas formaciones consecuentes entretejidas con ella. A contraluz del camino mostrado al "ser - estar", se destacan peculiaridades de la moderna racionalidad europea, con las que no sólo se confronta el intento sudamericano de reconquistarla (y por el que también es amenazado por las tendencias internas estructurales de expansión de la *ratio* europea). Con ese retorno al "ser - estar" se pregunta a un tiempo por la relación genuinamente europea entre la racionalidad moderna y su dimensión originaria. ¿Puede la misma ser pensada retroactivamente, atrapada en una primigenia experiencia mítica? Para tal fin resulta decisivo: de modo distinto que en la libre contraposición sudamericana entre "sabiduría popular" y "episteme" (cfr. J.P.Martín), debe la racionalidad europea concebirse en sí como compleja y entretejida consigo misma y, como consecuencia, en el interior de una originaria experiencia del mundo. En ese orden la racionalidad científica moderna es dueña de una ya larga prehistoria de su "ratio", surgida de cauces míticos y que se desarrolló en oposición a lo mítico. Ya en su prehistoria previa a la modernidad, buscó reemplazar el mito, capitalizarlo y superarlo. La racionalidad europea es —cfr. al efecto las disquisiciones de H. Blumenberg, en Trabajo y Mito (1979)— una res-

puesta variadamente mediatizada y complejamente condicionada al Mito. Un retorno europeo, desde la perspectiva del mundo-de-la-vida, estaría ineludiblemente referido al paso por la racionalidad así devenida, paso mediante el cual se recupere, sobrepase y conserve dicha racionalidad.

Las dificultades de un tal retroceso, cobran entonces agudas aristas, por lo que se llama la atención: En determinados aspectos se puede, ciertamente, tomar la moderna racionalidad científica como Mito de los mitos (cfr. C.A. Cullen). Contra ello también puede presuponerse con entera lógica que con la marcha opuesta de la moderna racionalidad, por lo menos en lo fundamental se transformó ya lo que hoy significa "Mito". Las posibilidades de dicho retorno, así como las posibles mutaciones de lo mítico, deben verse entonces en su conexión con la figura del *Trabajo* moderno. La tipicidad de la producción racional-industrial condiciona en buena medida el arraigo del conocimiento, conforma el "estar" y el *ethos* como morada del hombre y determina las posibilidades de lo "simbólico". Esa significación central del trabajo moderno resulta de dos presupuestos y circunstancias. El trabajo de la producción racional-industrial se halla, por una parte, esencialmente ligado a la génesis y la estructura de la racionalidad europea moderna, y, por otra, manifiesta las formaciones y figuras consecuentes de esa racionalidad convertidas en realidad, cuya tipicidad se hace presente en la facticidad del mundo del trabajo. En tal sentido, empero, la racionalidad moderna del mundo del trabajo rige en forma total la posible relación al Mito y al Lenguaje. Las tesis siguientes procuran esbozar algunos aspectos de este campo del problema.

I

Vista desde los principios y estructuras, la tipicidad del trabajo industrial racional de producción se opone a los modos históricamente dados del trabajo humano (en agricultura y artesanía) mediante una forma del trabajo fundamentalmente propia y nueva. A continuación se mencionan sus consecutivos momentos:

1) La peculiaridad del trabajo agrícola y artesanal se determinaba por el material previamente dado (naturaleza, elementos naturales), era la resultante de una apertura propia del mundo y de la realidad. Dicha forma de ajustarse a la misma para copiarla, condicionaba y limitaba el modo de realización así como la extensión e intensidad de la tarea.

2) La peculiaridad del trabajo agrícola y artesanal estaba dada por conexión relativamente inmediata y, por ende, limitada, entre el proceso laboral, el instrumento y el material (inmediatez de las realizaciones, instrumentos laborales y materiales, dependencia de la tradición y del ambiente por parte de los medios de ejecución y de las formas del procesamiento).

Correlativo a lo anterior resultaba su compaginación dentro de contextos abarcadores y del mundo-de-la-vida y sus orientaciones míticas, éticas y religiosas.

3) En contraposición con lo anterior, el trabajo de la producción racional manifiesta un conjunto altamente complejo del sistema de instrumentos técnicos, procesamientos técnicos y objetivos técnicos del trabajo. La técnica instrumental aplicada condiciona desde las mismas formas estructurales los procesos laborales, determina sus modos de ejecución, despliega sus interconexiones amplias e interdependientes y, a la vez, juzga qué debe valer como material y qué cualidades deben serle propias.

4) En su conjunto se distingue el trabajo moderno porque planifica, proyecta y elabora adecuando a sus normas estructurales tanto los materiales como los instrumentos, los procesos de elaboración, los objetivos y lugares de trabajo. El trabajo moderno es el resultado de una comprensión del mundo y de la realidad y al mismo tiempo se funda sobre una interpretación propia de la capacidad de acción práctica e intelectual del hombre.

5) El trabajo moderno creció enormemente, tanto extensiva como intensivamente, en su capacidad de proyectar, planificar y ordenar. Se dirige, por lo menos intencionalmente, a la totalidad del mundo y de la realidad; con ella abarca a la vez al propio hombre y a su realidad intersocial como posible objeto de elaboración y transformación.

6) Con la concepción elaborante de las finalidades y de los objetivos del trabajo, así como con la correspondiente elaboración y descubrimiento de las necesidades, el trabajo moderno se extiende también a la dimensión de las orientaciones definitivas, por de pronto en el sentido de que orientaciones últimas son introducidas en la funcionalidad de las conexiones laborales.

II

Las características fenoménicas que apuntamos remiten a una serie de notas distintivas del trabajo moderno. En ellas es posible desentrañar aún más la peculiaridad y la inter-relación de sus formas. Al efecto son decisivas las normas estructurales indicadas, las cuales determinan y caracterizan el proceso del planeamiento, del proyecto y del ordenamiento. A partir de las mismas es posible deducir la tipología general de dicho trabajo, así como describir la realidad de sus consecuencias.

1) Planeamiento, proyecto y ordenamiento son consecuentes con las normas estructurales técnicas de la precisión y la eficiencia. Ambas normas no sólo manifiestan dimensiones funcionales y valores conductivos del trabajo que procede técnicamente; en ellas se desarrolla también una relación particular de la realidad encarada laboralmente.

2) Precisión y eficiencia imponen la estricta normación de los ma-

teriales, los procesos industriales, las interrelaciones y los objetivos de la producción. Exigen la claridad unívoca de los procesos y resultados por razón de la seguridad, estabilidad y confiabilidad de las interconexiones laborales, y procuran conseguir la exacta conservación y previsibilidad del proceso total y de sus resultados.

3) Las características enumeradas nos presentan momentos estructurales de la racionalidad moderna y su relación con la realidad. La racionalidad técnica proyectiva, fáctico-instrumental del trabajo moderno presenta las características de ordenamiento racional, univocidad, identidad y certeza a las que se adhiere la racionalidad moderna como un todo.

4) En tal sentido, empero, los momentos estructurales de la racionalidad moderna anotados, determinan decisiva y fundamentalmente el modo de intervenir y la relación con el mundo propios del trabajo moderno, regulan su procedimiento, su trato con los materiales que elabora y la peculiaridad de la "mediación" entre hombre y mundo.

5) Mediante la racionalidad del proyecto y del ordenamiento, la figura del trabajo (en serie) productivo industrial se hace *universal*. Su universalidad racional opera de diversas formas. En primer término su tipicidad asciende al rango de modelo-fundamental del trabajo en cuanto tal, se convierte en paradigma del carácter laboral de la realización de trabajos en forma tradicional o alternativa. En segundo lugar, esa universalidad permite una extensión que trasciende la situación y el contexto, tanto en amplitud como en aplicabilidad y traslación de ese modo de trabajar.

6) La universalización indicada posibilita la extensionabilidad del trabajo moderno. Correlativo a sus posibilidades ilimitadas para incluir y abarcar la realidad, su realización desarrolla, produce y erige —por otro lado— la totalidad abarcante de un ser-real estrictamente humano. Esa realidad elaborada recubre (*überlagert*) toda realidad pre-extra- y no-humana. Su potencia plasmadora y determinante se desarrolla en múltiples sentidos.

7) La totalidad "elaborada", por una parte hace presente los modos determinantes (y por tal motivo cada vez más excluyentes) de la *auto-conservación* humana. Con ello, en segundo término, plasma y condiciona las posibilidades de relación del hombre consigo mismo y con el mundo y, en tercer término, proyecta orientaciones primarias del conocimiento y de la acción.

8) Como forma paradigmática de la autoconservación, ese modelo de trabajo se extiende más allá y penetra el campo de la autodeterminación del hombre. La participación en la trama laboral del trabajo moderno, contiene no sólo los condicionamientos fácticos para poder existir (en la distribución de los medios de vida). La participación en el proceso laboral determina también la medida del valimiento social y el reconocimiento de la humanidad del individuo. En tal sentido se valora la significación de todas las posibilidades humanas de acción por su carácter de trabajo.

9) La totalidad "elaborada" asume así funciones orientadoras. Condiciona —en mutua correspondencia— la conciencia como conciencia-de-trabajo (la que a su vez penetra e interpreta toda realidad como campo y tarea laboral). Con tales referencias, el trabajo racional moderno sobrepasa sus orientaciones tradicionales. En ello se confronta con el candente problema de anticipar determinaciones finales de la realidad humana, las que trascienden la totalidad del mundo moderno del trabajo y enlazan retroactivamente ("rückbinden") su universalidad, limitándola y normándola.

III

Las características enumeradas ponen el acento en la nota determinante de la estructura técnica y racional del trabajo de nuestros días, caracterizan su relevancia antropológica e indican su rango ontológico (como posibilidad primaria de la realidad). Las características anotadas permanecen primariamente en el área de lo fenomenológico (al mismo tiempo ofrecen determinaciones empíricamente posibles de tomar y acumular). Su ulterior desentrañamiento exige tener en vista dimensiones fundantes más profundas (antropológicas y ontológicas). En esa perspectiva el recuerdo de las características del "estar" (de J.C. Scannone) adquiere un peso decisivo, pues arrojan una importante luz sobre la relación con la realidad del trabajo racional y sobre sus presumibles "Mitos".

1) La realidad del trabajo moderno se muestra, en vista de la "ambigüedad", "destinalidad", "abisalidad" e "imprevisibilidad" que caracterizan al "estar" y a su carácter de acontecimiento, como un anti-mundo distinto y como una anti-realidad.

2) A contraluz de las características enumeradas, se perfila la racionalidad y la lógica de la moderna "totalidad" del trabajo como una concepción de la realidad propia y opuesta a aquéllas: su tipicidad presenta las distintas determinantes contrarias a las características atribuidas al "estar". En consecuencia, el mundo moderno del trabajo, puede concebirse, en tal perspectiva, como decidido movimiento de oposición y superación respecto del "estar" y sus características.

3) El proceso estructural del trabajo racional trasforma toda pluralidad en univocidad, desplaza la destinalidad por una necesidad aseguradora del inventario y su planificación minuciosa elimina la imprevisibilidad; su potencia productiva se asegura contra los abismos (Abgründe) mediante el dominio de fundamentaciones (Gründungen) autoproducidas.

4) Universalidad, racionalidad, pretensión a la extensión y a la importancia del trabajo moderno pueden —contemplado desde otro ángulo— ser determinadas como elaboración de todo el arraigo previo al trabajo. Es adiestramiento laboral (Einarbeitung) en el *ethos* dado previamente al trabajo como morada del hombre: una sustracción (Entzug) de la tierra por la producción.

5) Desde ese trasfondo es posible a un tiempo constatar (dicho brevemente):

La tipicidad del trabajo racional no conoce —y ello por razones estructurales— una “mediación simbólica” del “ser-estar”. El modo de proceder del trabajo racional es tal que trasforma al otro: apunta a la identidad, su proceso se realiza como negación eliminadora o elaboradora de todas las diferencias. El trabajo moderno por su proceder (Vorgangsart) busca, por un lado, imponer su ordenamiento racional en forma universal, y por otro, en ese proceso toda autonomía que trascienda el trabajo sucumbe en igual medida a la “descomposición”, hasta mostrarse capaz de ser integrada en la realidad elaborada.

6) Decisiva para la relación con el mundo propia del trabajo racional resulta, en los pasos anotados, la relación al tiempo que allí se desarrolla. En su conjunto la marcha del trabajo racional puede determinarse como desarrollo de una temporalidad distinta, estrictamente lineal-sucesiva. Su forma procesal involucra una serie de momentos temporales decididamente parejos, cuantitativamente idénticos. El tiempo lineal matemático de la racionalidad laboral (con sus medidas para “tomarse tiempo” —Zeitnahme—) es de una relevancia múltiple.

7) Bajo la perspectiva de semejante temporalidad, la identificación laboral es, en primer término, concebible como destrucción de otras formas corrientes de vivir el tiempo. Es así como la elaboración (Einarbeitung) de la naturaleza se da como alejamiento de las cosas de la naturaleza de su propia temporalidad, y como transferencia a la temporalidad del mundo del trabajo; de ese modo el tiempo-lineal del mundo del trabajo pre-forma las maneras de maduración (juego del Zeit-tiempo y Zeitigung-maduración) del mundo de la vida. En segundo lugar, la imposición laboral del tiempo-lineal técnico, incluye la selección de los posibles acontecimientos de la realidad en su conjunto, así como la de sus esferas de experiencia.

8) El desarrollo laboral del tiempo-lineal transforma de modo violento la dimensión de la temporalización del lenguaje: desde ella sólo se admite el lenguaje como una retrocopulación-lineal para el flujo informativo, define toda voz del lenguaje en el marco de un sistema técnico de comunicación. La temporalidad desarrollada laboralmente puede ser de tal forma comprendida, en su conjunto, como intento del mutuo rechazo de distintos modos de temporalización.

IV

Con las características apuntadas, presumiblemente se decidió también sobre el carácter “mítico” de la racionalidad del trabajo. En qué consiste dicho carácter parecería, a la inversa, no poder desligarse del carácter lingüístico (Sprachlichkeit) de dicho trabajar. La cuestión respecto de lo que lo lleva a expresarse en lenguaje y de lo que expresa en lenguaje, reclama un cambio de perspectiva y de la manera de reflexión.

1) Orientador para el nexo indicado es principalmente y en su conjunto: La racionalidad del trabajo moderno y de su mundo laboral no involucra "transferencias" y "aplicaciones" de formaciones surgidas en los tiempos modernos, ya producidas en su historia de pensamiento.

2) Más bien vale (hablando con brevedad de tesis): La génesis filosófica de la racionalidad moderna manifiesta —a más tardar desde J. Locke— en sí misma y en sus conexiones constitutivas, una génesis de la racionalidad del trabajo y en cuanto trabajo. En otros términos: La racionalidad moderna posee carácter de trabajo, como consecuencia de sus condiciones originarias y del proceso de su surgimiento.

3) El carácter de trabajo de la racionalidad moderna se basa en el Status y en la estructura de su Sujeto de conocimiento y en la Lógica del desarrollo de sus conocimientos, y a la vez —y unido a ello— descansa en el moderno concepto de Mundo. En esa configuración el proceso del trabajar manifiesta la posibilidad de realización originaria y universal de la relación con el mundo. Con esa configuración se define su necesidad y se esboza un paradigma fundamental de su estructura.

4) En contraposición con el ordenamiento antiguo y medieval de mundo y realidad, en la constelación indicada todo ser-real se descubre como una multiplicidad en desorden y caótica (cfr. pars pro toto la determinación de la sensibilidad afectiva en Kant). Juntamente con ello, al ser-real así expuesto le falta toda significación propia de sí (selbst-eigene). Por el contrario, el hombre se concibe como Sujeto que produce el ordenamiento significativo.

5) Esa actividad ordenadora del Sujeto se aplica sobre la multiplicidad de lo real; es trabajo en el sentido más profundo, en cuanto su proceso de conformación debe superar las resistencias materiales e imponerse en su caoticidad. Pero juntamente con ese proceso, simultáneamente se da el autodesarrollo y la autoposición del Sujeto; en el ordenamiento laboral del mundo, el Sujeto desarrolla su potencia y capacidad de dar significación y así manifiesta la primacía de su propia realidad.

6) En la proyección de esa subjetividad y en su concepto correlativo de mundo, trabajo y conocimiento son reversibles; sin embargo, convergen en la tipicidad de la producción del ordenamiento. En tal sentido el proceso del conocimiento se da como un descubrimiento laboral de la realidad, porque la conforma productivamente; a la inversa, la realización del trabajo conformador de la materia estructura el campo para una teoría ulterior de representación mimética.

7) La racionalidad del trabajo de conocimiento desvela a su Sujeto, tomado en su totalidad, como un Sujeto de Trabajo cuya producción intelectual teórica se descubre como primaria apertura de áreas y como posibilitación de principio para todo trabajo racional que proceda fácticamente. Ella proyecta las orientaciones laborales y a la vez

fundamenta el mandato universal de trabajo para los hombres. Ambas cosas, empero, surgen con la racionalidad de semejante trabajo, a partir de la constelación de Subjetividad y mundo arriba mencionada.

V

La constelación indicada descubre las condiciones originarias del trabajo moderno como condiciones originarias de la racionalidad moderna y de su subjetividad del conocimiento. A tal fin, no obstante, nos resulta decisivo en su conjunto: Con aquellas condiciones originarias se esboza, por un lado, una formación histórica y una situación fundamental de la historia del pensamiento; por otro, y simultáneamente, se hace referencia a una experiencia fundamental múltiple. La mirada puesta sobre ambas conduce a lo profundo del moderno trabajo de la racionalidad: Revela su carácter ineludible y la imposibilidad de burlarlo (Unhintergebarkeit). En dicha perspectiva la cuestión sobre el trabajo moderno debe plantearse como interrogante acerca de la experiencia epocal-histórica originaria de la Subjetividad moderna.

1) Ante todo vale: el enfrentamiento (Gegenüber) descrito entre hombre y mundo encierra, por una parte, una autoapertura del hombre, por la que está abierto en cuanto sujeto de acción y de conocimiento y por ello se ve necesitado fundamental, radical y universalmente del trabajo, pues éste es la primera, convincente y más ajustada posibilidad de realizar la relación humana con el mundo.

2) Esta autoexperiencia humana no puede escindirse de la correlativa apertura del mundo. La misma parecería, por una parte, transida por la desaparición de la confianza respecto del autoordenamiento y la autovaloración de todo lo real. A la vez, y por otra parte, esa desaparición de la confianza en ordenamientos preestablecidos implica la liberación de la multiplicidad propia de toda realidad. Por dicha liberación la realidad adquiere una nueva incógnita (Unbekanntheit) y conjuntamente una nueva posibilidad de ser abordada, pues es capaz de ser formada enteramente por el hombre.

3) Con la substracción de ordenamientos ontológicos preestablecidos (por lo que a la capacidad creadora del hombre se le abre a la vez enteramente el campo para su autodesarrollo), todo ser-real (Wirklichsein) pierde por lo mismo aquellas estructuras que antes habíanse concebido como presupuestos para que pudiese ser y como garantías de su perdurabilidad. La apertura indicada de mundo y hombre está además determinada por la experiencia de la indigencia fundamental de realización y perduración tanto del hombre como de la realidad distinta a él en su conjunto; ambos están amenazados en su subsistencia y son irreales en el "modus" de su darse originario, ambos requieren el esfuerzo y la acción para su conservación y su ser-real.

4) Ese conjunto experiencial puede ser formulado en su totalidad, como la experiencia de la finitud de todo lo real. Conlleva una signi-

ficativa ligazón de indigencia y necesidad, por una parte, y de potencia y poder, por otra. Esa conjunción moviliza el trabajo de la racionalidad, inaugura su increíble alcance y enorme dinámica; en esa ligazón de ambos aspectos, el sujeto moderno de la racionalidad del conocimiento se halla, ineludiblemente, dirigido al trabajo.

5) El trabajo del sujeto conduce ese conjunto de experiencias a exponerse y le "da la palabra". Por primera vez llega a manifestarse, en el horizonte de su finitud, la potencialidad que se le abrió. Su "trabajo de exteriorización" (Entäußerung) —tal la culminante y radicalmente perfilada formulación de Hegel— promueve toda realidad de tal modo hacia su pleno ser-real, que el sujeto elaborante realiza en ello y desarrolla la riqueza de posibilidades de su potencia, que le es inherente.

6) Con el inacabable proceso del Sujeto, sin embargo, también se manifiesta que la subjetividad fue trasladada, dentro del horizonte de su finitud y de la experimentada indigencia de conservación de todo lo real, a la necesidad de trabajo constante. La falibilidad de la realidad exige el esfuerzo sin fin del trabajo; el déficit de auto-sentido de la realidad reclama el continuo e incesante esfuerzo del significado como posibilidad excluyente de lograr el sentido.

7) En la racionalidad del trabajo el Sujeto moderno —visto en su conjunto— se expresa a sí mismo, "toma la palabra": Revela su experiencia originaria, su condición y situación de origen. En ese enfrentamiento de hombre y mundo específicamente abierto, el Sujeto se contempla a sí mismo como dependiendo de sí, frente al desorden e inconsistencia de todo lo real. De ese modo el Sujeto parece liberado y entregado radicalmente a sí mismo. Mas en ello el Sujeto también se experimenta en el "modus" de amenazadora falta de fundamento. Está como tomado por una comprensión —distintamente concebida— de la abisalidad de todo ser-real.

8) La experiencia fundamental de dicha abisalidad se desarrolla en una propia apertura y una propia relación de y para el dolor, el tiempo y la muerte. Dolor y muerte perfilan su limitación expuesta a la destrucción (cfr. *pars pro toto*: Th. Hobbes). Ambos son concebidos (como el carácter de carga de la existencia) sólo como indicadores de una realidad quebradiza y temporalmente corrompida.

9) La escapatoria que al Sujeto le queda abierta en su finitud, apunta a la autocentralización de semejante subjetividad. Con ese giro el Sujeto recurre a sí mismo como a la única garantía de realidad y como al único espacio de sentido y significado posibles. La plurivalencia de la significación desaparece en la medida en que toda significatividad debe concebirse como significación proyectada humanamente y elaborada racionalmente. Frente a ello, toda realidad distinta, anterior al trabajo y al Sujeto, cobra el carácter de simple alteridad. Pero precisamente en esto el "idioma" del trabajo se silencia: sólo habla de sí mismo y de la alteridad de lo diferente a él, que se volvió ajena y amenazadora en su encierro mudo.

10) La mudez de semejante lenguaje presumiblemente no pueda separarse de la relación específica de ese Sujeto con el dolor y la muerte. Con ambos la realidad diferente, degradada a simple alteridad, habita en el núcleo de la subjetividad. Ambos —como toda alteridad— son admitidos sólo para ser superados, o por lo menos para ser evitados. Con dicha tendencia se conecta una decisión por una determinada temporalidad: Frente a la abisalidad que amenaza la perdurabilidad, el sujeto racional del trabajo se manifiesta en la forma de una temporalidad lineal; ésta aparece como la forma del ser-finito más fácilmente abarcable.

VI.

En el horizonte de la constelación de origen arriba sintetizada y de su continuo entretejido fundamental de experiencias, la moderna racionalidad del trabajo manifiesta una serie de momentos míticos. Indicador al respecto es el hecho de que esos signos están integrados en un contexto general, que sólo es entendido suficientemente cuando es comprendido como una contraposición al mundo del mito superadora del mismo. El hecho se torna gravitante si se tiene en cuenta la necesidad de una reordenación de la moderna totalidad del trabajo.

1) Ante la experiencia de dicha abisalidad, se revela la interminabilidad de poder trabajar, así como de tener que trabajar como un proceso circular lineal. Esa linealidad de la sucesión laboral momento tras momento tiene lugar en último término en una inacabable reiteración y retorno.

2) La centralización en el mismo sujeto incluye además el autodesarrollo del mismo como totalidad que provee de modo excluyente la significación. Ella se afirma como la única fuente de sentido. De tal modo, fuera de su dimensión no puede pretenderse una significación con sentido ni se puede preguntar con sentido más allá de ella.

3) El moderno trabajo de la racionalidad documenta por cierto, así, una historia primordial de su subjetividad. Pero al respecto sólo informa a modo de una procesualidad incesante y de las estructuras de la realidad elaborada que se volvieron fácticas. En su totalidad, su constante reiteración y su ofrecimiento de sentido, el trabajo moderno ciertamente hace presentes momentos de lo mítico. Mas no narra un mito, pues por su carencia de lenguaje (*Sprachlosigkeit*) nada tiene que contar.

4) El trabajo moderno no puede ser retraído ni a un mito ni a un origen mítico. Esto es así porque su experiencia originaria fundamental no es presumiblemente sólo una experiencia mítica, sino que más bien debe ser comprendida como apertura antimítica de mundo y hombre.

5) El trabajo sólo puede orientarse renovadamente y con sentido, cuando se integra y reconoce la facticidad de sus estructuraciones: ellas son las consecuencias vueltas fácticas de dicha experiencia origi-

naria de su realidad amenazada; en su precisión, univocidad, pronóstico y eficiencia se dan como presupuestos de las formas de poder-ser-realidad propias de la modernidad. Eso por una parte; por otra, la exigida reorientación de su experiencia originaria misma debe tener en cuenta su carácter experiencial y su ineludibilidad histórica y pagar tributo a su proceso genético.

6) La reorientación —que se tornó urgente— se relaciona con la situación de interrelación entre dolor, tiempo, muerte y lenguaje. Es necesario, pasando por su carácter corruptible, recordar aquello por lo cual estamos condenados al dolor, el tiempo y la muerte como un estar librados a la realidad de un lenguaje (*Verlautbarung*) finito y sin embargo múltiple.

DISCUSION DE LA PONENCIA

ULRICH: Le agradezco, señor Müller, por su profunda y rica ponencia, de la que yo he aprendido mucho. Mis preguntas se refieren, por una parte, a la relación entre "ser" y "estar", que nos han propuesto los colegas argentinos; y por otra parte, a la forma de la subjetividad moderna y a su auto-comprensión como "subjetividad trabajadora", ya que usted así la ha caracterizado. ¿No se podría decir que la estructura de esta subjetividad se determina por un "estar" mal comprendido (dentro de la historia del ser)? Si yo he entendido bien, "estar" significa la mismidad concreta del permanecer en sí fundante y de la apertura exteriorizante más allá de sí. Esto es, síntesis corporizada (no: composición del existir) del existir humano como estar y marchar, callar y hablar, fundar y crecer, y que en última instancia no puede ser aprehendida dialécticamente. Lo mismo se da en el sentido originario de *phúo*, es decir "brotar", que viene de la raíz indogermánica *bheu* (*bhu*) que significa crecer (hincharse) y habitar (permanecer). Creciente maduración de sí y fundar telúrico que acontece como ubicación del lugar de la existencia humana son determinaciones (convertibles), "trascendentales" de la existencia (aquí "trascendentalidad" debe entenderse en el sentido de la experiencia del ser de Santo Tomás).

La división racional y objetivante (= logificadora) de esta unidad lleva a reducir el acto de la ubicación, que acontece en el habitar, a una identidad de lo entendible (para hablar con Hegel, "Verstandesidentität") cerrada monádicamente, inanimada igualdad consigo mismo, es decir, a un pasado sin futuro (Yo = Yo). El Yo de este Ser, que es en cierto modo pasado, substancializado, congelado en la neutralidad, necesita consecuentemente un trabajo agresivo. Trabaja para liberarse de sí mismo, para negar la muerte de la negatividad de su identidad abstracta a través de la muerte (lo negativo) de la enajenación del trabajo, y para otorgarse casi la sobrevivencia a través del proceso de objetivación cosificante del hacer. De esta manera trabajo no es más trabajo del "estar" —exteriorizado en sí mismo, abnegado (alter-ado)— sino el poder de dinamizar progresivamente el estar-en-sí, para evitar la muerte por asfixia del Yo = Yo. (Recuérdese la figura de Thánatos de Freud, y su relación con el punto de partida muerto y anorgánico del nivel orgánico (erótico) cuyo movimiento no es otro que el del inhibido regreso hacia la muerta ecuación del inicio, a = a). Yo creo que aquí radica lo que usted ha llamado con toda propiedad: "sustracción de la tierra por la producción", que es el afán vertiginoso, producido por medio del trabajo, de todo *portador* (*hypo-keimenon*, *hypo-stasis*, *sub-stantia*), y que es con ello, disolución de la fuerza confiable de la libertad que se entrega al poder del ser como amor, que "permanece" a través del servicio, del sacrificio y el silencio, y que otorga el incorporarse a sí mismo (*ek-sistentia*). En este contexto "ser" adquiere una signi-

ficación pervertida, como ser en sí de la cosa por la transformación de la exteriorización del estar, en la mera (!) objetividad. El "ser" degenera en la igualdad consigo mismo de lo que es disponible y definible según la cantidad. La caída del "ser" en el mundo del trabajo (en su nuevo estado como "res" y *no* como realidad: ser como acto) se lleva a cabo como alienación progresiva de una subjetividad que intenta huir del poder de la esencialidad pasada, a la cual ella misma se había entregado, pero que por eso mismo se condena a historizarse a sí misma permanentemente y de modo regresivo, es decir, se condena a registrarse y datarse en sus espaldas (dimensión del pasado) con el trabajo producido, hecho, en una palabra, "vivido". La subjetividad pierde la fuerza de permanecer en sí afirmativamente, es decir, en el acto de la aceptación libre de ser sí mismo como donado, pierde la fuerza de permanecer en la gratuidad del no hacer (silencio contemplativo), ser para "ello" y por ello precisamente obrar, trabajar productivamente. Pero en este caso "trabajo" no corresponde a una falta de exteriorización (= pobreza existencial) de la libertad en ella misma, sustituida por un mero y objetivante estar fuera de sí; aquí significa más bien maduración cualitativa de la libertad (también para la actividad productora) y al mismo tiempo, sereno permanecer en el lugar de su existir. Entonces ya no son más pagadas las ofrendas del trabajo, para escapar al "aislamiento Yo = Yo". Alguno podría intentar dejar pasar esta estructura y relativizar la forma negativa de la exteriorización (caída en el tiempo lineal y vacío y en la indiferencia formal del espacio) señalando que así uno se vuelve desde afuera hacia el interior de la subjetividad, que permanece siempre apresada entre los mencionados presupuestos. Pero entonces se lograría sólo una reproducción simétrica del extrañamiento, es decir, se descubriría simplemente la otra cara de la moneda, ya señalada anteriormente. De aquí la pregunta: ¿Cómo puede traspasarse y superarse como un *todo* la dialéctica entre la igualdad consigo (Yo = Yo) y la alienación en las cosas? ¿Cómo encontramos un camino desde la oscilación entre los dos polos de esta dialéctica hacia la región genuina del estar, en la que la exteriorización hacia el ser sea manifestación del mismo "estar" (operador seminal)? Y viceversa, ¿Cómo encontrar un camino para que el "estar" no sea apresado en instituciones culturales, sociales o políticas como idilio privatizante frente a la libertad del instituirse y ser instituido (instituire)?

Yo intento ahora señalar con toda brevedad algunas huellas (como husmeando) para una posible respuesta. El mundo moderno del trabajo es el mundo del tener, como consecuencia de una perversión del "estar" ya señalada. Así como la igualdad consigo (Yo = Yo) contempla y colecciona la apariencia de vida de sus exteriorizaciones productivas, así también en la alteridad fabricada busca y logra solamente al sí mismo, es decir, la muerte de su muerte, pero no está capacitado para lograr la donación libre, o el servicio de los otros (hombre o mundo) por sí mismo. También así contempla el poseedor (su propio ser) en la esfera de las posesiones objetivadas y en el dominio de la alteridad tomada en posesión, ser que trata de conservar firmemente en la figura de una substancia disponible. El poseedor es incapaz de percibir la alteridad *positiva* del otro, positividad que enraiza en la libre autoapertura de éste. El poseedor no puede tampoco asumirse en su propia autorrealización como libertad donada e indisponible ("otra") ni dejaría ser afirmativamente; por el contrario, administra su yo en la modalidad del ello. Incapaz en sí mismo de la libertad del otro, el poseedor se encierra en sí mismo en la indiferencia abstracta del Yo = Yo, que se establece monádicamente junto al ello poseído, dominándolo desde afuera: lo (el) otro es *no-yo*.

En base a esta constelación emerge una notable dialéctica: por una parte el poseedor aparenta aferrar la riqueza de su yo poseyéndose en lo otro ("yo soy

lo que poseo"); por otra parte, y por eso mismo, convierte él el ser del otro, es decir —en este contexto— el de sí mismo, en una posibilidad vacía respecto de su propio poder. Mientras que en el tener *positivo* se favorece mutuamente la captación comprensiva del otro y el *dejarlo ser* liberador, aquí en cambio se pervierte la afirmación respetuosa del ser del otro en un escurrimiento del poseedor en lo poseído (cosificación de la libertad) como se pervierte el poder de la posesión por captación en el dominio del yo sobre el ello desesencializado (arbitrariedad del disponer). La mera producción como hacer unidimensional considera lo (al) otro sólo como lo informe de una materia determinable, es decir, de un material moldeable según las leyes proyectadas por el yo. El vacío (potencialidad) del mismo se determina y mide según la intensidad con que el hacedor se ha retraído sobre el punto fijo y monológico de su "yo quiero", desde donde surge la autoimposición del yo con respecto al campo de la pura potencialidad. Este "yo quiero" no radica en sí mismo serenamente. *En sí mismo* no tiene capacidad para lo otro. No se puede dar a sí mismo como libertad. Por esto se ve forzado a construir la relación consigo —que no encuentra en sí— por medio de la producción de sí objetivante en el campo de la fabricación laboriosa. El otro, reducido a posibilidad, degenera hasta convertirse en material de la ganancia de sí, la que el "yo quiero" adquiere para sí permanentemente desde sí en el proceso de la producción.

La forma de lo producido se debe exclusivamente al concepto racional de aquel que lo produce para tenerlo a su disposición y en el momento en que él quiera, en el ámbito de un hacer que se ha alejado de la libertad. Esta discrecionalidad se funda en el hecho de que el carácter de irrepetibilidad e incomparabilidad del mismo hacedor no llega a ser propiedad de la forma de lo hecho, en cuanto ella se proyecta conceptualmente en el hacedor. A ella no pasa el carácter de la mismidad irrepetible, que puede y "re-conoce" su obra gracias a su ser libre, a su ausencia de por qué, a su libertad de disposición. En la constelación Yo, en cambio, la libertad en su cualidad personal se manifiesta en forma oscura y desfigurada, ya que su ausencia de por qué —el "aut-ex-ousion"— ha sido substituida por la mala falta de presupuesto propia del ello desesencializado.

El trabajo creador que se da en el espacio del sí mismo "sólo por el existir" (auto to einai) por el contrario, brota del poder que tiene el ser activo serena e internamente (activo inmanens); ser activo que en sí mismo, en su plenitud (sí mismo, consigo, mismamente) es ya *alter*-ación abnegada y con ello mismidad viviente consigo. Y por ello el ser activo empeña la afirmación vital del sí mismo para la afirmación del otro, y el obrar desde sí es obrar en el otro (Yo = nosotros; nosotros = Yo). Esto acontece como un brotar lúdico (no "ya mal jugado") en el que el actuante *mismo* se empeña por lo actuado. En ningún otro caso se da una *exteriorización del trabajo* tan radical, ni un comienzo tan intenso, ni una salida de sí mismo, es decir, una extra-posicionalidad en la obra, tan decisiva. Así la obra no crece en el transcurrir sucesivo de la actividad que el Yo traza desde un punto fijo en sí mismo y proyecta linealmente sobre la pasiva posibilidad de lo otro. La obra crece más bien y precisamente desde la renuncia positiva respecto de toda posición unidimensional y respecto de las aptitudes propias poseídas y abarcadas por la vista. Se trata pues de la falta de intención, de un hacer en el no hacer. El poner mismo es aquí el plantar el retoño (Setzling), que crece desde sí mismo y por sí mismo. Y la hipótesis no es una sub-posición que pueda ser verificada o falsificada empíricamente con posterioridad, sino un experimento teórico en el campo de la fundación de la cosa, riesgo reflexivo del por sí misma que emerge desde su audaz profundidad (hablamos en cada caso en sentido análogo).

En el mero hacer, el hacedor se prolonga en la materia mediante la forma que es poseída instrumentalmente. La forma es una sola cosa en el que la conoce en cuanto meramente conocida o sabida y fijada en el medio de la racionalidad, pero en cuanto forma objetivada no es imagen de la autorrealización libre del conocedor, ni muestra la transparencia del por sí mismo originario del hacedor. De la misma manera, el hacedor tampoco puede expresarse actualmente a sí mismo en lo otro de sí mismo a través del mero proceso fabricador que in-forma las posibilidades. Al ello desenzalado no le compete como propia ni una forma cualitativa ni el carácter de sujeto. Solamente si éste fuera el caso estaría en condiciones de testimoniar —en cierto sentido a partir de sí mismo— el testimonio del productor. El hacedor podrá considerarse a sí mismo creador, solamente en la medida en que deje lugar a su producto como alteridad positiva (en una densidad análoga), es decir, en la medida en que el hacedor se coloque en una obediencia objetiva frente a su obra a partir del abandono de sí mismo. En la dimensión del hacer enajenado, la alteridad del otro (de la obra o del tú) no se funda en el vacío libre de sí mismo del hacedor que deja que lo otro (el otro) sea libre en sí mismo y reciba el sí mismo desde sí. La alteridad permanece en este caso, por una parte, función de la *posición* lineal, que se afirma a sí misma por la intencionalidad unidimensional del Yo; por otra parte, la alteridad es el resultado del hecho de que la posibilidad del ello es *no-yo* y por eso se encuentra imposibilitada de asumir en sí la libertad del sí mismo. En consecuencia, aquí alteridad es otra palabra para designar la incapacidad del Yo de expresarse como un sí-mismo en lo otro de sí mismo. La esfera de lo otro se autonomiza frente al productor precisamente debido a su pasividad disponible, es decir, que el “ello” aparece sólo bajo el signo de la negación, como alteridad *negativa*, como frontera que limita. Pero su diferencia con el Yo no proviene de la positividad de la realidad dada del otro, tampoco de la propiedad cualitativa de su ser. Aparentemente el hacer se afirma ilimitadamente en lo hecho desde su propio poder; aparentemente el Yo, exteriorizándose sin violencia, por otra parte logra ser sí mismo como su propio futuro construido por él mismo. Pero sin embargo cae de nuevo sobre sí mismo en un regreso sin fruto en medio del tener y permanece prisionero en sí mismo. Permanece incapaz frente a la objetividad de lo otro por razón de ésta su impotencia; no puede dejar ser al otro como otro, sino que queda sometido a la pretensión del dominio de parte de las cosas sobre las que pareciera tener un poder absoluto.

Un lazo abstracto abraza como arco indiferenciado a los dos términos en el nivel del hacer: al Yo y a la cosa. El Yo se siente confirmado por esta igualdad suya con la cosa producida. Ya que el ello no es nada por sí, el Yo parece poder expresarse con total libertad en el acto de su exteriorización productora; “Yo soy lo que yo *hago*”. ¡Pero las apariencias engañan! El Yo hubiera penetrado realmente en el Ello solamente en el caso de haberse expresado a sí mismo desde su profundidad, es decir, si hubiera obrado desde la *objetividad* del sí mismo. “Objetividad del sí mismo” significa: yo soy en mí mismo el otro como libertad donada. Yo (nominativo) me (dativo) soy dado, como libertad confiada a mí (que soy libertad); el futuro de mí mismo se convierte en don a través de la irreductible diferencia dialógica del regalo, en el que podré ser yo por el haber *sido* de mí mismo; el presente de la libertad, como permanecer enfrente (Gegen-wart), es en ella misma (él, ellos) relación Yo:Tú. El sí mismo del actuante se coloca realmente del lado del otro (también del ello) y ya no se tiene que buscar a sí mismo en él, cuando se encuentra en la profundidad de la inaccesible libertad de él mismo (él, ellos), o frente al secreto de la tercera persona en su *ser-cuerpo* (ello). “El” puede olvidarse de sí mismo en consideración de la objetividad del otro. Para él se trata solamente de la obra. Precisamente este olvidarse de sí mismo, que es es-

tar fecundamente fuera de sí, se consume como obrar abnegado desde sí mismo, en el que el actuante se perfecciona y es real en sentido positivo. Su obrar ya no está más enderezado a las metas por las que el yo quiere imponerse, ni tampoco a la simetría indiferente del interior y el exterior en la que el yo se refleja a sí mismo, sino que —gracias al carácter indirecto del “él”— está abierto a la plenitud de la realidad (también del ello), y de camino hacia ella. El actuante es real (wirklich) en el otro de sí mismo, es decir, es creador en la mismidad del otro.

Por el contrario, la apertura del hacedor frente a la cosa consiste en que él es poseído por ella. De allí que la cosa no es receptividad que provenga del ser sí mismo del autor, ni un abandono de sí creador en el que se dé la autorrealización libre. La exigencia determinante desde afuera no proviene tampoco de la positividad de la cosa misma sino que dicha exigencia anuncia el predominio del ello, que se nutre de la incapacidad del hacedor, el cual toma en consideración su potencia según la medida del quantum de lo producido porque él no tiene el poder de sí mismo en libertad. Porque él se busca a sí mismo en lo que no es él, por eso percibe en cada uno de sus productos no el sí mismo sino un otro como sí mismo, y al mismo tiempo gana de esta desesperación una buena conciencia aparente, fundada en que su sí mismo (Yo = Yo) ha cambiado haciéndose “otro” (ver —“andert”), es decir, fundada en su capacidad de exteriorizarse productivamente.

El actuante así descrito no tiene poder sobre lo actuado en sí mismo, ni en virtud de la objetividad de su subsistencia personal, porque en el acto de su existencia no es en sí mismo la abnegada afirmación del otro, no siendo *por ello* sí mismo. Así, y ya que precisamente en esta afirmación del ser del otro, éste se manifiesta objetivamente el sí mismo de sí, así entonces el hacedor es incapaz de hacer salir lo hecho desde sí mismo y por sí, desde su propia forma de ser, en un hacer creador que sea el mismo acto por el que el hacedor es sí mismo. El no puede hacer que lo producido se diga y muestre desde el propio haber-sido (Gewesendheit) de lo otro (tomado cada vez analógicamente), desde lo profundo de su presencia (Anwesen). El futuro (Zukunft) de su obrar sobre lo otro (el otro) no está en condiciones de completar la obra (como empeño y como trabajo) en la forma aquella con que lo actuado se entrega a sí mismo desde su esencia. El actuante no puede darle objetividad a la obra, y en el fondo es estéril.

La falsa pobreza del mero hacer, cuyo poder se deduce de la suma de cosas objetivamente hechas o sea determinadas desde afuera, y que es receptividad aparente respecto del producto, proviene pues de la independencia negativa del mismo producto que se separa del fabricante, sin dejarlo estar presente en la obra, y que le impide precisamente su autoefectuación. El producto perdura dentro de una frontera muerta enfrentado al productor. Por esta frontera el producto excluye de sí el poder, al que se somete pasivamente, provocando con ello nuevos puntos iniciales para que el poder se imponga. De la misma manera el Yo no abre para lo otro (ello) y dentro de sus fronteras el espacio libre y positivo de la propia maduración, puesto que las fronteras del Yo = Yo monológico pueden ser cerradas sólo con la negación, pero no pueden dejar ser ni liberar. La frontera es el perfil de la autonomía negativa del hacedor.

Por el contrario, la pobreza del hacer creador se empeña ella misma a favor de la capacidad del otro (genitivo objetivo) en la forma de la abnegación tranquila del existir que produce “desde él mismo”. Pues el sí mismo del existente viviente es al mismo tiempo: por una parte activo en la identidad de sí mismo, y por otra parte abnegado de sí mismo, precisamente por ser activo, entregándose a sí mismo en la serena fecundidad del ser libre. En este sentido obra ya

desde siempre fuera de sí, está de camino en el otro, precisamente permaneciendo en el interior de su morada. Su fundarse en sí se realiza como desborde creador desde sí mismo y como crecimiento más allá de sí. En cuanto él se abandona y se dona a sí mismo como otro, en cuanto es corporizado "Yo:Tú" en él mismo, así afirma positivamente la alteridad del otro concreto (Tú, él, ellos) y afirma en este horizonte la alteridad positiva de su propia obra, en ella misma, "fuera" de sí. El abandono de la posesión de sí, de la producción de sí (hacer algo desde sí mismo) equivale a la ruptura de la autocomprensión alienada según el modelo "Yo:ello (yo)", en el que, como ya hemos visto, el triunfo de la máxima autodeterminación (Yo como señor del Yo bajo la forma del ello) coincide con la anulación de la libertad, o sea, su reducción a una objetividad disponible. El señorío del señor se construye con su esclavización.

El hacer testimoniante lleva a cabo la obra en virtud de su vacío creador que es la plenitud de la realidad del hacedor y su riqueza; eleva la obra al ser por su pobreza. El que es "él mismo" no está obligado a poseerse teniéndose voluntariamente, pues él ya se ha abandonado. En este vacío del no sostenerse en sí mismo y del no poseerse, el hacedor se encuentra de la otra parte, que él no anticipa de ninguna manera, aunque sea él que en sí mismo —en medio de su libertad, en su propio existir, en virtud de su autoafirmación como productor en la que él es "yo:otro"— tiene el poder sobre lo otro (el otro); y solamente lo hace en cuanto él "es". En esta pobreza el hacedor no se encuentra en la disposición pasiva de una expectativa encorvada sobre el centro del yo. No se encuentra al margen o fuera del por-venir del otro, o del despuntar del otro, o del percibir al otro, sino en medio de él. El actuante actúa por medio de su pobreza la venida de lo actuado desde la profundidad de su haber sido (su = del otro), pasado al que él cede lugar para la obra por medio del vacío del creativo no hacer. En este sentido, el hacedor no sabe lo que quiere. No tiene ningún "algo" determinado y lineal ante los ojos. El no conoce la obra según el modo del "perfecto", propio de una anticipación racional. El opera desde la determinabilidad viviente de sí mismo, desde la *necesidad de su libertad*, a la cual le es interior la ley objetiva de la obra. Obrando por sí mismo obedece la medida del otro. La donación de medida (Mass-gabe) del otro es la medida (Mass) de su libertad. El recibe lo otro desde el ocultamiento y profundidad de su sí mismo y así permanece fiel al futuro de su propio entregarse (del otro). En el poder abandonado y tranquilo de su capacidad viviente ha estado él en el otro, está en el otro cada vez que actúa, sin rebajarlo por eso a ser una ramificación funcional de su obrar. Mientras él obra en el otro tiene la esperanza de que el otro le venga al encuentro por sí mismo.

La unidad de estos dos actos es la manera original de la busca creadora. La obra es traída al ser inventivamente (er-findend) en la esperanza de que ella se deje encontrar (finden). Así es la busca productiva: hacer lo buscado al mismo tiempo que es esperado, en virtud de su misma consistencia, por la que él mismo se da a sí mismo. Pero este esperar es paciencia respecto del dejarse acontecer de aquellas cosas que son propias de aquel espacio que la obra concede (creciendo y surgiendo desde sí misma). Este es el espacio exterior de lo que obra interiormente por sí sin violentar en nada. Ya que el hacedor se dirige al "material" en tal situacionalidad, supera la esfera indiferente del ello que corresponde al hacer, en aquella oportunidad cuyo secreto "natural" (natura: ¡nasci!) es guardado por la obra; el entregarse de ésta consiste en la respuesta no violenta a la serena disposición del hacedor. Este no busca la obra en el material según una representación previa (según la que él elige y decide su actuar), sino que la busca por sí misma, es decir, deja que la obra se dé para sí desde sí misma, siendo justamente esta receptividad, máxima espontaneidad de su puesta en acción y un obrar con máxi-

mo fruto. Obrar que tiende de tal manera hacia aquello que está produciendo que en ello logra la objetividad de su existencia, es decir, una perfección que reposa en sí misma: en cuanto el hacedor conoce de esa manera su obra, no la fabrica mediante la síntesis de forma y materia, sino que se dirige a la *physis* del material (no a un ello vacío) en un no hacer contemplativo de tal manera que la obra despunta (por sí) ante el hacedor (que obra) mediante *esta* puesta en acción (por sí). Buscar significa, pues, la energía de engendrar una obra que despunta por sí misma.

Una profunda narración de *Dshuang Dsi* ilustra este contexto. Se le encomendó a un ebanista que tallara un campanario de madera. La obra le resultó maravillosa. Al preguntársele cómo había podido lograr una figura tan hermosa respondió: "Yo he recibido el encargo de tallar un campanario perfecto. Comencé mi obrar *ayunando*. Ayuné tres días y no pensé más en paga ni en gloria. Al quinto día me era ya indiferente si habría de recibir alabanzas o críticas por la obra y al séptimo día del ayuno me había *olvidado* completamente de *mí mismo*. Liberado hasta ese punto fui al bosque y contemplé los árboles dejando que su formación natural obrara sobre mí. Descubrí así el árbol adecuado y en un solo instante tuve delante de mis ojos el campanario en su *forma perfecta*. Me quedaba solamente dejar actuar las manos para que éstas expulsaran la madera que hasta ese momento tenía encerrado al campanario. Toda mi obra se la debo a ese árbol. Yo me dejé llevar completamente por la realidad del árbol".

Cuando el maestro recibió el encargo no preguntó: "¿en qué consiste la perfección de un campanario? ¿Cuál debe ser su aspecto? ¿Cómo y dónde encuentro un modelo ideal para realizarlo?" Así la medida de la perfección quedaría fuera de la obra, la que sería homologada con aquello que debe ser. Pero la obra tiene que ser perfecta en su realidad, en sí misma, y su perfección expresarse por sí misma. Lo que debe ser debe interpretarse a partir de la obra misma. La fuente misma de la regla "según" la cual la obra debe llegar a ser es su realidad única e intransferible. De allí que lo que tiene que llegar a ser deba buscarse en su propia espontaneidad. ¿Cómo es esto posible, ya que el maestro ebanista no tiene ninguna idea de su obra?

El maestro no se detuvo a pensar dónde podía encontrar un material adecuado *para* su obra. Pues la madera —en relación con un campanario perfecto— no puede ser simplemente un medio del que se sacará lo formado, no puede ser un *para* qué ni un con qué. La materia no debe ser utilizada *para* la impresión por la forma, como si recibiese solamente por ello la determinabilidad de la obra. La materia misma tiene que traer ya esta determinabilidad, tiene que ser la matriz natural de la forma. Solamente así se desarrollan por ella *sus* potencialidades. De allí que deba ser la materia la que conduzca el curso del obrar precisamente por medio de su receptividad. Ella no se encuentra al lado de la obra proyectada, sino que es descubierta definitivamente en la misma y única realidad de la obra, es decir, es percibida como informada. ¿Cómo se la podría encontrar antes de que la obra exista?

El maestro ebanista no se ocupa en perfeccionar progresivamente determinadas representaciones de un campanario, para imprimir entonces en la madera la forma perfecta correspondiente, como posibilidad neutra del aparecer de la madera. En efecto, la realización no depende únicamente de la forma. La materia que recibe debe ser capaz de ella, de tal manera que la materia se despliegue a sí misma precisamente por el ser-informada, es decir, que sus potencialidades sean dadas a luz en virtud de la realización de la obra, y que, en cierta medida, su materialidad sea potenciada.

El maestro ebanista tampoco preguntó: "¿soy yo capaz de esto? ¿Me bastan

mis fuerzas para esto?" El abandona toda comparación entre sí mismo y la obra encomendada y supera con este primer paso la diferencia entre sí (el otro) y la obra (lo otro). El renuncia a sacar las cuentas de la doble columna del ser y del deber ser. Su poder no está determinado por lo proporcional, ni se mide según una oposición de simetría con la obra representada. El no interviene como tercera instancia entre su facultad y lo que está por hacerse, sino que se consagra a su facultad en sí misma; y no en vistas a un "para algo" sino más bien en la espontaneidad del "para nada". Con ello se libera el maestro de la exigibilidad desde afuera y se entrega a la confianza de su "espontaneidad del interior". Por la renuncia (vacío) crece para él la riqueza de la fuerza de su libertad de ser: él es "más" en cuanto él pierde. Nada de "qué debo hacer yo y qué puedo lograr", sino retorno abandonado hacia el no-hacer sin fundamento, hacia el hacer para nada, hacia el desde sí mismo; esto es lo que supera los condicionamientos y presupuestos exteriores y se abre camino así hacia la fuente de lo incondicionado en medio de lo condicionado.

El maestro comienza ayunando y se libera del círculo cerrado del "do ut des", que implica: "¿Qué finalidad tiene esto?, ¿para qué sirve?, ¿qué recibo yo a cambio?, ¿qué paga, qué gloria voy a obtener?" Estas preguntas distraen de la recolección en la objetividad de la obra. Ellas destruyen la pobreza del sentido descubridor, el coraje de la obra para entregarse a sí misma, el permanecer en la cosa. Ellas rompen también la fuerza creadora, destrozan la unidad originaria de la iniciativa del producir, y disuelven la densidad del empeño. Ellas alejan al operador de sí mismo y lo despojan de la tranquilidad serena en su medio, en el que él es capaz de sí mismo precisamente y sólo por estar "allí", es decir, en virtud de su serena autorrealización hacia el otro. Medio en el que la obra logra el presente de su libertad por el acto de estar allí del operador.

En el día quinto el maestro había llegado más lejos. No sólo le eran indiferentes el dinero y la gloria, sino también la alabanza y la crítica: lo que otros dicen para apreciar su obra. Sus impresiones y posibles juicios no son más puntos de referencia. El maestro no actúa ya según las aspiraciones y las expectativas de los otros. El no pregunta: "¿les voy a corresponder? ¿Llegaré a hacer las cosas correctamente como para justificarme delante de sus exigencias?" El ya no obra en virtud de reparaciones secretas, es decir, para justificarse a sí mismo y por ello obrar correctamente, de tal manera que responda a la ley del deber que le ha sido impuesta. El madura para obrar desde adentro, desde sí mismo; no para saldar una deuda, sino para nada.

Pero el maestro no ha logrado todavía el renunciamiento perfecto, sino que solamente ha abierto el espacio para que pueda darse. Todo "para qué" y "con qué", todo "por tanto", los presupuestos exteriores (tanto objetivos como interpersonales) han sido abandonados en la renuncia creadora. El maestro está ahora presente para sí mismo: *consigo*, en cuanto sujeto (Yo) de las capacidades que ya no somete a cálculo, *consigo*, como destinatario de los juicios externos de alabanza y crítica que ya lo dejan indiferente; *consigo*, con el Yo, que establece con tanta complacencia la identidad entre sí y la obra, para afirmarse a sí mismo, para buscarse a sí mismo en la obra, para aprehenderse en la exteriorización de su poder; perdiéndose para ganarse de mala manera. Pero todavía no se ha dado el paso hacia el puro desde sí mismo.

En el séptimo día se había olvidado él de sí mismo. El no se tiene ni sostiene más como poder egoísta que está enamorado de sí mismo. El se ha dejado como libertad, que está allí para nada, desde sí misma, a través del olvidarse: *afirma*. El confía en la originalidad de su libertad, que él ya no considera como una posesión con la que se puede hacer algo. El maestro se encuentra concorde con esta

libertad en la sola medida del ¡para nada!, así como él la afirma en la espontaneidad de sí mismo, sin finalidad ni propósito, en la alegría del poder estar allí. La ofrenda máxima es el coraje de no querer tener más nada de sí mismo, sino vivir el ser como "regalo sin motivo", vivir sin envidia el gozo de ser amado. Así el maestro está presente ante sí mismo en la profundidad inmotivada de su libertad, en una afirmación que ha dejado atrás las fronteras dentro de las que el Yo se define a sí mismo *contra* los otros y se diferencia por la negación. Él realiza el ser como amor, que no busca lo propio ya que siendo mismo y único consigo es fuente sobreabundante de su libertad que deja ser. Positivamente es él sí mismo y sí mismo ya en el otro. Él vive del secreto del no-otro. El ya no cuenta con su poder sino que es en sí mismo este poder del otro (genitivo objetivo), el poder de la obra. Por eso se mueve él ya objetivamente también en ella. Este es el poder del desde sí: por otra parte realizar un desde sí, actuarse en el otro de tal manera que lo (el) otro sea precisamente por ello (él) mismo. Desde sí, que emerge del haber sido de su existir corporal.

El maestro no busca más su facultad, es decir, las potencialidades de la producción según necesidad, en la que él pueda deducir el futuro de la obra y la forma y manera necesarias para actuar, o deducirlo de aquello que él mismo ha sido, conociéndolo como un estado de cosas substancial y disponible. El maestro corta la prolongación del yo hacedor hasta la obra; rompe el poder del pasado que se desplaza indiferenciadamente hacia adelante. Ya no se *tiene* a sí mismo como recuerdo lineal de sí mismo. Más bien deja lo que en él ha sido, porque confía en que la libertad proviene de sí misma y él, cuando obra, es sí mismo mismamente, en virtud de su sí mismo creador. El se aprende (lernt) a sí mismo en cuanto él se olvida. En el hecho de partir recuerda él vitalmente la libertad de su fundamento. No actúa ya más según la ley del pasado suyo, sino a partir del presente de este pasado. Tampoco obra él en correspondencia con la ley del futuro de la obra, porque deja que el futuro llegue desde el presente de ella.

Libre de sí hasta tal punto y siendo totalmente sí mismo, el maestro va hacia el bosque: "así delante de sí hacia allá", buscando en el no-buscar. Este buscar es el camino del vacío creador, es la falta de intención del hacedor, hacia quien lo buscado adviene desde la otra parte, ya que él, buscando, realiza desde el sí mismo el auto mostrarse del otro. Buscar no es ver; pero el no-ver no significa una falta para la pobreza del buscar, sino "ceguera creadora", en virtud de la cual nace la luz del otro, luz que es su forma esencial. El vacío de este no-ver buscador es el espacio liberador y abierto del aparecer de la obra desde su oscuridad. El no-ver es la percepción de la oscuridad del levantarse espontáneo.

Este buscar crece desde una doble lejanía: de la pobreza del que busca y del ocultamiento del buscado. Por eso el buscar no significa "pasión" (Sucht) que desea para sí lo que todavía no ha encontrado. Si así fuera, el buscar no sería abnegado ni estaría decidido a encontrar al otro *en cuanto otro*, es decir, dejarlo presentar desde sí mismo. El buscador no se pondría en camino para que el otro sea encontrado, sino únicamente con la finalidad de su autorrealización, con lo que llegaría a la ceguera, en sentido negativo.

La pobreza del buscar brota de la serenidad del ser sí mismo, que tiene en sí poder sobre lo buscado exclusivamente por el hecho de estar allí. Por ello lo reconoce y por ello creativamente lo deja ser en la esencia que es *propia de él*. El buscado se funda en sí mismo gracias a la pobreza del buscar; por ella está presente en su forma. Pero esto significa que la renuncia del ayuno por parte del maestro no acontece solamente en él, sino también en el otro —ya que su propia creatividad hacia el otro es capacidad del "Yo : Tú"—, el ayuno, pues, acontece también en la obra, que crece por sí misma, como el árbol desde el cual es

encontrada, árbol que tampoco nadie ha fabricado. La obra no será tallada de la simple madera (materia) por un hacer egoísta. El árbol (el material) no es una posibilidad neutra "para" la autoimposición del poder hacedor; más bien es la materia (matrix) que se produce a sí misma, que es fecunda desde sí misma; el árbol es la forma de la obra que en la oscuridad crece desde sí. Así también el artista, abandonando todo lo que tiene la forma del mero ello, realiza la libertad de su hacer frente a las fronteras limitantes, hasta olvidarse de sí mismo, es decir, en el no-hacer desde sí mismo. Pero este desde sí no significa una subjetividad incorpóral; no es la substancia de un espíritu que desde la corporeidad se repliega en sí mismo, sino identidad libre del ser cuerpo, unidad viviente de espíritu y cuerpo en un mismo y único ser (como amor) de todo el hombre. Por eso la obra autoemergente está allí también corporalmente: en materialidad realizada. Al artista le queda solamente poner las manos en la obra, cortar un poco de madera, apartar el ocultamiento de la obra, para dar a luz lo que ya está allí por sí mismo, lo que por este mismo estar allí ya ha separado su envoltorio de sí mismo. El secreto radica en la *physis* (de *phyo*: brotar, crecer) del árbol que crece por sí desde sí, en la tranquilidad de una poderosa presencia, es decir, sin por qué: "yo me dejé llevar completamente por la realidad del árbol".

Nosotros nos hemos confiado serenamente justo a esta dimensión del existir humano. Ella no puede ser producida objetivamente, sino percibida obedientemente (job-audientia!) en el confiar, es decir, en la libertad que afirma la gratuidad del regalo. Tal dimensión emerge en medio de este confiar como forma del presente de la libertad (no del idilio). Desde esta fuente brota el más profundo y viviente empeño del trabajo, y precisamente como ofrenda y renuncia, como "pérdida". Pero no acontece (regresivamente) con la finalidad de una autofundación egoísta, sino que acontece verdaderamente hacia adelante al darse la confianza en la espontaneidad, en el para nada del ser regalado, es decir, progresando desde el haber recibido, desde el interiorizado recuerdo del regalo del ser, como coraje del empeño en la "repetición hacia adelante" (Kierkegaard). El marchar (también el marchar-se) es permanecer: fidelidad para con el origen, mayor enraizamiento en la "tierra" precisamente al crecer hacia arriba. No nos conducirá a alguna parte la huida hacia un "estar" aislado, sino la metanoia del trabajo, en virtud del estar; no es conducente la negación banal frente al hacer, sino su transformación por medio del empeño del desde sí, del aut-ex-ousion.

CASPER: El trabajo —tal lo que proclaman las tesis expuestas— es el moderno ídolo, lo "trascendental" del mundo moderno. Me parece decisiva la formulación: "Trabajo" es la sustracción (Entzug) de la tierra por la producción (en ella se traza una relación directa con las ponencias de los colegas americanos). Mi cuestión es: Si se debe asentir a dicha formulación, también habría que confirmar que "Trabajo" —y ciertamente, trabajo en el sentido moderno— empírico no tiene cabida en la "Sabiduría Popular". Es verdad que se dijo que en lo de la "Difunta Correa" también se depositan instrumentos de labor. Entonces: si Trabajo, por una parte es "la sustracción de la tierra por la producción", y por otra, la "Sabiduría Popular" toma la tierra como símbolo (cualquiera sea el sentido que se le dé), de ello debería extraer la consecuencia de que, para el hombre que representa la "Sabiduría Popular", no parece posible una relación genuina con el trabajo en el sentido europeo moderno.

MULLER: Mi presunción, en efecto, es que en la tendencia estricta de la industrialización expansiva del trabajo y su racionalidad, la sabiduría popular queda descolocada y pierde su genuino contenido. Si la sabiduría popular penetra en las es-

tructuras del mundo laboral de informaciones y señales, se le quita el contenido original propio. Ello ya queda en evidencia en el hecho de que ciertamente también pueden penetrar elementos míticos en el mundo del trabajo, pero allí, dentro de él, son puestos funcionalmente al servicio, y pueden alcanzar un status y un lugar como factores de animación laboral y optimización del trabajo. Pero en el proceso de semejante transformación debe aceptarse que hubo selección de lo mítico que originariamente se integró en el mundo del trabajo. Con la relación así desenvuelta entre el mundo de los mitos y del trabajo —quasi ex contrario— podríase pensar en la posibilidad de que elementos de lo mítico distancien y relativicen el mundo del trabajo mismo, de modo que se haga traslúcida su totalidad en un sentido no-funcional, trasparente o traslúcida a “lo otro”. Dicha posibilidad, empero —tal lo que presumo— tiene sus límites en la contextura técnico-funcional, informal y sistemática del propio universo del trabajo. Traer plenamente lo mítico al área del trabajo moderno, involucra ni más ni menos que una transformación estructural del mundo del trabajo en su totalidad. Me parece un cometido abismalmente arduo. Eso en cuanto al cuestionamiento de Casper.

En relación a lo expuesto por F. Ulrich: Su descripción se me ocurre extraordinariamente exacta: ilumina plenamente una de las posibles dimensiones profundas del movimiento del trabajo moderno. Permítanseme, con tal motivo, algunas observaciones accesorias sobre la “Subjetividad” en el sentido de la génesis histórica de ese concepto.

Mi tesis: El concepto de Subjetividad incluye (tal como lo documenta la historia de su origen y formulación en los tiempos modernos) una interpretación distinta de nuestra realidad humana; el concepto hace presente una formación específica y por ende limitada de nuestra autocomprensión. Con la comprensión interna de dicha subjetividad, empero, parece a un tiempo estar estructuralmente condicionado que su relación fundamental con el mundo se realice como trabajo, que su relación con la realidad debe realizarse fundamentalmente como y en el trabajo. En ello se contiene además: todas las posibilidades de acción, propias de este Sujeto, se miden según el paradigma fundamental del trabajo y de acuerdo a él son juzgadas en su dignidad humana. Ello implica una profunda re-estructuración de la filosofía práctica clásica, de su, desde la antigüedad, tradicional jerarquía de las formas de acciones humanas, de su división en “poiesis”, praxis y theoria, división que señala diversas prerrogativas y sigue determinados criterios. Esa jerarquización no sólo es invertida en una prerrogativa de la así denominada “poiesis” (y lo que ello significa actualmente), sino también re-estructurada, precisamente porque otras normas de humanidad entran en juego. Con esas normas directrices el trabajador es afirmado como el hombre normativo. Así es como E. Jünger puede hablar de la modernidad como de la “era del trabajador”, captable incluso en el aspecto histórico-filosófico de la teoría marxista. En ella el trabajador está presupuesto como el Sujeto dinámico de la Historia. ¿Por qué? En el trabajador reside la posibilidad humana esencial de realización humana y autorrealización. En el trabajo tiene lugar el proceso propiamente humanizante, la acción que produce la realidad del hombre en su sentido pleno. Ciertamente que las experiencias actuales de trabajo totalizante también ponen en movimiento una oposición crítica contra esos conceptos interpretativos del trabajo, en la medida en que sus déficits se tornan más visibles. Mi problema en todo caso es: ¿en qué medida se comprende suficientemente el proceso de semejante agudización (Zuspitzung) del trabajo en el carril de la moderna Subjetividad, si se lo trata como “perversión”, como “auto-pérdida” (aunque, en semejantes cualificaciones, se revelan sin duda características decisivas)?

ULRICH: Estoy de acuerdo con usted. Sería erróneo interpretar el fenómeno sólo en sentido de "perversión". Más bien surge, como procuré señalarlo, en medio de lo negativo la figura positiva del "estar", sin que pudiera ser deducida a través de la dialéctica de la alienación. Se la debe aprehender e interpretar desde su propia evidencia, en medio de la alienación, sin hipostasiarla prematuramente a una idealidad separada y pseudometafísica. El recuerdo histórico como tal tampoco conduce a más, si no se da a partir del "praesens de praeteritis"; así como tampoco la simple decisión por el "estar", que también concluye en el (Herstellen) producir, ni el establecimiento formal de normas éticas con el fin de relativizar la supremacía del mundo del trabajo. Creo que debemos aprender, modesta y simplemente, a gozar del principio desde el Ser como don, principio que no puede ser producido, en lo que se enraizan la verdadera humildad y la desapropiación de sí de la creatura: autoconservación a partir del ser donado-a-sí, es decir, en virtud de una responsabilidad ontológica, que no es idéntica a la efectividad como "subsistir" agresivo de la existencia, pero que inspira un modo cualitativamente diferente de trabajar, que no puede ordenarse una vez más. Se trata de redescubrir la dimensión personal del "aut-ex-ousion", el silencioso ocultamiento de la libertad como fuente del lenguaje del trabajo. La reflexión filosófica sólo puede servirle señalando, pero no puede inyectarle una cualidad de vida. Sólo desde la realidad del "estar", puede el cuerpo (Körper) del mundo ser transformado, integrado al cuerpo (Leib) de la libertad y reconciliarse la exteriorización (Entäusserung) del trabajo con la pobreza de la auto-desapropiación (Selbstentäusserung) ontológica.

MULLER: Agradezco su observación. Con ella habría que reformular una superación del mundo moderno del trabajo. Permítame todavía una complementación a las reflexiones hechas. La pérdida del ser-sí-mismo diagnosticada no puede cargarse exclusivamente al sujeto, como si se tratara de un "accidente de trabajo" en la historia del pensamiento. Antes bien, parece que el sujeto en su subjetividad se viera trasladado originariamente a una situación en que el camino de la auto-exteriorización laborante se abre como el más viable. Esta correlación se manifiesta de modo especial en una relación, esencialmente propia del concepto de aquella subjetividad: la relación de subjetividad y autoconservación. Resumiendo: el sujeto moderno se halla confrontado en su propio concepto con la experiencia de su indigencia de conservación por sus propios medios. A ello corresponde la constelación, propia de ese sujeto, de una pérdida de los ordenamientos por los que el ser-real humano se sabía antes abarcado y sostenido.

Con la desaparición de dichos ordenamientos, surge en el sujeto la exigencia fundamental de deber —e incluso de poder producir, de ahora en más, tales ordenamientos. Sin embargo de esa exigencia de autoproducción laboral, surge la pregunta decisiva: "¿Cómo y con qué objetivo puede y debe orientarse ahora y normativizarse el trabajo en su intrincada totalidad? La exigencia de orientar el proceso del trabajo en un sentido no-funcional, no laboral (arbeitsmässigen Sinne), incluye juntamente: ¿Cómo puede trascenderse el mundo del trabajo, con qué se lo puede relativizar? Es en ese punto donde se manifiesta la importante función orientadora del recuerdo histórico. Con ese recuerdo se nos facilita la posibilidad de tomar conciencia de que lo que aceptamos como el mundo del trabajo actual de modo obvio, es tan sólo una forma limitada y específica de realizarse históricamente la vida humana. Con dicha conciencia se nos suministra a la vez el conocimiento de que se dieron —y fueron posibles— otras formas de vida.

SCANNONE: Una observación sobre lo dicho por F. Ulrich. Afirmaría lo mismo, pero en diferentes categorías. Aceptemos la categoría del "estar"; entonces hemos de presuponer que, donde quiera hay hombres, se da una forma de "estar". El "estar" —podríamos seguir— que adopta la forma de la subjetividad laborante, es un "modus deficiens", en la figura de una naturaleza cuantitativa, de un tiempo sólo cuantitativo y de un espacio sólo cuantitativo. Se trata entonces de una verdad humana posible... pero que, por cierto, no se debe esgrimir como única y absoluta.

MARTIN: Mi pregunta abarca toda su exposición, pero en especial se refiere a la parte III. ¿Qué significa "trabajo de la racionalidad"?... ¿Qué significa aquí "trabajo" y qué "racionalidad"? ¿Ese trabajo es un modo de producción, "techne", o es también "poiesis"... o acaso el trabajo de la racionalidad es "noesis", debe concebirse como "noein"?

MULLER: Le agradezco su pregunta, me parece muy importante. Los tres términos que enumeró —"techne, poesis y noesis"— circunscribieron desde Aristóteles tres posibles acciones y actitudes del hombre. Pero frente a la realidad del trabajo moderno, esas calificaciones están históricamente superadas. No alcanzan, en sus diferencias, para abarcar el fenómeno del trabajo moderno y su complejidad. En éste las tres se reducen (brevemente expresado) a ser instantes del trabajo total. Para la estructura del trabajo moderno vale en especial que la misma se halla estructurada racionalmente y tiene efecto racionalmente: "racionalidad del trabajo"; por lo tanto, y a la vez, "trabajo de la racionalidad". Ello significa en primer término: el trabajo moderno sigue criterios racionales, está racionalmente planificado, organizado y formado. El trabajo racionalmente estructurado para sus objetivos es posibilitado por el logro de la racionalidad moderna, sus formas de pensar y sus objetivos directrices (univocidad, exactitud, etc.). En ese sentido el proceso laboral histórico de la "industrialización" actualiza el proceso de su "racionalización" puesta como fin. Tal cosa significa: la realización teleológica del trabajo se organiza de conformidad con los puntos de vista de la economía, de la eficiencia, de la máxima productividad, y es orientado hacia la teleología estrictamente racional del proceso. De ese modo se evitan rodeos y se eliminan momentos disfuncionales. En dicho proceso, por su parte, la racionalidad planificadora y organizadora se pone al servicio del trabajo; ella misma adquiere carácter de trabajo y desarrollo en sus modelos racionales de ordenamiento de situaciones laborales.

SAUTER: Según mi apreciación, es importante tomar conciencia de los peligros del concepto de trabajo y mundo del trabajo en toda su extensión para nuestra orientación espiritual. Por ejemplo, presumo que —hasta en nuestras reflexiones— la filosofía es en gran parte filosofía del trabajo (en relación con Kant y Hegel). Ello puede deducirse del hecho de que la totalidad de la actividad humana diferenciada descripta se fundió en el concepto de la Praxis, concepto frente al cual sólo queda el de Theoría. Dicha Praxis, no obstante, ya no es —como en la acepción aristotélica— un accionar significativo en sí, sino un accionar que tiene sentido fuera de sí mismo. De ahí mi pregunta, sobre si está bien —dicho sin rodeos— servirse de esa filosofía para superar los peligros que experimentamos en nuestro mundo. Tengo dudas en hacerlo. También siento la dificultad de valerme de formas expresivas tales como la que se nos ofreció para oponer "ser" y "estar". Posiblemente aquí recibimos la carga de un nuevo problema, en cuanto seguimos pensando sin más una tensión que presumimos. Para mí (dicho perso-

nalmente) la discusión se presenta dividida: por un lado, intentos de describir fenómenos; por otro, de interpretarlos con ayuda de la tradición filosófica; y en tercer término, pretender articular la contradicción de este nuevo mundo con aquella tradición filosófica. Por ello aún no veo claro si esa oposición es fenomenológicamente tan patente que abre el paso a un campo nuevo, al que el Sr. Perzák llamó alguna vez aquí nuestro común cometido. Dijo el Sr. Müller: el *retorno* (Rückschritt) al "estar". En contraposición, pues, me pregunto si puede darse un *avance* (Schritt voran) del esfuerzo común en nuestra situación. En la exposición del Sr. Müller recibí esa impresión, de ahí la razón de mi pregunta: ¿Existe esa posibilidad de dar dicho paso de avance en el fenómeno del trabajo que a todos nos domina, o sólo pueden darse pasos en los que queremos que el mundo del trabajo sólo prosiga avanzando como camina, mientras, por el contrario, nosotros vamos en pos de un *anti-mundo* (Gegenwelt) en el que apenas si buscamos instalarnos? Siento que todos los intentos de avanzar un paso más, fueron de crítica cultural, en el sentido de que concebimos el mundo del trabajo como algo que tenemos y precisamos, pero que en verdad no satisface nuestra vida. Finalmente: La tesis última (VI) conduce al área de lo religioso. Los fenómenos religiosos que allí se apuntan ¿pertenecen al mundo de la vida, que no contiene en sí al mundo del trabajo y se le opone, o por el contrario es posible unir ambos mundos? Si no es posible, debe temerse la construcción de una anti-cultura.

MULLER: Usted plantea varias preguntas entreveradas. Procuraré responderlas en diversos pasos. Primeramente, respecto a su tan importante constatación sobre la orientación espiritual mediante el mundo del trabajo. Con ello, en realidad, se toca un hecho rico en facetas y sumamente intrincado: El mundo del trabajo (como el rango que en él da al trabajo como forma fundamental de la actividad humana) abre horizontes de orientación para la vida humana. Esos horizontes de orientación tienen un carácter de exigencia urgente, poseen la fuerza de crear y conformar conciencia mediante los modelos de interpretación que suministran para la autocomprensión humana. ¿Cómo pueden dichos horizontes (por los que nos hallamos conscientemente obligados a la totalidad tendencial del trabajo), ser relativizados, distanciados, limitados? Usted aludió a que la filosofía que recibimos es por su parte "filosofía del trabajo" (por lo menos en muchos pasos de su forma actual). ¿Es necesario abandonar esa filosofía en la cuestión de las orientaciones trascendentales del trabajo? Al respecto previamente se debería reflexionar con más detenimiento sobre en qué consiste el carácter laboral de tal filosofía del trabajo (por ejemplo, al modo como mis tesis procuraron insinuarlo con el recurso a la génesis del sujeto moderno y su racionalidad).

En principio, la simultaneidad e interrelacionalidad entre mundo del trabajo y "filosofía del trabajo", hacen presente un círculo hermenéutico, que *debe* aceptarse y recorrerse, para posibilitar una transformación del mundo del trabajo y una orientación trascendental al trabajo de los procesos y estructuras del mismo. Tal cosa significa: la filosofía moderna debe concebirse y presentarse como un factor de posibilidad y preparación del mundo moderno del trabajo y de sus horizontes orientadores. Por tal motivo es ineludible el retorno a esa "filosofía del trabajo", porque sólo en él se esclarece en qué consiste la exigencia orientadora del moderno mundo del trabajo, de qué están plasmados sus horizontes y de dónde se originaron. Es así como el término "retorno" (Rückschritt), que usé, se halla enteramente al margen de cualquier connotación positiva o negativa. Apunta hacia una dimensión específica de las condiciones originarias y preparatorias del moderno mundo del trabajo y busca perfilar su actualidad. El retorno o paso atrás es debido a la exigencia principal fenomenológica, de enfrentarse con las

cosas mismas; intenta esclarecer la existencia del actual mundo del trabajo, lo que a un tiempo significa: tiene en cuenta sus presupuestos, mediaciones y condicionamientos genéticos que predeterminaron sus actuales estructuras y horizontes. Considerando su extensión universal y sus tendencias patentes y, más aún, ocultas, de totalización, no me parece que se esté dando un enfrentamiento distante entre mundo del trabajo y mundo de la vida. A mi entender —y en su favor hablan numerosos datos fenoménicos— el mundo del trabajo impregna al de la vida en múltiples formaciones ocultas, captables por ejemplo en el fenómeno del tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo impregna el tiempo de la cotidianidad en el sentido de que los tiempos del esparcimiento y del no-trabajo son predeterminados y prefijados: el tiempo de la vida está como inmerso en el del trabajo y en su movimiento. Me parece ineludible, pues, una transformación del mundo del trabajo y de sus exigencias. Con ello, por supuesto, no se trata sólo de un cambio respecto de la conciencia que se tiene del trabajo y de su actitud frente al mismo, ni de despotenciar solamente las exigencias de sus horizontes orientadores.

La exigencia de una transformación del trabajo actual se ve al mismo tiempo confrontada con situaciones dadas y concretas, en las que la autoconservación moderna es asegurada en su determinado nivel —que encierra también un nivel ético (en las figuras de la ayuda, preocupación y compromiso con el hombre hechos posibles por el trabajo)—.

HUNERMANN: Vayan algunas observaciones sobre el carácter del trabajo moderno y de la concepción de subjetividad que involucra. Ya Dilthey caracterizó al trabajo y a la sociedad moderna por el hecho de que en ellas se da por vez primera la conexión entre ciencia y mano de obra como algo realmente nuevo en la historia de la humanidad. La cuestión: ¿dónde se experimentó por primera vez, como probando, el encuentro entre ciencia y mano de obra? Max Weber señaló al monasterio medieval como el sitio exacto en que se logró esa síntesis. El monasterio, pues, como la primera forma racionalizada de la existencia humana en Europa (cfr. el plano del monasterio de St. Gallen). Una forma suprema de racionalidad, todo un cuerpo comunitario organizado racionalmente inmerso en un ordenamiento religioso. Si no me equivoco, el Nominalismo y el comienzo de la Edad Moderna fueron quienes lanzaron al orden público a una gran liberación respecto de esa conexión ya practicada antes entre ciencia y trabajo. Así es como —para mí— la subjetividad que aquí surge tiene en primer término el carácter de promoción humana. Desde luego, debe admitirse que de esa realidad toman su origen riesgos enteramente específicos al igual que alienaciones específicas, manifestadas de inmediato. Mas entiendo que también debe apreciarse el aspecto positivo, es decir que precisamente el tipo de trabajo moderno conduce de modo muy distinto al dominio del mundo. Tanto Colón como Pizarro se valen de la racionalidad técnica moderna, para realizar sus viajes y obtener el dominio de la tierra que los mismos comportan. En su diario, Colón anota la motivación decisiva de sus viajes, valiéndose de la palabra del Deutero-Isaías, sobre que se debía “anunciar la Fe a las Islas”. En el Perú, Pizarro responde a la pregunta sobre por qué había venido: “No vine a cultivar la tierra, sino por amor al oro”. Pensemos en la formación del trabajo moderno en las ciudades europeas, de modo que el trabajo se concibe también como algo que, por otra vía, conduce al hombre al interior de la verdad de la creación. Son motivos que concurren al comienzo del trabajo moderno. Menciono la cosa, porque me parece que la cuestión del trabajo en nuestros días —en los que el mismo tiene lugar en forma sistemática, diferente a como se lo practicaba a comienzos de la edad mo-

derma— debe plantearse como la cuestión de su humanización.

Y esto significa esencialmente: debe plantearse como cuestión acerca de la delimitación del trabajo. El trabajo, como todo lo que se absolutiza, se torna mortal. El trabajo requiere límites, una negación determinada. Me parece que dicha negación, que debemos conseguir, se manifiesta si contemplamos la situación del trabajo en el estilo actual del mundo, desde su perspectiva religiosa y ética. Entonces se ponen en evidencia de modo extraordinariamente claro sus limitaciones inhumanas en las áreas de fricción entre el Primero, Segundo y Tercer Mundo, en especial allí donde se promueve más la muerte que la vida. La mediación de la humanización del trabajo no pasa de largo frente al trabajo, sino que se vuelve real allí donde el trabajo no es considerado como un absoluto, sino que se lo concibe desde el fundamento profundo que le dio origen y lo sigue de continuo; lo ve en esa relación retrospectiva y desde ella lo relativiza. De ahí que exista cierta reticencia respecto a la caracterización que sólo destaca las formas alienantes.

MULLER: En relación con sus reflexiones —por las que me siento muy obligado— quiero efectuar una aclaración previa. Me interesa mucho que las tesis que expuse no se tomen como condenación crítico-cultural del mundo moderno del trabajo. En su intencionalidad más general, sólo se mueven en el carril previo de una descripción diagnóstico-fenomenológica, que prescinde del juicio y así debe haerlo, pues al comienzo de ningún modo le es posible un juicio, por ejemplo, en sentido moral. Pero más allá de eso quiero aludir también a una situación de principio: El desarrollo de la génesis del trabajo moderno expuesto en mis tesis, presenta un intento de reconstrucción, una línea de condicionamientos. Desde luego en la historia de los orígenes del trabajo moderno, encontramos también otros condicionamientos, no mencionados por mí, cuya génesis en su conjunto se desarrolla en un intrincado campo de condicionamientos y movimientos, nace de una pluralidad de factores. Entre ellos —tal mi convicción— la línea de condicionamientos de la historia de la moderna subjetividad del trabajo y de su racionalidad planificadora esbozada por mí, comporta una respetable magnitud de condicionamiento. Finalmente: con esa pluralidad de factores posibilitantes, el desarrollo de la historia moderna del trabajo y de su toma de conciencia es polivalente, y ello desde sus primeros estadios. Bajo este aspecto, precisamente, la historia de la conciencia moderna del trabajo se liga con el desarrollo de la idea moderna de libertad. Más claramente: La adquisición y el desarrollo de libertad y la ampliación de sus áreas de acción, pueden concebirse como orientaciones directivas y dinamizadoras del trabajo moderno. Así se expresa de modo explícito en una de las primeras teorías relevantes acerca del trabajo en la filosofía moderna, en "Second Treatise of Government" (cap. V: On property) de John Locke. Locke formula un modelo significativo de orientación del trabajo y fijación de sus objetivos; define el trabajo como acción fundamental del hombre recurriendo a la libertad y relacionándola retrospectivamente con contenidos de la teología bíblico-cristiana: El trabajo es encomendado por Dios al hombre en orden a su independencia y libertad respecto de la naturaleza. Más allá puede asegurarse en relación con la historia del trabajo: El desarrollo del trabajo moderno posibilita el desmontaje de estructuras laborales que ya no se corresponden con la experiencia humana (como en el caso de la disolución de las estructuras de la clase artesanal...). Pero para la situación actual del mundo y del trabajo resulta decisivo el modo en que fue evolucionando esa historia temporal del trabajo, en el desarrollo de aquellas posibilidades que, por cierto, estaban contenidas implícitamente en esos estadios primeros de la historia del trabajo. A la caracterización de

la actual gran formación del trabajo, parece empero pertenecer esencialmente el hecho de haber como desaparecido los horizontes orientadores que trascienden el trabajo (tal como se manifestaron en el monasterio medieval y en la idea moderna sobre la libertad). ¿En qué sentido? Reduciéndose a aspectos funcionales del proceso laboral. Si no me equivoco, entonces la totalidad del mundo laboral asume también, por su parte, la tarea de orientación respecto del proceso de evolución posterior —actual— de ese trabajo, que si (como pienso) lleva a su plenitud la implicancia de disposiciones anteriores, me parece dudoso que baste con intercalarle “negaciones determinadas”. ¿No se exige más bien un cambio en la totalidad de su punto de arranque fundamental (Grundansatz) abierto y condicionado por la modernidad, punto de arranque fundamental que no parece permitir que sólo se aparten sus “momentos” negativos como momentos?

GORTZ: Ante todo quiero volver sobre la tesis de que la realidad del trabajo moderno representa un anti-mundo respecto del que aquí se señalaba con el nombre de “estar”. Quiero aclarar mi pregunta destacando algunos aspectos, a saber, la experiencia del espacio y el tiempo, enteramente diversa, en Argentina, y la mencionada tensión entre Ley y Justicia que, de algún modo, queda aún sin elaborar en el relato del Martín Fierro. Mi pregunta es: ¿No se puede concebir ese “estar” como un modo de afrontar una cierta experiencia del espacio, el tiempo y la ley? Si espacio, tiempo y ley, en su experiencia americana, coinciden en que son experimentados como lo inquietante (Unheimliche) a lo que se está expuesto, ¿no se trata, por ejemplo, en la narración del Martín Fierro, de superar tales experiencias? ¿Qué ocurre en ella, verbigracia, con el espacio? El Sr. Sinnott destacó que en la narración de dicha historia oyentes y narradores constituyen un “nosotros” que dice ese “nosotros somos”. ¿Ello no significa acaso que con la narración de la historia se crea una nueva “espacialidad”, que supera lo inquietante de la primitiva experiencia del espacio? Algo parecido podría mostrarse respecto de la ley: ¿no es acaso precisamente aquel “nosotros” el espacio en que se puede practicar la justicia, mientras la ley aparece como aquello que por desgracia da pie a la injusticia y se manifiesta como violencia frente al “nosotros”? ¿No se apoya esa forma de fundamentación en lo que denominamos lo simbólico? Espacio, tiempo y ley son controlados simbólicamente. A lo simbólico se agrega un aspecto esencial: la otra comprensión de espacio, tiempo y ley como justicia esencialmente simbólica, en cuanto se constituye en el “estar”, porque la misma se debe a su enraizamiento en Otro, es decir, se debe a otra Instancia, pues por mí mismo no puedo conseguir la superación de lo inquietante (Unheimlich). Esa otra Instancia seguramente se experimenta en el elemento tónico: es precisamente lo que abre la posibilidad de superar la experiencia de lo inquietante. Y ahora, el puente al anti-mundo del trabajo. En ese otro mundo también tiene lugar una superación (Bewältigung) de espacio, tiempo y ley; pero la misma es expresión de experiencias de espacio, tiempo y ley enteramente diversas, es decir, de las experiencias que el pensamiento europeo realiza en su contextura moderna. Para nosotros lo inquietante con su elemento de estremecimiento hace mucho que dejó de sernos habitual, espacio y tiempo están planificados funcionalmente, capitalizados, se los comprende según criterios de precisión y eficiencia. ¿No cae también la ley dentro de esa otra comprensión en cuanto tiende a reglar el funcionamiento de la convivencia como a pasar de largo junto al otro, como la superación de los conflictos? De tal modo espacio, tiempo y ley se convierten en aspectos de la productividad, se encuentran en el horizonte de la producción. Con ello ahora hacemos experiencias deficitarias que son las que nos conducen a prestarle la máxima atención a lo que ustedes desarrollan con el con-

cepto de "estar". ¿Qué son, pues, esas experiencias negativas o de deficiencias? Lamentamos la pérdida del "nosotros", la pérdida del tiempo, la pérdida del lenguaje, porque éste abre aquellas dimensiones; nos lamentamos por la carencia de palabra (Sprachlosigkeit) en sus formas más diversas; en definitiva, lamentamos la pérdida del espacio en el que pueda administrarse justicia. Por último: la pérdida de lo numinoso que es el eslabón para reunir todos esos aspectos e intentar nuevos caminos de experiencia. La formulación "el trabajo como sustracción de la tierra por la producción", se me ocurre una fórmula acertada para caracterizar dicha situación.

CULLEN: Estoy de acuerdo. Desearía añadir una complementación. No se trata de crear sólo un nuevo espacio, sino también una nueva subjetividad. El concepto de subjetividad tiene una gran carga en nuestra tradición, y es conocido el intento de buena parte del pensamiento contemporáneo por ponerlo en cuestión. En la racionalidad productora se conforma una subjetividad —por el trabajo y la razón— en estrecha vinculación con los conceptos de libertad y de ley. Cuando hablamos de "nueva subjetividad" nos referimos al paradigma ético-sapiential que sugiere una vinculación de la "razón" con la justicia y con lo numinoso. En esto consiste, precisamente, el "nosotros".

MULLER: Un agregado a lo dicho sobre lo inquietante o la "misteriosidad" (Unheimlichkeit). Lo inquietante ocupa un lugar característico en la historia del desarrollo del trabajo moderno y de su conciencia interpretativa y orientadora, y es interpretado en forma significativa, en especial en la experiencia de lo inquietante o misterioso en la naturaleza. Parece esencial para el proceso de las teorías filosóficas modernas acerca del trabajo, que las mismas separen civilización y barbarie y las enfrenten en dicha diferenciación en el sentido de un desnivel del rango. Ello significa que en el horizonte del mundo del trabajo lo que éste (aún) no comprende, lo que (aún) no elabora, es comprendido e interpretado como "barbarie", como una realidad que aún debe ser ordenada, mejorada, y que está cargada con el aura de lo extraño y abismal (cfr. Hans Peter Dürr, Traumzeit. En el límite entre barbarie y civilización, Frankfurt, 1978 y otros similares). Mas para ello debe lograrse una vez más la tímida convicción de que en la dimensión declarada y denunciada como "barbarie", puede darse una apertura de realidad genuinamente propia.

CASPER: Quisiera formular un breve pedido. En el horizonte de las disquisiciones sobre el trabajo, quedó claro que con el "nosotros" sólo se señaló una estructura formal. Si se habla del trabajo, bien puede pensarse aquí en Simone Weil, una de las primeras personas en ocuparse del problema, que puso en evidencia ante todo en dicha totalidad del trabajo, eso que llamó "padecer", lo cual pertenece necesariamente al hombre. Presumo que Emmanuel Levinas piensa distintamente sobre la cuestión del trabajo. De ahí mi pedido, Sr. Levinas, de que aclare qué significa precisamente el "Sabbath" para el problema del "nosotros" y de la justicia respecto del mundo del trabajo.

LEVINAS: Vienen en cuenta dos aspectos del trabajo. 1) Los hambrientos del mundo no pueden ser saciados por pura gracia, gratuitamente: ni cada uno ni los otros. Por naturaleza se debe merecer el existir (Dasein). Por naturaleza los otros me están encomendados. De tal modo la técnica no es una degeneración de la cultura: sólo por el trabajo organizado técnicamente podemos nosotros, los europeos, alimentar al mundo hambriento. El desarrollo técnico del mundo es un asunto importante de la humanidad dado entre nosotros. 2) El concepto del "Sa-

bbath" (sábado) —en que cesa todo trabajo— significa que el sentido final no se encuentra en el trabajo mismo, que éste no es un fin para sí mismo.

KIENZLER: Quisiera volver nuevamente al aporte del Sr. J. Görtz y hacer alguna observación a su respecto. Me parece que nosotros —el Grupo Argentino y los demás participantes del Círculo— de ninguna manera nos hallamos tan distanciados: En el fondo, en los dos modelos aquí presentados operan iguales "Operadores", es decir, el trato con la 'temporalidad', el 'espacio', el 'Sujeto' o ser-sí mismo y la 'comunidad'. Estos operadores se hallan en acción en lo que entre nosotros se constituyó como estructuras de trabajo, y en lo que se muestra en las experiencias de otras áreas del mundo. Dichos factores desde luego no pueden ser dominados sin más. 'Espacio' y 'tiempo' creo que no pueden ser dominados en Argentina, así como entre nosotros no puede serlo la sociedad que nos fue dada, tan ramificada e intrincada, de modo que todo lo que fue convertido en sociedad (*vergesellschaftet*) se experimenta como exterior e impuesto. Dos mundos distintos, en los que actúan los mismos operadores, pero que repercuten diferentemente. Si además se considera el resultado tal como ayer, por ejemplo, lo formuló el Sr. Müller, al decir que en tal comprensión del trabajo surge un cierto in-fundamento ('Ungrund') —a saber 'tiempo', 'muerte' y 'lenguaje' (podrían mencionarse otros)—, y además pienso en la figura descrita ayer de la Difunta Correa, entonces en esa imagen o símbolo de la sabiduría popular en el fondo se expresa lo mismo que en lo anterior. Por otra parte veo con claridad que no pueden contrapesarse ambas cosas; aquí 'trabajo', allí 'símbolo'. Quizá sea real que nosotros —sudamericanos y europeos— debamos recorrer diferentes caminos si las situaciones laborales europeas son simplemente trasplantadas a Sudamérica; entonces surgen esos enormes conglomerados laborales de las grandes ciudades, en verdad un mundo inhumano. Por otra parte: si el pensamiento de los sudamericanos es trasplantado sin más a una comprensión tal como la presupone el mundo del trabajo europeo, aparece el peligro contra el que siempre pone en guardia el Sr. F. Ulrich: que surja una sub-cultura en un mundo alienado, en el que subsistirían idénticos problemas.

LEVINAS: Una observación más sobre el hecho de que el trabajo no es el sentido del ser. Al comienzo del Génesis se lee: Dios bendijo y santificó el Sábado. ¿Qué significa *lo bendijo*? Se preguntan los sabios. Dicen: Creó el Maná. "Maná" significa: lo necesario para cada día; los viernes doble ración. La semana alcanza para el Sábado. ¿Qué significa "santificó"? ;Ningún Maná el Sábado! Casó contrario, los hombres, aunque provistos durante la semana, acumularían Maná y lo capitalizarían, se perderían totalmente en la vida económica como en un fin por sí mismo.

HUNERMANN: Una observación: En los conventos más antiguos no existían sirvientes, no los conoció Benito... En la vida monástica de la Edad Media, en la zona de Franconia, sí hay sirvientes, porque toda la estructura era feudal. A lo que en todo caso debe agregarse que entonces siempre se admitió que "es bueno vivir bajo el báculo".

REITER: La organización es inseparable de la estructura del trabajo moderno. Pero en relación con ello hay que referirse también —en el sentido del Sr. Hünermann— a la posibilidad del mundo del trabajo actual, tema sobre el que tengo algunas objeciones contra lo afirmado por el Sr. Hünermann. Respecto a la historia social de Europa debo decir que la Iglesia insistió siempre en que cada uno es un sujeto único y amado. Tengo para mí que en largos períodos de la historia

europaea únicamente Dios tomó en serio esa verdad. La comunidad cristiana hizo en buena medida lo contrario de lo que enseñaba. Así es como —dicho de un modo general— lamentablemente sucedió que al Sujeto se lo redescubrió donde y cuando se reconocieron y aprovecharon sus valores económicos: a un gran precio, pero la historia europea suministra pruebas al respecto. Una segunda observación: la tendencia totalizante del trabajo moderno ofrece también una posibilidad en otro sentido: esa totalización ciertamente no crea una nueva ética, pero nos hace conscientes de que vivimos en una crisis ética, que a su vez requiere una ética y ello por varias razones. Primero: En el proceso productivo moderno los hombres necesitan mucho más unos de otros, que en cualquier época anterior (la ausencia de uno puede echar a perder el trabajo de muchos y la producción de todo un día, y aún más). Segundo (respecto del producto): En el producto técnico ciertamente se da también la solidaridad humana, aunque de modo diverso. Cada uno confía que todo está en orden en relación con el producto que se le ofrece —por supuesto sin poder esperar una seguridad absoluta— (Solidaridad de la Técnica). En el producto técnico subyace un gran potencial de solidaridad humana (Mitschlichkeit). Desde ahí, lógicamente, no puede construirse una nueva justicia, aunque sí pueden extraerse consecuencias para la vida social. Por lo menos se puede tomar conciencia de la falta de ética. ¿Qué ocurrió con ello en la historia de la ética? En el fondo siempre tuvo validez intraspecífica. Un ejemplo lo proporciona la preeminencia de Aristóteles en la historia de la ética. Pero si se leen sus consejos a Alejandro cuando el general partió hacia sus conquistas, es inevitable que nuestra imagen de Aristóteles se enturbie. Dicho de otro modo: la ética sólo valía en el área propia, no existían derechos para los bárbaros (distinto era respecto de los llamados “marginados” y los cínicos!) La imposición de la universalización del proceso moderno de trabajo exige que se tome conciencia de que no sólo tratamos con productos que deben ser confiables, sino que partiendo de allí, más allá de la calidad del trabajo se pueda descubrir la calidad del hombre: no en virtud del trabajo, sino gracias a la ambivalencia que en él reside.

MULLER: No cabe duda de que con la forma moderna del trabajo y su estructuración técnica entran en juego nuevas potencialidades éticas, que son exigidas por ello. La “indigencia de lo ético” —quiero agregar aquí— por lo común surge como consecuencia, es decir luego de que algunas cosas ya sucedieron. Aquí nos confrontamos con graves problemas: las posibilidades de acción humana creadas por el trabajo y la técnica desarrollan y exigen nuevas dimensiones y determinaciones de lo que significa “responsabilidad” (bien visible, por ejemplo, en la situación del piloto de un avión de línea, que en el lapso de segundos debe tomar decisiones técnicas de las que depende la vida de 180 o más pasajeros, decisiones que a menudo superan las posibilidades humanas y sobrexigen celeridad de reacción). Especialmente importante me pareció en su exposición lo expresado sobre la necesidad de sobrepasar el límite de lo intraspecífico de la ética. Ante la enorme influencia de las modernas técnicas laborales, su exigencia se me ocurre particularmente importante en el caso de la relación entre hombre y naturaleza. En tal sentido se debería trascender aquella ética, reducida al área de lo humano y que es y fue indiferente respecto de las consecuencias que produce el accionar humano más allá del hombre. Ello significa: Es necesaria una nueva determinación de la relación del hombre con la naturaleza tomada como un todo, en la cual el hombre concibe y comprende de nuevo su posición, más allá de las determinaciones tradicionales del hombre como “dueño y señor de la naturaleza” (Descartes).

II
CONTRIBUCIONES
POSTERIORES

JOSEF REITER

INTEGRIDAD Y PLURIFORMIDAD DE LA RAZON EN LA RELACION ENTRE REFLEXION FILOSOFICA Y SABIDURIA POPULAR

El hombre es algo tan amplio, polícromo, variado, que todas las definiciones le quedan cortas. Tiene demasiados confines.

Max Scheler

La siguiente exposición se reconoce deudora —tanto en sentido personal como temático— al Encuentro con un grupo de colegas argentinos, quienes buscan hacer fructificar los aportes —transmitidos y vividos— de la sabiduría popular del continente sudamericano, también como “resultado” de su filosofar, en manera especial, de su investigación fenomenológica de la religión. Tanto lo que en ese Encuentro resultaba espontáneamente provocante y aclaratorio como lo inusitado y que movía al rechazo se fue convirtiendo más y más en un desafío: el de recibir la *impresión*, enfrentarse a ella sin prejuicios y, de ese modo, dar cuenta *reflexivamente* del acercamiento producido en el diálogo. Aunque la forma y la extensión de la presente exposición no permiten recurrir en detalle a la riqueza de materiales y a la interpretación de los mismos que se fueron dando en los aportes de la investigación del grupo argentino, sin embargo ella supone el conocimiento de sus contenidos más decisivos y el de la intención que los determina. La elección y acentuación de algunos aspectos primariamente *metodológicos* debe ante todo servir —teniendo como guía la cuestión de la integridad y la pluriformidad de la razón— para aclarar los presupuestos filosóficos de la *comunicación intercultural* y fomentar su práctica desde el “asunto” mismo, pensado críticamente.

I

El estudio de los fundamentos de la teoría de la religión, hecho sobre la base de la apertura e imparcialidad fenomenológicas, se sabe obligado por el criterio de objetividad —que trasciende al sujeto—, aunque se dé en la responsabilidad por el conocimiento, centrada en

el sujeto. La totalidad del campo hermenéutico no se agota en ser el ámbito objetivo para la interpretación de un sujeto, ni la subjetividad del sujeto que comprende se reduce a registrar lo más “conscientemente” posible y a combinar en forma correspondiente, “contenidos” ontológicamente dados, según el estilo de una instancia de ratificación indiferente. La mirada del observador, dirigida al asunto en cuestión, mirada necesariamente provisoria (es decir, anterior al proceso y al resultado de la investigación), no se fija como un prejuicio apresurado y extraño al asunto —en el sentido de una posición construida y una limitación previamente normativa de las posibilidades de ser y de estructuración—, sino que se correlaciona y comunica con la esencia, el sentido y el ser de la religión, precisamente en la medida en que ésta se le descubre desde sus formas de manifestación (Erscheinungsformen). El que de ese modo se coloca frente a la figura de la religión y con ello también se enfrenta eventualmente a la exigencia válida de su configuración, no renuncia a un método estricto y a la precisión del discernimiento crítico, sino que —en el intento de aproximación a sus distintos aspectos— más bien mantiene la posibilidad de concentración en lo *esencial* y en la *pluralidad* no arbitraria de los correspondientes modos de acceso a los mismos.

Por lo tanto no sólo es natural y legítimo, sino ineludiblemente exigido por el asunto mismo, que en una investigación detallada y amplia del fenómeno “religión” también se incluya la realidad de vida y vivencia de los pueblos como comunidades de fe, de culto y de derecho. Las correspondientes “exteriorizaciones” de la comunidad cultural “pueblo” en su historia y actualidad —sea de palabra o por escrito, en sus sagas, leyendas y canciones, en sus convicciones, costumbres y modos de actuar, en las figuraciones del arte y la arquitectura, hasta en sus formas de habitación y de poblamiento, como en general en el lenguaje, rico en formas, de su simbólica objetivada y practicada— proporcionan no sólo valiosas conclusiones acerca de opiniones, valoraciones y prácticas objetivas y colectivas, sino que también —al menos en forma indirecta e incoada— ofrecen esclarecimiento acerca de la cualidad auténtica tanto de las actuaciones religiosas como de sus encuadramientos y conformaciones institucionales. A partir de esas reflexiones puede entenderse la “sabiduría popular” en un sentido amplio, como la quinta esencia (Inbegriff) de las perspectivas y tomas de posición unitivas y obligatorias, que —por supuesto, más en la complejidad de la vida que en la articulación reflexiva— fluyen de una comprensión de sí y del mundo originaria, y cuyos rasgos propios no pueden ser separados de la historia común, es decir, la historia que reúne a un pueblo en una unidad geocultural. Tal inventario de *bienes culturales*, en parte “sedimentados”, en parte todavía no elaborados y “subsumidos” o bien ya olvidados y “reprimidos”, presentan, en general a las ciencias humanas y en particular a la fenomenología de la religión, un *campo de investigación* de *máxima fecundidad*. La plena vivacidad de los testimonios históricos

de la "institutio" pueblo mantiene en lugar privilegiado un desafío constante dentro del lenguaje y lo preserva de su reducción a mera información dentro de la totalidad del inventario del lenguaje. Por tanto, si los colegas argentinos investigan en su proyecto "la sabiduría popular como lugar de articulación de religión y lenguaje"¹, pueden estar seguros de nuestra benevolente atención. Una tal empresa no sólo promete un enriquecimiento de materiales y una ganancia en motivación y colorido, sino también una ampliación y profundización de los conocimientos ya adquiridos, en orden a conseguir una intelección estructural. Sin embargo, a pesar de todo su mérito y de su nota característica, la investigación, considerada en dicha perspectiva, entra en el dominio de la *investigación sectorial de campo*, por más amplio que sea. A pesar del influjo retrospectivo de ese intento en la calificación del método y el contenido, sin embargo "pueblo" y "sabiduría popular" permanecen, para el modo de comprensión "clásico", como el objeto "intencionado" ("intendiertes") de la intencionalidad de un sujeto (eines sie "intendierenden" Subjekts).

II

Sin embargo una tal ubicación y valoración no hacen justicia a la intención decisiva del proyecto de investigación argentina. Pues E. Mareque —también aquí seguramente en total consenso con sus colegas— en relación al "pueblo" como "sujeto colectivo" clarifica la situación de partida y la articulación del proyecto filosófico argentino con la afirmación sencilla pero rica en consecuencias y en problemas: "en su sabiduría y su religiosidad (a saber, del pueblo) hemos encontrado la materia —y quizás también la forma— de nuestro filosofar"². El objeto "*material*" —de alguna manera determinándose a sí mismo "formalmente" y dándose un contorno hacia fuera y hacia dentro— recibe así en una tal autocalificación el carácter de sujeto. Con la formulación "y quizás también la forma de nuestro filosofar" se anuncia un *cambio de perspectiva*: la claridad habitual del sentido de la dirección gnoseológica está, al menos, puesta en cuestión, y esto tanto más, cuando ella no es invertida simplemente en forma "polémica", sino que sencillamente —en forma "irénica"— se la deja de lado como irrelevante dentro del contexto dado. Para una investigación orientada fenomenológicamente que desea aclarar el núcleo central del fenómeno total "religión" y la pregunta por su potencia de constitución para la humanidad del hombre partiendo especialmente de la *intensidad* y *pluridimensionalidad* de la realidad del "lenguaje" religioso, son sin duda "pueblo" y "sabiduría popular" un "dato" fácticamente dado al sujeto de conocimiento, el cual está listo para afirmarlo y es capaz de afirmarlo habiéndolo percibido y habiendo elaborado su contenido esencial. Pero más allá de ello, de ahora en más "pueblo" y "sabiduría popular" se colocan asimismo en la "po-

sición" de "factor" decisivo, también y precisamente "in philosophicis". Con ese cambio de posición y de actitud, no sólo gramatical sino primariamente lógico-cognoscitivo, el punto de arranque *materialmente sectorial* de la investigación y el *ímpetu formal de totalidad* que le es irrenunciable al filosofar, ambos —a pesar del prudente "puede ser"— entran en una unión específica y característica de toda esa empresa filosófica, cuyas inevitables eventuales consecuencias es imposible —al menos en los comienzos— de estimar y medir.

En este punto, debido a ese proceder inusual arriba esbozado, la irritación se mezcla con la atención interesada del interlocutor que intenta interpretar teórica y prácticamente su comprensión del mundo y de sí mismo en las formas de la historia del pensamiento greco-europeas o quizás "greco-euro-céntricas" — ¡si se nos permite esa simplificación tipificadora!—. Esa irritación crece precisamente cuando uno no quiere contentarse con una primera apariencia superficial, como base para la valoración de otros modos de pensar y de vivir, sino que desea dejarse afectar e interpelar desde la realidad propia de los otros. Sólo esa apertura permite la posibilidad de ser afectado desde el otro, y la realidad del ser-afectado por él. Ante todo en ella —y no en algún tipo de saber especializado o en formas de trato a las que uno se acostumbró empíricamente— se fundamentan en este caso tanto la *obligación* como la *competencia* para una confrontación seria. Ni un rechazo primariamente afectivo, ni una armonización ilimitada que todo lo neutraliza, ni una indiferencia soberbia y egoísta, ni un entregarse siempre a lo nuevo sin posición propia, permiten la "convergencia" ("zusammentreffen") verdadera de *modos de experiencia del mundo y de la existencia diferentes* en su origen y articulación. Lo dicho lo entendemos también de una eventual oposición en la cual "juntos" ("zusammen"), es decir, en común, podemos encontrar algo (treffen) o referirnos a algo (betreffen). La posibilidad de un tal encuentro en el sentido de una provocación mutua positiva a reconocer el ser y el valor propios de sí mismos y del otro sólo se preserva por medio de una sinceridad sobria en los comienzos y una perseverancia no-patética en la continuación del diálogo una vez iniciado.

Ahora bien, se plantea la pregunta *si* y eventualmente *cómo* la *función crítica* de la filosofía puede preservarse en la vinculación consciente con el sujeto colectivo pueblo y su sabiduría popular. Con ello no se trata de cambios de acento metodológico o de motivación más o menos llamativos, sino de la exigencia fundamental de un pensamiento que se esfuerza por adquirir una intelección a partir de los fundamentos, y de ese modo legitimarse. Ya la "mayéutica" socrática no tiene por objetivo el automatismo de un mero proceso natural, neutral con respecto a los valores, sino que nos pone con urgente seriedad en una situación de decisión que trasciende al sujeto: "discernir lo que es verdadero y lo que no lo es"³. A pesar de todas las diferencias concretas en la realización de esa tarea, los filósofos se entienden a sí mismos —con Aristóteles, quien sistematiza la herencia

socrático-platónica— como aquellos que en su pensamiento y enseñanza se saben estrictamente obligados por un procedimiento argumentativo: esa actitud distingue al filósofo tanto de la insinceridad sofista como de la inmadurez prerracional.⁴

¿Vale lo dicho también para un apelar a la dimensión “pueblo” —difícil de aprehender tanto cuantitativa como cualitativamente— y a la figura —bajo distintos aspectos “difusa”— de su “sabiduría”? ¿No se nos presentan aquí por ello mismo —precisamente desde una experiencia vivida y reflexionada— *asociaciones* contrarias y *negativas*: una como falta de capacidad de discernimiento, falta de racionalidad política y moral, facilidad para caer en la ideologización y la manipulación? ¿Apelando a la sabiduría popular uno se sustrae de la pesada tarea de la fundamentación por retroceso hasta una posición que, precisamente por su anonimidad, intenta hacerse inmune a toda crítica? ¿Significa ello quizás una renuncia a la exigencia obligatoria de la verdad —la cual, como último criterio del conocimiento, primero lo constituye y califica—, para así entregarlo a merced del juego complejo de la constelación de intereses colectivos y de sus eventuales tendencias y portavoces actuales? Para un tal cínico manejo de la apelación al pueblo y a la sabiduría popular —por más que esté adornado ideológicamente— sería “éxito” la primera y última palabra de una estrategia de imposición, confesada o inconfesada. Ella permanecería, por supuesto, totalmente ajena a la responsabilidad —tomada en serio— por las personas y las cosas reales.

III

Por supuesto que no tendría sentido aplicar tales etiquetas al proyecto de investigación arriba mencionado y a sus objetivos. Sin embargo, para no catalogar demasiado rápido e injustamente como irracionalismo la eventual relación de tensión de ese planteo filosófico (*Denkansatz*) con la forma greco-europea de racionalidad, (¿todavía?) prevalente, es necesario cuestionarlo desde sí mismo y en relación con la forma de racionalidad que lo estructura, y de ese modo buscar su legitimación intencional y argumentativa. La búsqueda de *originariedad* que ese proyecto muestra está estrechamente unida con el despertar del continente sudamericano en muchos niveles, orientado al reencuentro o primer encuentro de la *identidad* de su *propio modo de vida*. Esa búsqueda no puede atarse a lo objetivamente pre-dado, en una “mala” inmediatez ahistórica, sino que está referida a la realización viviente tanto del individuo como del pueblo. La unidad —siempre precaria— de esas realizaciones vivientes sólo puede constituirse en la continuidad histórica. Aunque la historia del continente sudamericano y de sus hombres no puede separarse, desde hace un medio milenio, de la de Europa y de una Norteamérica que se conduce “a la europea”, con todo no se puede hablar en un sentido

genuino de historia "común". Más bien se trata, vista en una retrospectiva imparcial, de una *supra-estructuración* (Ueberformung) y *dominación* unilaterales, sin un "diálogo de culturas" entre verdaderos interlocutores. La sumisión político-militar fue acompañada por una ligazón estricta dentro de una estructura económica y comercial de división del trabajo, que fue guiada y dominada desde otros centros y que servía a otros intereses. La independencia político-jurídica en el siglo pasado hizo con todo evidente que el aspecto más perdurablemente negativo de la colonización de ninguna manera consiste ante todo en la sustracción de derechos políticos y de un rendimiento económico conveniente, sino en la conformación del pensamiento y la conducta de los hombres mismos de que se trata: alcanzada al precio del menosprecio y la destrucción de culturas y de estructuras de acción previamente existentes, y por ello, también al precio de obstaculizar la continuación y la creación de formas culturales que respondan a los desafíos históricos. Esto repercute funestamente, por ejemplo, en la oposición entre dominadores y dominados —más dura que en otras partes, a causa de la falta de estratos e instituciones mediadoras—, y en la "mentalidad de guerra civil" fácilmente activable, que está conectada con aquélla. Para nuestra problemática se muestra ciertamente decisiva una suerte de "autocensura colonial-civilizatoria", que —como instancia de control internalizada— impide o imposibilita el conocimiento y la aprehensión de las propias posibilidades de ser. Si ese autocontrol a pesar de todo no llevó a una total demisión de sí, ello fue gracias a una admirable *fuerza de perseverancia y resistencia del pueblo*, el cual, a través de todos los derrumbes —y, en cierto modo tomando como posibilidades los espacios libres de escenarios colaterales a la civilización— buscó conservarse en la profundidad de su *originariedad* y la hace sentir en las exteriorizaciones pluriformes de su *sabiduría*.

Sólo quien piensa desde el *contexto específico del devenir* histórico de esa sabiduría, puede deletrearla, leerla y descubrir el contenido de su significado: sólo quien le deja espacio para la posibilidad de autoacreditarse y autocomprobarse en la historicidad específica de su suelo nutricio y de su horizonte. No se trata entonces de una inversión del camino socrático-platónico del mito al logos —que, por otro lado, de ninguna manera ha de entenderse como "unidireccional y progresivo"—, sino de la *rehabilitación de formas de la experiencia* que habían sido *descuidadas* o de la *posibilitación de caminos hasta ahora no recorridos* también y precisamente por la reflexión filosófica. En ese sentido el giro hacia la sabiduría popular no busca ningún tipo de recaída en un estado prerracional o en un romanticismo patrio y popular artificioso y eventualmente comercializable, y no denota ningún salirse (Auszug) de la reflexión. Más bien —para hablar apoyándonos en Heidegger⁵— introduce, en cuanto es posible, una nueva "corriente de aire (Zug) en una reflexión que no sólo ha huido —corta de vista— a la "ladera protegida de los vientos" ("Windschat-

ten”), sino que se ha asentado allí demasiado como en su casa, es decir, quiere sustraerse a lo imponderable de la historia y por eso cambia su dinámica interna en un enérgico constructivismo unidireccional. En ese sentido el hecho del recuerdo explícito de la sabiduría popular representa una seria advertencia para la razón, la de no separarse de la realidad en un activismo ciego o en un dormir resignado. Ese impulso hacia una corrección siempre necesaria debe llevar del monólogo —sea individualista o colectivista— a un *diálogo responsable*, en el cual los interlocutores verdaderamente se coloquen uno cara al otro, es decir, no se nivelen rebajándose en forma unilateral o recíproca, según la medida de una mera representación.

IV

Así es como la —por así llamarla— “protesta socrática” dirige nuevamente la falsa autoglorificación de la razón abstracta hacia la *omnilateralidad* o, al menos, a la *plurilateralidad* mayor posible de nuestra experiencia y de sus consecuencias para el pensamiento y la acción. Para la forma y el grado de obligatoriedad que resulte de ese empeño para la filosofía, es de importancia que en él no se piensa a partir de una afortunada relación a sí mismo —pero ¿dónde se da ésta plenamente?—, sino desde un *desgarramiento de la existencia dolorosamente experimentado*, como se expresa e interpreta en el modelo de la relación entre “*estar*” y “*ser*”⁶. El hecho de que esa diferencia sea sentida tan fuertemente, indica por un lado la hondura de las heridas que causó la mutilación por mano ajena o propia; y, por otro lado, el aguijón del sentirse existencialmente herido preserva del acostumbramiento a la situación fáctica, y provoca imperativamente a recuperar la identidad. La posible salida toma su fuerza de un *desengaño* (en el doble sentido de esta palabra), es decir que el asombro como principio de toda apertura cognoscitiva del mundo y de todo filosofar, comienza aquí —con respecto a su forma de articulación— en su forma negativa, como perturbación, intranquilidad y sobresalto.

Ese asombro “ex negativo” da también el impulso profundo a una manera de proceder en el plano reflexivo, que podría ser caracterizado como *heurística del desengaño*. Ella surge de la experiencia del peligro pasado y sufrido, como una sensibilidad aguda para posibles falsos desarrollos o amenazas aun futuras, sin caer por ello en cortocircuitos —acicalados en formas inductivas o deductivas—. Las tres dimensiones del tiempo no se separan sin interrelacionarse, ni se conectan en una continuidad determinística sin ensamblaje y sin diferencia, sino que presentan posibilidades concretas de libertad en una interconexión de condicionamientos. No se trata, por consiguiente, de los componentes del desengaño que llevan a la parálisis, la cerrazón y la mudez, sino de aquella capacidad despierta para percibir en él dimensiones de la realidad hasta ahora desatendidas o poco atendidas por

nosotros, es decir que por primera vez las coloca en el campo de nuestra mirada y atención. Ese principio de *acentuación y clarificación de fenómenos* se muestra en su realización existencial al mismo tiempo como una *estrategia*, la de enfrentar a tiempo situaciones amenazadoras, o mejor, la de ni siquiera permitir que se hagan realidad. Porque con ello se trata más de la fundamentación de una *posición* y una *motivación* que de la de un *estudio e investigación* llenados de contenido, un tal modo de proceder vive por esencia tanto fáctica como conscientemente de la *impresión retrospectiva y prospectiva* que lo determina. Esto no significa deformación y desfiguración, por ejemplo de modo que la interpretación del modo de existencia del "ser" sólo fluyera de un irracionalismo enemigo de la técnica o de cualquier tipo de pesimismo basado ideológicamente, y que debiera ser justificado a partir de eso; por el contrario, se trata de una *inserción metódica* de elementos de *realce y acentuación* de líneas, porque con frecuencia sólo ellas hacen visible la estructura *determinante*, aquello que verdaderamente da impulso, o al menos permite que de algún modo lo experimentemos. Los contornos marcan también (como "con"-tornos) —al limitar y delimitar— el límite común, pero, con ello marcan asimismo posibles lugares de riesgo.

Metodológicamente se da una especie de extrapolación: se extiende una relación más allá de su espacio originario de hallazgo y validez, más allá del espacio de observación hasta ahora fácticamente abierto y accesible, es decir, al mismo tiempo más allá del campo de una eventual verificación y falsificación. Se trata de un prolongar y estirar las líneas hacia dentro de un espacio (todavía) no (o ya no) más accesible empíricamente. La legitimidad y necesidad de una tal percepción e interpretación de la situación están con todo inseparablemente unidas a un componente de *inseguridad gnoseológica de principio*. No resulta de la selección necesariamente subjetiva y ejemplar de lo expuesto, sino de la insondabilidad de todo ser real, que se sustrae a toda captación solamente objetivante. Por ello esa inseguridad gnoseológica no representa un resto de no-saber que haya que deplorar y eliminar dentro de lo posible, sino que más bien conserva la dimensión del filosofar *libre* de la ley de una determinación exclusiva "desde arriba" o "desde abajo", más allá de la alternativa como del interjuego de formalismo deductivo y construcción inductiva. Dicho en otras palabras: filosofar como intento de clarificación de las estructuras de la *realidad* total en general y del ser y deber ser del hombre en particular, es decir, filosofar como pregunta constante también dirigida a nosotros mismos en medio de la totalidad de lo real, no es sólo un suceso y acontecimiento que se da "en" el tiempo y la historia, sino que desde sí se relaciona con el tiempo y la historia y por ello se constituye en sí y desde sí mismo como *temporal e histórico*.

Desde los tiempos de Sócrates, por tanto en un período de aproximadamente dos milenios y medio, la forma de articulación y el con-

tenido del auténtico filosofar no son separables de las condiciones y necesidades del existir histórico-social correspondiente, aunque, por supuesto, ni son totalmente reductibles a ellas ni deducibles de ellas. Precisamente esa *conditio humana* exige y *posibilita decisiones*. Antes de toda reflexión explícita nos encontramos ya siempre en situaciones determinadas, a las que podemos entonces determinar ulteriormente y transformar a partir de nuestro pensamiento y acción, aunque en parte sólo muy condicionadamente. Vida y pensamiento nunca comienzan en la indeterminación sin cualidades de un abstracto punto cero, sino que empiezan y se realizan —hablando figuradamente— sobre un suelo previamente dado; aunque a veces podamos sentir ese suelo como poco firme y por ello nos volvamos correspondientemente inseguros. Si el filosofar es un modo de realización —y por ello mismo no mero “reflejo”— de nuestra relación a nuestro mundo y nuestro tiempo, entonces esto significa también: el filosofar no acontece en formas fijadas —de museo— y anticipatorias —sin mundo propio—, es decir, no acontece en espacios vacíos separados de la vida, espacios de idilios privatísticos o colectivísticos, en los cuales —no sin penosas consecuencias a la larga— la realidad ha sido suplantada por una imagen de la realidad, pintada según preferencias manifiestas u ocultas. Por el contrario, el filosofar no debe construir la realidad o inventarla y luego “cerrarla herméticamente” en forma sistemática contra toda perturbación o corrección por parte de la realidad auténtica. Más bien consiste su actividad creadora más originaria en dejar aparecer la *realidad* (Wirklichkeit) *del mundo*, es decir, dejarla llegar a luz, aceptándola *sin cambiar*, y alcanzar en la *unidad realizada de transitividad y reflexividad* la realidad (Realität) que le corresponde. En última consecuencia y suma intensificación, esa tarea significa para la filosofía —como H. Rombach lo dice con énfasis— “que el pensamiento cesa de ser una *opinión* sobre el mundo, ella (la filosofía) se hace co-efectuación (Mitvollzug) del mundo, aunque sólo en las modestas regiones de la existencia humana histórica”⁷. La direccionalidad universal de la filosofía —no a pesar sino por causa de su punto de partida totalmente concreto— quiebra la expectativa de roles condicionada sólo objetivamente (gegen-ständlich), que los distancia y simultáneamente los fija uno al otro, y abre la posibilidad de una interpretación fructuosa por medio de una coefectuación de la realidad en forma imparcial y por lo mismo responsable.

V

¿Qué significa todo eso en relación con la sabiduría popular? ¿Es posible vivir, pensar y hablar desde ella, y no sólo acerca de ella? ¿Acaso la filosofía en forma de intento de coefectuación de la sabiduría popular debe llevar al predominio de una sobre la otra: sea que el filosofar, sobreestimando el propio potencial crítico intente reba-

jar la fuerza de dicción de la sabiduría popular hasta la insignificancia, sea que por el contrario el pensar y actuar de la sabiduría popular se cierren en la seguridad ingenua de la propia vivencialidad contra la necesidad de análisis estricto y de comprobación y se endurezcan en el menosprecio sistemático de la teoría? ¿Se da acaso una recaída en la opinión y el idilio o bien por el contrario se descubre realidad y por ello se nos la presenta como obligatoria? ¿No representa la sabiduría popular —conforme a sus datos empíricos— una formación compleja de *disparidad* externa e interna, en la cual se mezclan —en el espacio extendido entre credibilidad fácil y superstición— experiencias y comprensiones innegablemente profundas también con habladurías que no dicen nada, modelos estereotipados de comportamiento y posiciones irracionales? ¿Qué permite que en la mencionada dinámica de liberación y realce de la realidad —dado el estado (Stand) de su contexto sociohistórico— se pueda ofrecer resistencia (“Widerstand”) contra los mecanismos de pensamiento y conducta, eventualmente en todo “populares”, pero que desfiguran o hacen proliferar cancerosamente la realidad? ¿Cómo puede ser planteada en ese ámbito la *pregunta por la verdad* no sólo en el plano del ácierto lógico, sino ante todo en vistas a una autenticidad cubierta por la efectuación de la vida, sin que por ello la respuesta se trasfiera demasiado apresuradamente a una superficial praxis solidaria?

Aun quien no está infectado por la moderna aversión cientista contra la sabiduría ha de confesar que una *Sophia* —sea cual fuere su origen— que quiera afirmarse ciegamente contra el Logos caería en la falta de disciplina y de ese modo se conduciría a sí misma ad absurdum, extraviando fatalmente el camino. Por otro lado, el esfuerzo del Logos de pasarse sin ninguna Sophia por razón de una falsa auto-transparencia y soberanía, sólo puede terminar últimamente en la ruptura de la potencia originariamente unificadora del Logos: en la competencia de técnicas retórico-sofistas —indiferentes a la verdad— o en la impuesta dominación logicista de una racionalidad particular que se malinterpreta absolutísticamente. También y precisamente para la *sabiduría popular* vale que sus *intelecciones* de ninguna manera están claramente a la luz del día: ellas son conocidas sólo a *a través de sus formas expresivas*, de las cuales ellas no son separables, pero con las cuales sin embargo no coinciden. En una perspectiva *ontológica* y *axiológica* el genuino proceso de desarrollo de las *intelecciones* encerradas en la sabiduría popular vive ya seguramente de su sobria *autoevidencia*; sin embargo, en el orden *gnoseológico* la “suposición ontológica” se da sólo como fruto de *aproximaciones* penosas y obligadas a dar cuenta de sí. ¿De dónde saca el necesario discernimiento su criterio para una apertura y una comprensión que trascienden el respectivo valor histórico?

El potencial crítico y ante todo autocrítico surge de un *Ethos* fundamental que basa la relación de Logos y Sophia, el cual impregna todas las exteriorizaciones auténticas de la sabiduría popular. La di-

námica lógico-motivacional de procesos sociales latentes de experiencia y aprendizaje se muestra también como impulso de legitimación. Ese Ethos, virtual bajo el punto de vista del conocimiento formulado, sumamente *actual* empero en vistas a la determinación de la realización vital, fundamenta seriedad y responsabilidad de un filosofar que parte en y desde la sabiduría popular: tanto en la dimensión existencial de la relación del *pensador* con la realidad previamente dada y confiada como tarea, como con respecto a la necesaria legitimidad lógica y ontológica de un tal *pensamiento*. En otras palabras: le compete a ese Ethos fundamental una función crítica y francamente “trascendental”, en cuanto él abre la condición de posibilidad para un pensamiento, al cual —en toda su condicionalidad— no le importa simplemente un incondicionado, pero en toda condicionalidad sí le importa *incondicionadamente lo condicionado*. Desde esa perspectiva la problemática formal de la constitución, como ella fue planteada por la filosofía trascendental clásica en relación con nuestros actos lógicos y su unidad última, aparece sí como irrenunciable, pero sin embargo ella misma como un aspecto particular y especial del planteo global de la pregunta por la *constitución del ser-del-hombre* en su totalidad, y especialmente por las consecuencias de esa constitución para el pensar y la actuación del hombre en el tiempo y la historia.

Por consiguiente la interpretación de la existencia en el horizonte de una vida que se realiza históricamente no significa que la vida se adapte lo más posible a lo previamente dado. Más bien se muestran la sabiduría popular y sus intentos de desarrollo reflexivo, a partir de las *implicaciones éticas* que los fundan, como un pensamiento necesariamente *comprometido*. Ese compromiso tiene por objetivo hacer virar la necesidad fundamental (die Grund-Not zu wenden) de la existencia humana hacia la libertad (en medio de una incesante incondicionalidad), dentro de la constelación (y eventualmente confrontación) entre hetero- y autodeterminación. La confusión acfttica y la “mala” alternativa entre principio y resultado (y con ello también entre ontología e historia) pierden igualmente contenido dentro de una visión *genética* orientada por la realidad de lo real. Ella no significa la disolución en una praxis horizontal cosificada, sea en el falso autointerés de un aprisionamiento activista por el entorno, sea también en la satisfacción exclusiva de necesidades cotidianas —por otro lado totalmente justificadas—, es decir, en suma en un plexo de actividad superficial, que podría y aun debería oscurecer y limitar la transparencia intelectual y la sinceridad de posición del pensamiento. Por el contrario, con el compromiso arriba mencionado se trata más bien de la exigencia humana fundamental que, por ejemplo, Platón encomendó como tarea bajo el nombre de “paideia” también y precisamente al filosofar: a saber el aprender y hacer-aprender la libertad y la ejercitación de la misma en forma de pensamiento y de acción (cf. especialmente la “alegoría de la caverna”). La intención de la “heu-

rística del desengaño”, de la que hablamos hasta aquí se vincula entonces con la intencionalidad socrático-platónica del filosofar en el sentido de la “epimeleía”: como cura y preocupación por el recto ser-hombre, en forma pensante y que hace pensar.

VI

Lo dicho no ha de malinterpretarse —en general, y particularmente en el caso del compromiso por y desde el pueblo—, por un lado, en el modo de una reducción alternativa a una auto- o a una heterofijación o, por otro lado, a la indiferencia de un mero juego de conceptos, en último término despreciadora del hombre. Más bien debe ser acentuado que el *hombre* visto en su totalidad —aunque en intensidad diferenciada y a veces legítimamente puesto entre paréntesis— está implícito en todo *esfuerzo filosófico auténtico*: como pregunta en serio por la posibilidad y la realidad de la “vida recta” (eū dsên) como una forma de vida a la medida del hombre, en responsabilidad por las personas y las cosas. El problema del aseguramiento objetivo, referente a los contenidos, da un paso atrás ante el problema de *cómo y por qué* cada vez ese contenido es concebido. Dicho estar comprometidamente en camino hacia una relación a sí y al mundo que haga justicia a personas y cosas no representa sin embargo ninguna falta de saber, sino que sólo subraya el *carácter propio* de la *philosophia*: como un esfuerzo por saber que está bajo la exigencia de *decisión y responsabilidad*, más allá de la necesaria *consistencia lógica*. Precisamente porque la identidad de un tal saber no puede producirse desde fuera, éste está colocado —desde el ímpetu de su racionalidad y no sólo en atención a las consecuencias o a una ulterior aplicación— bajo la pre-condición de una *decisión fundamental* por la *razón y la libertad*.

Esa decisión fundamental encuentra su expresión en la sabiduría popular, no en forma de posiciones teóricamente formuladas y clarificadas, sino como fruto de una *praxis* del *ser-hombre* experimentada en su *obligatoriedad*, y expresada en palabra e imagen, narrativamente o a través de actitudes orientadoras. Pensar en y desde el contexto de la realidad social incluye no sólo la tarea de ver el “con”-texto dado necesariamente, sobre un trasfondo de interconexiones globales objetivas, y de acceder a él con el instrumental del saber, sino también de “leerlo” —es decir, de interpretarlo y arrotarlo vitalmente—, de “leerlo” por decir así, comunitariamente, es decir en la realización de posibilidades fundamentales del autocomportamiento. Por tanto, en base a una tal práctica de vida —es decir, como rechazo de una espiritualidad que se malinterpreta como meramente formal—, puede la sabiduría popular ampliar cuantitativa y cualitativamente el “mundo” del sujeto singular, mediante la interpretación del sentido y la orientación de la acción. La subjetividad no

se opone entonces a la objetividad o a otra subjetividad objetivada, sino que la subjetividad singular se interpreta a sí —pensando y actuando— desde la intersubjetividad que acontece, como desde la dimensión de su posibilidad y obligación. Existe un positivo estar-dado-a-sí mismo (Selbstgegebenheit) solamente en base a una ligazón histórica con la unidad viviente del pueblo y de sus operaciones socio-culturales. La *indivisibilidad de la razón* pide la preservación de su interés *teórico* y *práctico*: por ello la autoexplicitación lógico-ontológica y la forma concreta comunitaria de libertad se corresponden mutuamente, pues ésta, desde un punto de vista “radical” (es decir, desde su autooriginariedad), nunca puede darse solamente para un individuo⁸. En base a ese “interés” (Interesse) como “estar en” la realidad de lo real logra la razón su estabilidad, no en una autoposición “fundamentalística” o atemporal, sino en una limitación autocrítica a formas de desarrollo posibles y necesarias según los tiempos. Precisamente a partir de la *universalidad* de la razón —y no sólo desde la efectuación del conocimiento, que se encuentra bajo condicionamientos finitos— se determinan el pensamiento y la acción responsables, es decir, no se determinan simplemente a partir de la facticidad histórica dada (eventualmente como su “extracto racional” o su consecuencia intelectual). Sin embargo, sólo pueden experimentar su propio quehacer, es decir, tanto su posibilidad de libertad cuanto la libertad como tarea, a partir de su problemática situacional, por tanto según un indicador espacio-temporal e histórico-social.

Tomar en serio esa *singularidad situacional* exige, por un lado, el respeto a sus formas de aparición y articulación tanto cuantitativa como cualitativamente múltiples, es decir, la renuncia a una uniformidad producida o al menos buscada logística o practicísticamente; por otro lado, el valor de verdad y la dinámica de esa singularidad situacional se perderían en la indiferencia de una yuxtaposición periférica, si el contenido significativo del singular no fuera elevado más allá de lo “meramente contingente” por una *unidad-del-todo* (All-einheit) “obligatoria”. La intensidad de una tal ampliación del mundo y del horizonte la toma la sabiduría popular del “contacto distanciado” con las necesidades de la vida, de la “familiaridad escéptica” con las preguntas primordiales de la vida, siempre planteadas nuevamente⁹. El modo más fundamental y menos arbitrario de una tal familiaridad acontece en la *comunidad* y *como comunidad*. Como toda pertenencia mutua que abraza las diferencias, comunidad de ninguna manera significa armonismo sin tensiones y, por consiguiente, la apelación a la comunidad no significa una huida hacia una ingenua euforia de soluciones, sino que, por el contrario, significa dejarse introducir en la problemática y el riesgo de eso dado. Desde el punto de vista de la sabiduría popular, la comunidad no se legitima “posteriormente” —y con ello, en “anticipación” hipotética—, por el esperado balance positivo de una producción eficiente y las ventajas que de ahí se derivan (por ejemplo, en relación al rango, el poder, la seguridad,

la posesión, la educación), sino a partir de una *co-humanidad* más originaria, que por ello la sustenta.

VII

Dicha *co-humanidad* se realiza sin embargo nuevamente cada vez en la "*institutio*" concreta como *unidad de tensión* de "instituire" e "institutum": en un instalar-se en la situación históricamente dada. Esa experiencia fundamental se trasparenta en la sabiduría popular por el tono fundamental de *justicia* que la impregna: no en el modo de una doctrina terminadamente elaborada o de un estado alguna vez realizado de hecho plenamente, sino en forma de una tarea que funda por primera vez comunitariedad y nunca acaba de fundarla. Por consiguiente, vista desde la sabiduría popular, la justicia no debe ser considerada sólo como un criterio importante, pero secundario, de distribución de bienes e influencia en base a un salario razonable por los trabajos, o como correctivo de procesos social o económicamente dañosos, sino como *presupuesto e impulso* del trabajo comunitario y de la auto-elaboración de los hombres. La autoconstitución específicamente "humana" en la forma vital del uno-con-el-otro no fluye de una perspectiva de eficiencia, que luego se reconstruye pseudo-teleológicamente en el nivel de la teoría; más bien ella acontece en el *interesse* —primario y por ello básico— del nosotros. En ese inter logra el esse su propio centro y su consistencia sólo en la relación mediadora con personas y cosas, de modo que puede hacerse "*instancia*" en las dimensiones personal, social y aun política. En el conjunto de las relaciones de la vida la *inter-subjetividad* se muestra per se como *inter-objetividad*: más allá de las figuras opuestas de una ilusoria carencia de objeto y de un quedar a merced del objeto sin propia iniciativa, por un lado, y por el otro, de una arbitrariedad subjetiva y de una apersonal falta de posición. En un bien comprendido punto de arranque "bio-lógico" (y sólo en consecuencia, socio-lógico y psico-lógico individual) desde el compromiso como iniciativa personal solidaria consiste la posibilidad de una individualidad comunitaria por una comunidad que exija y promueva la individualidad (y viceversa).

La sabiduría popular "sabe" a su modo las verdades básicas y preserva ese saber en mitos, leyendas y modos de comportamiento, que así como fundan la comunidad, también in concreto están ligados por ella. Aquella no se malinterpreta como un sueño con el cual una cultura totalmente aquietada huye del mundo más allá de las exigencias de Physis y Nomos. Pues las mismas tradiciones testimonian que la sabiduría popular no es ciega para las *realidades de la vida*. Precisamente la aspiración por un mundo justo en base a una *co-humanidad* solidaria, la cual aspiración irrumpe por todas partes, subraya con tremenda insistencia el *lado sombrío* de la existencia. El anhelo de una originalidad no deformada no lleva a encubrir o negar la caída posible

o real en concepciones prácticas de una colectividad prevalente o de un individualismo sumado a posteriori y, por ello, esencialmente incapacitado de relación. Así es como, por ejemplo, una amenaza —primariamente “exterior”— a la comunidad y la comunitariedad no es “internalizada” simplemente en una inversión mecánica, sino que es apropiada “radical” y existencialmente, es decir que ella es rechazada en la efectuación misma del existir por medio del proceso —descubridor de sentido— de un relato o de una acción referidos a la deficiencia estructural o moral. Es resistida la tentación de construir una realidad simple y trasparente, porque sólo pensada y deseada o reacondicionada “prácticamente”. Por ello los testimonios de la sabiduría popular hablan también muy claramente y sin ambages acerca del “hecho” (“Tat-sache”) penoso de que el reclamo de una tarea comunitaria intenta una respuesta parcialmente o aun preponderantemente por el camino de la agresión contra otros. Aunque esto pueda a corto plazo contribuir a estabilizar a individuos o a grupos particulares y parezca neutralizar y desagravar por un tiempo el desgarramiento intrapersonal, con todo se llega a percibir en una perspectiva global que en realidad la pérdida del “entre” y la pérdida del “sí mismo” se complementan en una inexorable *lógica del desmoronamiento*.

Puesto que el mal (das Böse) no puede ser simplemente achacado a otro ni puede ser como “des-malificado” (“ent-übelt”) de su dureza inmediata y aniquiladora por medio de una apresurada relación de transcendencia, sino que es referido al hombre en su relación con el otro, por ello la sabiduría popular permite escapar de un peligro inminente: a saber el de perder, debido a la “intimidad” de la vinculación con la comunidad, la *distancia* con respecto al otro y a sí mismo, la cual es necesaria para la experiencia de la *exigencia ética*, y con ello, el peligro de querer escapar de la *propia responsabilidad*. La sabiduría popular —en tanto el lenguaje fuerte de sus símbolos y actitudes no se fija estáticamente, sino que es asumido en su dinámica— representa precisamente lo contrario de estrategias de disculpa conscientes o inconscientes o de ideologías transfiguradoras. Ello por supuesto no excluye que la *presión del sufrimiento* de generaciones no se haya precipitado y condensado en la sabiduría popular y que ella —más allá de lo dicho— represente un cierto refugio para los que sufren: sin embargo no simplemente como cómoda posibilidad de huida de las contrariedades del mundo sino como modo de *resistir* en él dentro del espacio que se extiende desde la tristeza impotente o el “sin embargo” testarudo hasta la confianza paciente en la postrera victoria y revelabilidad del Bien. Por ello la prevalencia superficial de polémica, lucha y guerra, que se constata mirando el contenido narrativo de la sabiduría popular, se muestra —más allá de cualquier refugio en una reinterpretación dialéctico-artificiosa— como una metáfora acuñada por la misma vida para una existencia en paz y justicia, profundamente esperada, la cual no puede ser simplemente producida ni proporcionada sólo desde fuera¹⁰.

La simbólica primordial del día y la noche, de la vida y la muerte, del bien y del mal, de la luz y las tinieblas, del cielo y la tierra, de la paz y la guerra, de la condición humana y de los poderes suprahumanos que se manifiestan en ella y la trascienden, surge de situaciones clave de la vida y vuelve nuevamente a ellas. Por ello la *experiencia existencial* sobria e infalsificada no se deja separar de los contenidos y la actuación de una *religiosidad elemental* y de la pregunta por el sentido de la vida y por las decisivas "realidades últimas", que está implícita en aquélla. Esa simbólica primordial no se orienta a dimensiones fijadas separada y antipolarmente como objetos o juicios de valor unívocos; sino que más bien sondea en la tensión absoluta de las *situaciones de decisión*, sin limitar unívocamente la decisión misma en su relación con la libertad y por ello haciendo imposible la decisión libre. Por consiguiente los motivos simbólicos primordiales sugieren los anhelos y esfuerzos más profundos como también los *temores* más recónditos y las contrariedades manifiestas o amenazadoras. Las expresiones de confianza y fuerza vital se unen con las de desconcierto y de una oprimente falta de salida. Irrumpe una *incomprensibilidad* última del mundo humano desde éste mismo: no en el sentido de un irracionalismo, de una caída en lo anónimo y arbitrario de opacos poderes mágico-míticos, sino como *protesta* y *corrección* de una actitud que quiere hacerse la ilusión de una tal transparencia y calculabilidad superficiales, que las contradicciones molestas se pasen de largo o se eliminen demasiado rápidamente —sea en forma dialéctico-conceptual o practicante—. En un tal caso la lógica del concepto aislado junto con la lógica de la fuerza práctica impedirían ya desde el principio la posibilidad de identidad cultural.

VIII

Pensar desde la sabiduría popular como don (para el pensamiento): esto no tiene nada que ver con un probo popularismo —que de tiempo en tiempo se pone de moda— o con un romanticismo nostálgico, ni representa la astucia de atrapar lógicamente o por medio de una teoría de la acción, fenómenos que hasta ahora se han sustraído al análisis y dominio conceptuales. Por el contrario, la sabiduría popular se convierte en advertencia para y frente a una "rationalitas" que olvidó su convertibilidad radical (es decir, de raíz) con la "bonitas" y por eso olvidó el Ethos que a ella obliga precediendo todo acto concreto. Aquel acontecimiento originario que la tradición clásica buscaba expresar, por ejemplo con la frase "bonum est diffusivum sui", le presta también a la sabiduría popular su dinámica (que ha retenido) de apertura de dimensiones de lo real, las cuales no pueden ser abiertas ni sólo mediante métodos analítico-cuantitativos ni tampoco mediante un "titanismo" teórico-especulativo. Para ello se necesita más bien la práctica de la rehabilitación de una *ingenuidad* en su

mejor sentido de *originariedad*: tanto al comienzo como durante la realización. Sin embargo las delimitaciones que aquí se hacen sentir, y que son en parte inevitables, con respecto a formas de desarrollo de la racionalidad greco-europea, no son simplemente las de la exclusión y el rechazo; más bien se trata de límites que se remiten uno al otro y a depasarse mutuamente, bajo la exigencia de la *integridad de la razón*. Ese remitirse no significa un cómodo arreglo, sólo concertado exteriormente. Lo que M. Buber formuló en un contexto acentuado de manera algo diferente —a saber con respecto a la búsqueda de una “comunidad del género humano que mantenga la comunidad” (*gemeinschaftshaltige Gemeinschaft*) y a la delimitación cada vez nueva de dimensiones “centralizables” y “liberales”, realizada a causa de aquella— nos podría servir en nuestro contexto como un indicador de camino: “la guardia sobre la variable *verdad del límite*, que varía según los presupuestos históricos variantes, sería una tarea de la conciencia espiritual de la humanidad, de una instancia inoída, de la representación confiable de la idea viva. Aquí les espera a los ‘guardias’ platónicos una nueva forma de manifestación”¹¹.

Esa guardia sobre “la variable *verdad del límite*” impide la caída en un armonismo perezoso y débil de carácter, así como un relativismo que huya de toda responsabilidad, o en la univocidad sólo construida de un sistema monológico; dicho positivamente, una tal actitud que hace justicia a la situación, exige del que piensa y actúa, su *identidad* que le obliga cada vez e históricamente. De ese modo se plantea la pregunta por las *diferencias epocales* no sólo con respecto al estilo o al “objeto” preferido por el pensamiento y la acción, sino con respecto a lo que pensamiento y acción significan en el conjunto de las relaciones de la vida. La problemática se agudiza porque no sólo se trata de diferencias hermenéuticas dentro de una sucesión histórica, sino precisamente dentro de un coexistir presente con el otro. Pero justamente en esa experiencia irrumpe el sentido para la receptividad y la consideración, es decir, para el *respeto* de la *alteridad del otro*: ahí se encuentra el presupuesto ineludible para que pueda iniciarse con probabilidad de éxito el *diálogo en el límite* y —en total preservación de la competencia de dominios— también *más allá del límite*. Precisamente la limitación en sentido de enraizamiento y pertenencia a la problemática particular surgida históricamente, puede abrir nuevas posibilidades propias en vistas a las chances y riesgos de la realización humana de pensamiento y acción. Tal limitación nos permite percibir la universalidad cualitativa tendencial del particular como una tarea reflexiva y práctica que nos planteamos a nosotros mismos. Al mismo tiempo nos preserva del riesgo de revestir abusivamente con la nota de una validez atemporal a lo que está estrechado y condicionado cultural-fácticamente. Por tanto el aumento de competencia en y desde la limitación significa lo contrario de estrechez de miras, la cual resultaría del hecho de no conocer suficientemente los límites exigidos por el asunto o la persona, o de no reconocerlos

contra toda razón: sea que los límites estén trazados en forma demasiado estrecha o demasiado amplia.

Ello sucede, por ejemplo, cuando el *pensamiento de los principios* y *los fundamentos* estructurado racionalmente da vuelta sobre sí mismo —contra su propia intención primera— en una falta pseudo-idealista de contexto, y mete todo lo otro en la norma de ese círculo lógico que gira en el vacío y allí lo tergiversa todo; pues sin el impulso siempre nuevo de una an-arquía positiva en el encuentro con lo previamente dado y encomendado como tarea, toda logicidad se desmorona en sí misma debido precisamente a su absoluta estrin-gencia, y se pervierte en una mera abstracción. Si por el contrario no se quiere que el arranque desde la *sabiduría popular* se pierda en estrechez de miras, deben ser asumidos y desarrollados —a través de un autoesclarecimiento y una autocomprensión también reflexivos— aquellos elementos dinámicos que certifican una exigencia teórica genuina con respecto a los contenidos y actitudes de la sabiduría popular¹². La autosuficiencia de una sabiduría popular enemiga por principio de la teoría acabaría en un pathos fatal de inmediatez. Una tal actitud no sólo desconocería necesariamente toda alteridad en una posición unilateral y anti-afectiva, sino que ella llevaría al intento de querer separarse de la historia. Sin embargo la dimensión del “estar” no puede mostrar su real fecundidad más allá de la dimensión del “ser”, sino en medio de ella. Precisamente el mensaje de la sabiduría popular, bien entendido, nos dice que la historia no acontece en una pura inmediatez sino por medio de un duro trabajo de mediación, es decir, en el encuentro y la confrontación con el (lo) otro: claro está que en base a una originariedad previamente experimentada —aunque fuera en forma débil y encubierta— y por ello buscada nuevamente. Esto también vale para el *diálogo* entre *tiempos* y *culturas*: éste sólo puede encontrar lo verdaderamente *común* y permitirle ser obligatorio, si resiste la tentación de dejar de lado sin considerar la alteridad del otro o aun de borrarla como algo negativo. Por ello ese diálogo —precisamente allí donde es intentado seriamente— encierra, tanto para el “europeo” como para el “sudamericano” como representante de un continente que lucha por su identidad, mucho de inviabilidad, que surge de las *respectivas experiencias presupuestas* (*vom jeweiligen Erfahrungsboden*), pero esa inviabilidad no debe ser entendida en forma apresurada y definitiva como inviabilidad sin más.

Sin embargo queda aún una *pregunta escéptica*, la cual concierne a la sabiduría popular y al pensamiento y la acción que parten de ella, si no en forma primaria, de alguna manera sí “a continuación”, y por ello más fuertemente. Hablo de la tendencia —no ya “dinámica” sino “dinamitaria”— de la *civilización científico técnica* al desarrollo y la expansión, la cual civilización no es separable de la forma greco-europea de pensamiento (¡aunque aquí no se puede hablar simplemente de igualdad!). Así es como, por ejemplo, H. Freyer diagnóstica

“una situación histórica mundial..., que es universal en sentido absoluto... El sistema técnico-industrial está al punto de convertirse en la ley vital bajo la cual se coloca toda la tierra como bajo un destino común. La mayor parte de las “reservaciones” que todavía hoy se exceptúan, habrán quizás dejado de serlo mañana, y la destinalidad de la situación mundial aparecerá cada vez más al descubierto”¹. La desconfianza contra una amenazadora “uniformidad mundial reglamentada”, a la cual un tal análisis da fuerza, subraya ciertamente la legitimidad y la urgencia de esfuerzos del género del proyecto de investigación aquí presentado. ¡Su fracaso y su eventual inutilidad harían un poco más pobres en esperanza justamente a los descendientes “europeos” de los “griegos”! ¿En qué esperanza? Precisamente la de que la *integridad* de la razón —bajo los aspectos de consistencia y totalidad lógico-ontológica, de probidad intelectual y de integridad ética— no sólo incluya la posibilidad de una *pluralidad* de formas de pensamiento y vida, sino que también pueda lograr su forma obligatoria histórica en la pluriformidad tanto fáctica como cualitativa de marchas y visiones del mundo.

Si el hombre tiene “demasiados confines” (M. Scheler) para poder alguna vez quedar atrapado definitivamente en definiciones, ello es así porque vive a partir de un principio específico, confiado a su responsabilidad y por ello no reductible a uniformidad. Como un recuerdo persistente de ese “hecho” (“Tat”-sache) humano, la reflexión sobre la sabiduría popular y su Ethos obligatorio mismo se muestra al mismo tiempo como “hecho” (“Faktum”) y “factor” (“Faktor”) de indiscutible relevancia filosófica.

NOTAS

¹ Cf. C. Cullen, *Sabiduría popular y fenomenología*, p. 27.

² Cf. E. Mareque, *Presupuestos históricos y culturales del grupo argentino*, pág. 17.

³ Cf. Platón, *Theaitetos*, 150 b 2 sig.: τὸ κρίνειν τὸ ἀληθὲς τε καὶ μέ.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* B 4, 1000 a 19 sig., y *Eth. Nic.* Z 3, 1139 b 31 sig.: οἱ δι' ἀποδείξεως λέγοντες, y respectivamente, ἥξις ἀποδεικτικῆς.

⁵ Cf. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1971, pág. 52: Porque Sócrates se expuso sin reservas a la corriente (Zug) de lo que se sustrae (des Sichentziehenden), “él es el pensador más puro de Occidente. Por eso no escribió nada. Pues quien a partir del pensamiento comienza a escribir, debe irrecusablemente igualarse a quien ante una fuerte corriente de viento (Windzug) huye a la ladera protegida de los vientos (Windschatten). Permanece como un misterio de una historia todavía escondida, que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates, a pesar de su magnitud, debieron ser tales prófugos”.

⁶ Cf. especialmente las exposiciones correspondientes de J.C. Scannone y de C.A. Cullen, así como la de E. Mareque sobre la intención fundamental de R. Kusch.

⁷ Cf. H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg, 1980, pág. 8 Cf. *ibid.*: "*La filosofía se hace real*; claro que no por "aplicación" a la realidad (una tal permanece siendo secundaria e irreal), sino por un *realce de la realidad* desde su propia dinámica, una liberación de los momentos decisivos, a través de los cuales lo que está aconteciendo en el fundamento se trasparenta, es lo que es, de modo que se pueda decir con todo derecho que la filosofía pro-"duce" (hervorbringt) realidad".

⁸ Sobre la pregunta de principio acerca de la figura interpersonal de la realidad de la libertad finita cf. F. Ulrich, *Ethos als ontologische Struktur der Mitmenschlichkeit*, en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie XV/XVI (1971-72)*, pág. 179-229; del mismo: *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln, 1974, en especial, pág. 73 ss.: *Wir-Gestalt der Freiheit*.

⁹ Todos los aportes presentados en el marco de este proyecto de investigación dan pruebas numerosas y acertadas de ello. La unión —que obra en la sabiduría popular como principio de conformación— entre una perspectiva analítica e histórica en su punto de partida, con la capacidad —en último término sintética— de una significación global que trasciende al sujeto, proporciona asimismo a dicho proyecto el horizonte "lingüístico" ("Sprach"-Horizont) que le es característico, el cual impregna también su forma y contenido.

¹⁰ Con respecto a esto y lo siguiente cf. los muchos ejemplos que se dan en el informe de J.P. Martín sobre el culto de la Difunta Correa, en la exposición de E. Sinnott acerca de la sabiduría mitopoética en la tradición oral, y en la explicación de las líneas principales del pensamiento de R. Kusch, presentada por E. Mareque.

¹¹ Cf. M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg, 1966, pág. 74 s.

¹² La praxis interpretativa de todos los aportes de investigación presentados por el grupo argentino da testimonio de esa posición positiva con respecto a la tarea. Bajo el punto de vista metodológico esa clarificación avanza más en las exposiciones de J.C. Scannone y C.A. Cullen.

¹³ Cf. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, pág. 251 s.

MARCO OLIVETTI

EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD ETICA

Por "comunidad ética" entiendo aquella *situación de convivencia en la cual las relaciones intersubjetivas están reguladas por leyes éticas como leyes públicas*. En esa situación los sujetos se constituyen como "persona". Empero, desde el momento que la situación de convivencia que nosotros experimentamos, o que de hecho conocemos, no corresponde a las características de la "comunidad ética" y no parece poder corresponderles, se podría pensar que la definición dada excluye desde el comienzo la existencia de una tal comunidad. Aquí yo quisiera sostener la tesis opuesta, mostrando cómo el problema de la existencia de una comunidad ética implica, del modo más radical, la cuestión de la existencia misma: la de su predicación o de su posición en la relación teoría y praxis y, en último análisis, tanto la cuestión del sentido de la palabra "existencia" como de aquello que se quiere denotar con ella.

Ciertamente no diríamos que es irreal un principio normativo que desde siempre estuviera en obra, que desde siempre ejercitara su eficacia, pues, por el contrario, su misma eficacia mostraría que es real, efectivo, operante. Por otro lado, refiriéndonos a una norma que fuese de tal modo eficaz que no dejara la posibilidad de un comportamiento diverso al por ella prescrito, no podríamos decir más que ella es una "norma" (no sólo en el sentido prescriptivo, sino tampoco en el descriptivo-estadístico). Ciertamente podríamos hablar de una "ley", pero una ley tal que eliminase toda posibilidad de transgresión, no sería ya más una ley "moral", o de alguna manera "práctica", sino una ley "física". Para que se pueda hablar de una ley física, es condición la uniformidad necesaria y sin excepción de los "acontecimientos" que por ello recapitulamos bajo la misma; para que se pueda hablar de una ley práctica, es condición la posibilidad de "comportamientos" diversos de aquellos que ella prescribe.

Ciertamente esa distinción es fruto de la diferenciación que ha tenido lugar en la evolución de la cultura; la conciencia del carácter metafórico de la expresión "ley física" es una conciencia "moderna". Es característica de una fase precedente y por ello mismo menos diferenciada, de las varias culturas históricas conocidas por nosotros, el hecho de pensar antropomórficamente la cosmología y por tanto, de

proyectar sobre el mundo físico los elementos de voluntad y la regularidad de comportamiento que estructuran la sociedad humana experimentada históricamente; y, viceversa, el hecho de pensar cosmológicamente la sociedad, comprendiendo la voluntad y la regularidad de comportamiento que la estructuran, como elementos naturales (y, de ese modo, consolidándolos). Además, es necesario decir también que esa diferenciación no se dio en la cultura moderna-occidental con la nitidez que podría suponerse dado el carácter obvio de la distinción conceptual precisada más arriba, entre leyes físicas de la naturaleza y leyes prácticas (o normas). Ya en el léxico relativo a los dos ámbitos que se fueron diferenciando progresivamente —el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres—, el intercambio de metáforas conscientes o inconscientes revela una permanencia en profundidad, de vínculos que parecían recientemente superados (para dar un ejemplo banal: “leyes” de la naturaleza y leyes “de naturaleza”). Pero, mucho más allá del aspecto lexical, el carácter obvio de la distinción “moderna” entre los dos ámbitos —más o menos coincidente con la matematización y la cuantificación de la física— ha estado y está hoy bastante menos establecido que lo que aparece a esa especie de *standard* o media intelectual constituida por el sentido “común” históricamente vigente. Esto se puede ilustrar remontándose a puntos de referencia “clásicos” —pero justamente en cuanto no están culturalmente agotados— como podría ser la relación Kant-Hegel a dicho respecto (o la misma relación entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*) o como podría ser la tensión entre materialismo histórico y materialismo dialéctico; pero la diferenciación entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu” o “histórico-sociales” no cesa de mostrarse problemática, aun en sus manifestaciones más actuales. Las controversias y contraposiciones entre orientaciones valorativo-comprensivas y orientaciones avalorativo-descriptivas o explicativas retoman, en la vertiente de las ciencias histórico-sociales, la problematicidad de la diferenciación entre éstas y las ciencias de la naturaleza; así como, por otro lado, la “crisis de las ciencias europeas” y de la “ciencia rigurosa” —para parafrasear a Husserl— se muestra de ahora en más como permanente y aun vital para las mismas ciencias de la naturaleza: sus múltiples complicidades convencionalísticas y heurísticas conducen siempre al paso ulterior de las *metaciencias*, legitimando de ese modo desde el interior de la autoconciencia de las ciencias de la naturaleza —a pesar de su base estrechamente racionalística— el interrogante acerca del eventual carácter “ideológico” de la ciencia o acerca de la ciencia como expresión eventual de una “voluntad de poder” fundamentalmente valorativa y evaluativa (dejando de mencionar problemas más particulares, pero no menos significativos, como, por ejemplo, el de la relación entre el momento descriptivo y el momento normativo en la *historia de la ciencia*, disciplina-vínculo entre las dos vertientes diferenciadas).

Esas observaciones no parecen digresiones en relación al punto

que temáticamente está en cuestión: se trata de hecho de historiar la distinción neta que habíamos hecho entre leyes físicas y leyes prácticas (éticas, en el caso del que aquí se trata), y ello no para debilitar la enseguida después de haberla afirmado, sino para ver cómo se debe proceder *una vez planteada* esa distinción (se trata de una distinción que ha sido planteada *históricamente*).

a) En primer lugar, no será posible plantear *tout court* el problema de la existencia sobre el plano práctico del mismo modo que en el plano físico;

b) en segundo lugar, será necesario reflexionar, ya sea sobre las relaciones que, por el hecho mismo de su diferenciación, se crean en los ámbitos que han sido diferenciados, ya sea sobre la tensión que —desde dentro de los mismos— se produce entre el polo o el foco que acentúa la peculiaridad de los métodos y de los contenidos diferenciados y el que acentúa la reductibilidad y reductibilidad de los métodos y de los contenidos del ámbito propio a los del otro ámbito que se ha distinguido por la diferenciación.

Con las observaciones hechas acerca de la distinción histórica entre ley práctica (o prescriptiva) y ley física (o descriptiva) hemos obtenido, mientras tanto, un criterio negativo referente al problema de la existencia de la comunidad ética: ya que la posibilidad de inobservancia es razón de ser de las leyes prescriptivas, no se podrá derivar la afirmación de que la comunidad ética no existe a partir de la constatación eventual de la inobservancia de la ley ética.

Con todo, teniendo presente que la distinción histórica entre los dos tipos de ley es fruto de un proceso de diferenciación semántica, debemos avanzar más allá de ese criterio puramente negativo. Se trata de considerar cómo la existencia en el ámbito práctico es afirmada de un modo diverso de aquél según el cual es afirmada en el ámbito físico. En este caso ella es aprehendida empíricamente, a posteriori (aun representando la tentativa de deducir la existencia a partir del conocimiento —el argumento ontológico—, la tentativa suprema de la cultura occidental de definir y deducir la relación privilegiada que ella puso entre conocimiento y existencia); de modo que, a partir del hecho, o bien de la situación de hecho aprehendida como existente o real, se remonta a la ley, como expresión de la regularidad y de la regla de lo real y de lo existente. La precedencia de la realidad del hecho sobre la ley que expresa su regularidad no ha cambiado, ya sea que el conocimiento, en cuanto actividad reflexiva, se autotematice y pueda llegar a encontrar en sí, así como en la realidad, la regla y la regularidad del acaecer (Kant), ya sea que la misma vía de la reflexión llegue a dar a la regularidad un valor estadístico, del cual la regla sería una expresión simplificada, pero de todos modos útil (Hume).

Además, aun las orientaciones heurísticas y constructivísticas de las ciencias de la naturaleza actuales conservan dicha relación de presuposición referente a la situación empírica, porque ellas derivan to-

do su valor explicativo sólo de la verificación o de la no-falsificación. Pero esta última consideración, aunque significativa, supera la cuestión que estamos ahora discutiendo, en cuanto que de lo "moderno" se pasa a lo "contemporáneo". Limitémosnos ahora sólo a lo "moderno", considerado ejemplarmente en Hume y Kant; esta limitación corresponde de hecho a la primera observación metódica que hemos hecho valer precedentemente, cuando, hablando de la cultura como de un proceso de diferenciación semántica en el presentarse significativo de la realidad a la conciencia del hombre histórico, habíamos insistido en la necesidad de no transferir, después de hecha la diferenciación, el modo de uso de un término o, si se quiere, las características de un concepto, de uno al otro de los ámbitos diferenciados, como si la diferenciación no hubiese sido hecha. La segunda advertencia es sucesiva no sólo metódicamente, sino también en su referencia histórica, en cuanto a la necesidad de reflexionar sobre las relaciones entre los ámbitos semántico-conceptuales diferenciados y sobre la polarización interna a cada ámbito se refiere a una fase históricamente sucesiva, de la cual representan precisamente un ejemplo las orientaciones heurísticas y constructivísticas de la teoría de la ciencia y las reflexiones sobre la *meta-ciencia* de las cuales hemos hablado; pero, refiriéndonos más directamente al período "moderno" que aquí nos interesa, ese modo de hablar se puede referir a la sucesión del proceder dialéctico dinamizador con respecto al proceder analítico identificador.

Ahora bien, en la edad moderna que, matematizando la física, define la naturaleza inductiva y puramente relacional —no predicativa y mucho menos existencial— de sus leyes (éstas expresan la relación fija entre las variables que hay que verificar métricamente, es decir, la relación constante entre los hechos existentes, desde donde se remonta, precisamente, a las leyes), la prohibición de derivar principios prácticos de situaciones de facto es muy neta y consciente: el mismo Hume teoriza esa prohibición de un modo tal que luego tuvo mucha incidencia aun en las orientaciones actuales de la filosofía analítica, poniéndose de algún modo en el origen mismo del análisis "metaético". Pero la separación no es menos rigurosamente afirmada por Kant con la distinción —de la cual él se rinde cuenta progresivamente trabajando en su empresa crítica— entre razón pura y razón práctica.

Se trata ahora de ver si, a pesar de las apariencias, la distinción kantiana no tiene tanta fecundidad como la de Hume y no puede ser retomada tan significativamente como aquella —*mutatis mutandis*— por la reflexión contemporánea, de modo tal que hasta se avance un paso con respecto a las adquisiciones indiscutibles de la metaética, que se inspira en Hume. Pues bien, si con respecto a la ley ética se afirma que en ésta, a diferencia de las leyes físicas, se remonta de la ley al hecho, o bien que es la ley la que implica la existencia, y no viceversa, se dice una cosa que ciertamente necesita

ser precisada y circunstanciada, pero que presenta de todos modos profundas analogías con la postura kantiana: es superfluo recordar la definición kantiana de la ley moral como "hecho de la razón" (*Faktum der Vernunft*). Como es sabido, precisamente a base de esa definición que Kant da del imperativo categórico, la ética kantiana ha podido ser acusada de *naturalistic fallacy*, a partir de Moore; con ello se ha pensado desenmascarar una versión metafísica de aquel paso del hecho a la norma que Hume había mostrado intransitable. No tengo aquí la intención de discutir esa crítica (que recientemente ha sido retomada por Ilting). Bajo el punto de vista filológico ella está justificada en algunos aspectos (por ejemplo en cuanto considera la "deducción trascendental" del imperativo categórico en la *Fundación de la metafísica de las costumbres* en analogía con la deducción trascendental de la *Razón pura*); pero fundamentalmente y en una línea de principio, una tal crítica —según mi opinión— no es acertada.

En el caso de la ley ética no se puede hablar de falacia naturalística en el sentido de la metaética, es decir, en el sentido del paso del ser al deber ser, pues por ella más bien se pasa de la ley a la existencia. La determinación, que ahora se requiere, del modo y del sentido de ese paso de la ley al hecho representa también la determinación del contenido de tal ley; veremos así que se puede decir de la ley ética que ella no es separable de la comunidad, en cuanto ésta —la comunidad ética— es la situación, el hecho, implicado por la ley y al cual nos remontamos por medio de la reflexión trascendental sobre la ley. Se comprende que aquí nos encontramos en un punto mucho más avanzado con respecto a aquél en el cual, en base a la asunción de la diferenciación cultural históricamente dada entre leyes físicas y leyes prácticas, habíamos podido afirmar que la eventual inobservancia de la ley ética no comporta la inexistencia de la comunidad ética. A éste lo habíamos llamado un criterio negativo con respecto al problema de la existencia de la comunidad ética, y el mismo se sacaba del hecho de que en la ley práctica o prescriptiva la posibilidad del comportamiento no conforme a la norma es razón de ser de la misma ley práctica. Ahora, por el contrario, de ese criterio negativo se debe pasar al criterio positivo, mediante la reconstrucción de la implicación del hecho (la comunidad ética) por parte de la ley. Precisamente la diferenciación de la ley moral con respecto a la ley física, mostrando que el hecho empírico de la inobservancia de la ley moral es compatible con la existencia de la ley, remite a una relación distinta entre ley y existencia; de modo que el hecho inteligible o no empírico implicado en la ley (la comunidad ética) resulta condición de posibilidad también de la inobservancia de la ley. Y si aquí se preguntase por qué, habiéndose asumido la diferenciación, se continúa en ambos casos hablando de hecho (o de situación, o de existencia, o de realidad), dando la impresión de querer desafiar al principio de no contradicción, sería necesario responder ciertamente que la razón de ello hay que encontrarla en la relación por la cual el hecho inteligible

constituye la condición de posibilidad del hecho empírico. No se trata, por tanto, de parte nuestra, de la utilización de términos equívocos, cuya identidad exterior permanecería de modo puramente residual y dañoso, después de que fueran diferenciados los ámbitos conceptuales o los juegos de lenguaje en cuyo interior tales términos se usan una y otra vez; más bien se trata de una relación verdadera y propia de fundación de una condición *real* de posibilidad del hecho real-empírico (el comportamiento), que la presupone aunque la infrinja; se trata, por consiguiente, de una relación que de algún modo podríamos llamar dialéctica, la cual correlaciona entre sí y dinamiza los términos que han sido diferenciados analíticamente, o bien identificados en su diferencia.

Sea dicho entre paréntesis: la posibilidad de las ciencias sociales críticas —es decir, no puramente descriptivas, ni siquiera puramente comprensivas en el sentido, tampoco normativo sino más bien, en último análisis, irracionalístico y tendencialmente estetizante, que estaría implicado en una pretensión a la universalidad de la hermenéutica—, la posibilidad de las ciencias sociales críticas se mantiene o cae con la posibilidad de una reflexión filosófica capaz de identificar el hecho inteligible implicado por la ley ética.

Pero ¿por qué el hecho inteligible implicado por la ley ética es la comunidad ética, es decir, una situación intersubjetiva? Para rendir cuenta de ello la reflexión filosófica debe ejercitarse, antes que en sentido trascendental, en sentido histórico-semántico (parafraseando a Hamann: la “crítica” de la razón se debe ejercitar a través de una “metacrítica” lingüística previa).

Característica dominante de la edad cultural comúnmente llamada “moderna” —la “edad de la ciencia”— es la contraposición gnoseo-ontológica de “sujeto” y “objeto”, la cual se realiza de modo ejemplar en la ciencia física matematizada. La “objetividad” del conocimiento científico equivale a su “universalidad”, es decir, a su validez para todo sujeto empírico, el cual es fungible y sustituible en su empiricidad. La cultura moderna, mientras tanto, ha asegurado la universalidad, o bien la objetividad del saber, y por el hecho mismo de asegurar tal universalidad y objetividad, ha descuidado la intersubjetividad, o de algún modo ha pensado la intersubjetividad según el paradigma de las ciencias, es decir como pura intercambialidad y necesaria fungibilidad del sujeto empírico como sujeto cognoscente. El solipsismo, que la filosofía del conocimiento moderno ha reiterada e inútilmente intentado superar partiendo del análisis de la conciencia (como auto-conocimiento), es en realidad constitutivo de la filosofía del conocimiento y de la conciencia; y esto es así no porque, o mejor, no originariamente porque ella, como un rey Midas, reduzca necesariamente el otro a objeto apenas lo tematiza, sino porque en su estructura, en su modo de funcionar, en su lógica y, diría en su interés, no tiene necesidad del *otro* sujeto: el *otro*, a lo más, es un factor de perturbación que se trata de reducir *ad*

unum, sea un tal *unum* un sujeto hipostasiado y ontologizado, sea un tal *unum* una mera unidad funcional universal del saber científico: vale decir, para expresarlo en términos kantianos, la "síntesis trascendental de la apercepción", en la cual se dan juntamente la unidad trascendental de la conciencia del objeto y de la autoconciencia; pero lo mismo se puede expresar en términos de Wittgenstein: "el sujeto pensante, representante, no se da" (*Tractatus* 5.631), porque el sujeto marca el confín del mundo que puede ser descrito en el lenguaje de la ciencia ("el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un confín del mundo", (*Tractatus* 5.632). El estatuto solipsístico de la ciencia no sólo es posible, sino que, en cuanto se recurre a la "comunidad de investigadores"— la *community of investigators* de Peirce —es necesario, porque, a menos que esa comunidad sea pensada como un modo de configurarse y de operar de la comunidad ética— con todo lo que ello comporta para la relación entre ética y ciencia— ella no se distingue de un Viernes, destinado a hacer valer mejor y resaltar la unicidad del sujeto Robinson en la isla de la ciencia.

En realidad, después que los ámbitos semántico-culturales de la regularidad y las reglas cosmopoiéticas se diferenciaron en el físico-natural y el histórico-práctico, la intersubjetividad no es constitutiva del ámbito científico-natural sino del ético. Mientras que la ciencia, en cuanto estructurada sobre la relación gnoseo-ontológica sujeto-objeto, puede y debe ser pensada sin una pluralidad de sujetos, la ética en el sentido moderno no puede no ser pensada sino sobre la base de una intersubjetividad constitutiva. Digo la ética en el sentido moderno, es decir, la ética como comportamiento y doctrina del comportamiento que debe guardarse frente a los otros sujetos, no en razón de lo útil para el sujeto agente, sino de la responsabilidad que, frente al otro o a los otros sujetos, lo caracteriza precisamente como sujeto llamado a responder; la ética como deber y doctrina del deber incondicionado con respecto al otro; deber incondicionado porque, aun pensado como tenue, gratificante, simpatético y no formulable abstractamente, es de todos modos un deber que no incumbe a condición de una correspondencia simétrica del derecho para el sujeto agente, y por consiguiente como medio para el fin de esa correspondencia, sino que incumbe como deber de reconocimiento del otro sujeto, precisamente como *otro* y sin embargo como *sujeto*.

Pues aunque una simetría se *derivara* de la incumbencia universal e incondicionada del deber con respecto a cada sujeto singular, ella no sería el punto de partida, como por el contrario lo es en el fenómeno jurídico, que tiene una estructura "synallagmática" y por tanto instrumental. A pesar de las apariencias, un deber condicionado en el sentido del "synallagma" no instaura una relación intersubjetiva, puesto que el "comportamiento" ajeno es considerado en ese caso "comportamientísticamente" (*lucus a non lucendo!*), es decir en realidad como un "acontecimiento" con el cual interfiere mi comporta-

miento, modificándolo. En ese caso se hace posible traducir y reducir —como se querría en ciertas tentativas de aplicación de la lógica matemática— la ley prescriptiva a una proposición descriptiva del tipo “si...entonces” y “o...o”, con un cuantificador universal antepuesto.

Por consiguiente, queriendo esquematizar, se puede decir que:

a) La intersubjetividad falta en el derecho porque los otros son reducidos a objetos que, mediante el saber (es decir, mediante la previsión que permite una estrategia del actuar), vienen utilizados para fines considerados dignos del sujeto agente, único sujeto frente a todos los otros, única sede del valor, es decir, del fin y de la significatividad del actuar;

b) por otro lado, como se ha visto, la intersubjetividad falta también a la ciencia porque ella es una intersubjetividad puramente funcional, en el sentido de la fungibilidad del sujeto en función de la objetividad del saber.

Es evidente que el esquema puede complicarse para mejor rendir cuenta de la complejidad de lo real, que el mismo interpreta reduciendo; y de nuevo podremos entonces reconocer relaciones y vínculos del derecho con la moral (cuando, por ejemplo, el interés subjetivo que el agente jurídico persigue como digno es un interés ético), así como habíamos reconocido un vínculo del derecho y de la ciencia para la perspectiva comportamentística en la relación del sujeto agente con los otros, y así como habíamos dado a entender el vínculo que es posible instaurar entre ciencia y ética a través del tema de la “comunidad de investigadores”. Con todo es necesario repetir que rendir cuenta de las diferenciaciones culturales significa, en primer lugar, precisamente para poder llegar a una dialectización adecuada de los ámbitos distintos, individualizar los elementos que identifican, o bien diferencian cada ámbito. En ese sentido se debe individualizar en la intersubjetividad la condición necesaria y suficiente para que se pueda hablar de ética en el sentido moderno. La ley ética no es otra cosa que el deber de reconocer al otro como *alter ego*, es decir, el deber *tout court*, en el sentido incondicionado del término.

La dimensión comunitaria y universal, jamás “privada” —es decir, jamás reservada a un solo *alter ego* o a un grupo de otros *ego*— está conectada al deber porque sólo así la relación intersubjetiva no se transforma en una relación simétrica y “synallagmática” que, condicionando el deber, reintroduce en la sede del sujeto agente, del *ego*, el valor, el fin, el interés. La imposibilidad real-empírica de la totalización de los otros *ego* garantiza la apertura constante e impide el movimiento de retorno simétrico y “synallagmático”; y tal imposibilidad de totalización se entiende no sólo en el sentido distributivo de la relación del sujeto con cada uno de los otros *ego*, sino también en el sentido comparativo que pone frente (real y/o virtualmente) al sujeto agente otros *ego* contemporáneamente, imponiendo al comportamiento que podríamos llamar “recognoscente”, elecciones y alternativas entre relaciones intersubjetivas potencialmente infinitas (en

esto, ni más ni menos que en el caso de la prosecución del interés personal, que impone elecciones y alternativas entre las relaciones objetivas potencialmente infinitas).

El reconocimiento de los otros como *ego* implica, por consiguiente, una apertura infinita y sin retorno al sujeto reconociente, de modo tal que en el reconocimiento del *alter* (y de *alii*) como *ego*, este sujeto reconociente se pone, mejor se dispone y permanece infinitamente dispuesto como *me*, en acusativo, en una respuesta y en una puesta a disposición total (“heme aquí”, “*me voilà*”, para retomar una expresión de Levinas), que no se reencierra en el movimiento “synallagmático” y simétrico por el cual también el *me* podría ser declinado en nominativo.

Esta inflexión lingüística del discurso que estamos desarrollando no responde a razones retóricas y emotivas, sino a razones argumentativas y críticas, señalando así el tránsito al momento conclusivo, vale decir, a la consideración de la *publicidad* de la ley que regula y da existencia a la comunidad ética. Poner a la luz tal publicidad significa individualizar no sólo el momento conclusivo para la reflexión trascendental que recoge la implicación de la existencia (de la comunidad) de parte de la ley ética, sino también el momento conclusivo para la reflexión histórica puesta a definir el pasaje de lo “moderno” a lo “contemporáneo”.

El carácter privado de la moral es típico de la cultura “moderna”; éste, en efecto, califica tanto la orientación empirista cuanto la racionalista-crítica, apareciendo como una llamativa consecuencia de la diferenciación entre el ámbito físico-natural y el humano-histórico (y del predominio que el primero ha ejercitado de hecho, tomando a su cargo la referencia existencial). Hablar de un carácter privado de la moral puede aparecer, y quizás es, una contradicción en los términos, pero precisamente esa paradoja se ha realizado en la cultura moderna (con las consecuentes absorción y superación teórica y práctica de la moral en la política).

Cuando, como en la perspectiva empirista, el *moral sense* no es medible, es decir, no es formulable en una ley, poco importa que su contenido sea universal y filantrópico; el mismo está condenado necesariamente a permanecer confinado en lo privado del que siente, aun cuando se lo teorice como una suerte de constante antropológica, como en el caso de Hume (son significativos los desarrollos analíticos y metaéticos de su postura); para no hablar del contexto histórico más amplio en el cual tales teorías se insertan: “vicios privados, públicas virtudes”. Este es un lema histórico que revela todo su significado cuando es pensado también en la formulación recíproca que el mismo implica, y que diría: “virtudes privadas, públicos vicios”.

Pero si esa paradoja aparece con una cierta evidencia en cuanto concierne a la postura empirista, ella podría parecer extraña a la postura crítico-racionalista —digamos kantiana— en la medida en que ella mantiene el deber moral como formulable en una ley universal, aun

más, mantiene que el deber es dictado por una ley universal que es un "hecho de la razón" y que mueve suficientemente a la acción. Con todo esa ley no es una ley pública y permanece escrita en el corazón del sujeto humano: de *todo* sujeto humano, que precisamente la presencia de la ley constituye y define como tal, pero justamente de nuevo todas las veces en *cada* sujeto. La ley ética es idéntica en cada uno, manda asumir una máxima elevable a legislación *universal*, o bien considerar la *humanidad* como fin, y sin embargo es absolutamente privada, reiterada en cada sujeto racional. El "reino de los fines" kantiano no es una "comunidad ética" donde las relaciones están reguladas por la ley moral como ley pública: el mismo es el resultado —ciertamente armonioso y perfecto, vale decir, cumplido— de la observancia por cada sujeto, de la ley que lo constituye íntimamente: una *omnitud distributiva*. El mismo Kant distingue la *omnitud distributiva* de la *omnitud colectiva*, y esto justamente cuando en edad tardía (en la *Religión dentro de los límites de la sola razón*) llega a teorizar la comunidad ética, donde, diferentemente que en los escritos precedentes, la ley moral es pensada como ley pública, como "un estandarte", para usar su expresión, en torno al cual se reúnen los hombres de buena voluntad. Esa teoría tardía, que confía a Dios la fundación y el cumplimiento de la comunidad ética (por lo cual ella es pensada como iglesia), documenta sin duda que la aspiración de la ética kantiana era la aspiración a la comunidad; pero documenta también con la misma evidencia que en su formulación más sistemática y coherente (para entendernos: aquella del período crítico) tal aspiración no había podido ser satisfecha.

En realidad, en el pensamiento moderno la publicidad de la ley ética permanece, en la mejor de las hipótesis, un *wishful thinking*; pues habitualmente constituiría una alternativa a la universalidad de la misma.

El mismo término "público" está tomado del lenguaje jurídico y por consiguiente parece remitir a una dimensión positiva, histórica, determinada y por ello no universal, como sería de desear en una ética universal; antes bien, donde se lo toma en su acepción fuerte y restringida, "público" parece remitir a aquel derecho público que, haciendo referencia al "Estado" o a otros sujetos colectivos (o, como se dice, "personas jurídicas") privilegiados en la relación eventual con el sujeto singular (o como se dice, la "persona", en cuanto fornida de "personalidad jurídica"), parece suprimir y superar la dimensión individual, personal, que constituye al sujeto singular como destinatario irreplicable del llamado del deber y su responsable insustituible.

Pero esa metáfora jurídica no ha de sorprender, porque ya hemos tenido ocasión de comprender cómo la permanencia terminológica en los ámbitos culturales diferenciados, además de revelar la indiferenciación precedente sirve para expresar y solicitar la dialectización sucesiva entre los mismos. Más bien será necesario observar que justamente el pensamiento dialéctico ha mostrado cómo la aspiración y la exigencia insatisfecha de la ética moderna, diferenciada de las otras

reglas y de la regularidad cosmopoiética, ha sido propiamente la de la publicidad: la verificación o la superación de la ética en el derecho público o, si se quiere, en la política, propuesta hoy por el pensamiento dialéctico contra la permanente tradición privatista (llamémosla, para entendernos, liberal) asume justamente el sujeto colectivo como medio para la realización de aquella universalidad que la ética no sabría y no podría realizar en cuanto encerrada en lo privado. En efecto una universalidad sin publicidad y sin comunicación, o es una universalidad abstracta que se remite a la subjetividad anónima, funcional y fungible de la ciencia (también ésta es universal, pero en cuanto objetiva, es decir, en cuanto le corresponde el objeto), o es una universalidad falsa y presunta que absolutiza —ojalá en buena conciencia, que empero es falsa conciencia— el sujeto concreto, histórico, y su privacidad irrepitable. Al decir esto vienen a la mente las figuras y las críticas hegelianas de la *Fenomenología*. En efecto, en la *Fenomenología* hegeliana el sujeto está pensado en su historicidad concreta como “persona” gracias al “reconocimiento” recíproco. Sin embargo, como se sabe, ese reconocimiento pasa —en Hegel— por una lucha mortal entre los sujetos que se enfrentan: la conexión entre esta lucha y el éxito del pensamiento que sacrifica el sujeto singular e histórico —la persona, justamente reconocida como tal— al sujeto colectivo, no tiene ni siquiera necesidad de ser subrayada.

El hecho de preguntarse si se puede o se debe buscar una mediación entre a) la universalidad abstracta, que postula el principio del reconocimiento del otro por parte del sujeto, pero en realidad permanece cerrada en lo privado, y b) el real reconocimiento intersubjetivo, que sin embargo sacrifica la persona en favor de la subjetividad colectiva, no es una demanda moralística o edificante; es ciertamente una demanda moral que, como se ha visto, está implícita en el mismo desarrollo histórico de la cultura moderna. El proceso de diferenciación que caracteriza a esta última está movido por la exigencia de llegar a aquella intersubjetividad que es constitutiva del ámbito moral y que sin embargo no ha sido todavía pensada de modo adecuado. De modo que la legitimidad y la necesidad teórica de la intersubjetividad aparecen mucho más en virtud de una determinación negativa que en virtud de una determinación positiva que todavía hay que obtener. Vale decir, ellas aparecen mucho más en virtud de la crisis, es decir, de la emergencia del polo dialécticamente humanizante de las ciencias físico-naturales, con la conciencia decisionística y la sospecha ideológica que surge de su mismo interior, y aparecen todavía mucho más en virtud de la irreductibilidad —no obstante la presencia del polo comportamentístico y cuantificante —de las ciencias histórico-sociales, a la estructura sujeto-objeto, que en virtud de una determinación adecuada de la estructura sujeto-sujeto.

A esa determinación —que debe mantener la *universalidad* de la ética moderna como reconocimiento distributivo de cada sujeto como fin, pero debe mantener también la *publicidad* que hizo valer la

sucesiva dialectización como principio de la concreción histórica de cada sujeto y de su reconocimiento como persona—, se la consigue mediante una radicalización de la instancia crítico-trascendental, antidogmática, propia del pensamiento moderno. La radicalización contemporánea de esa instancia lleva y ha llevado, evidentemente, a una transformación lingüística del modo crítico-trascendental de aproximación filosófica (el término “contemporáneo”, como ya se ha señalado, está aquí entendido en un sentido tipológico. Cabe decir que no olvidamos, sino que tenemos presentes a un Hamann o un Herder que trabajan en una “metacrítica del purismo de la razón” mediante una crítica del lenguaje; y no olvidamos, sino que tenemos presentes las indicaciones y los indicios de transformación lingüística en el pensamiento dialéctico hegeliano. Pero precisamente este tener presente la propia historia ayuda a la autocomprensión cultural, por lo cual “contemporáneo” asume también un valor cronológico).

Es cierto que en la cultura contemporánea la reflexión lingüística ha llegado a un grado cuantitativo y cualitativo que le permite valer como *forma reflexiva* unificante de los diversos ámbitos culturales contemporáneos, así como la reflexión sobre el “ser” en la metafísica clásica y, después, la reflexión sobre la “subjetividad” en el pensamiento moderno. Con todo, como la forma reflexiva unificante representada por la subjetividad no ha podido simplemente sustituirse a la precedente forma ontológica, disolviéndola, sino que, después de una puesta aparte temporaria, necesaria para la autotematización, tuvo que integrarla nuevamente en el pensamiento dialéctico, así la reflexión lingüística no puede simplemente sustituir y pretender disolver la subjetividad (y la ontología), sino que debe integrarla nuevamente, después de haberla alejado momentáneamente para así tematizarse.

No es éste el lugar para indagar analíticamente las vicisitudes por las cuales la reflexión sobre el lenguaje, después de una fase de consideración exclusiva de los momentos sintácticos y semánticos, ha debido, con la pragmática lingüística, reintegrar progresivamente a sí el sujeto hablante, o bien el agente de los actos lingüísticos. Podemos sin embargo decir que precisamente esta reintegración, al mismo tiempo que legitima la forma lingüística en la cual, en la cultura “contemporánea”, se ejercita la reflexión como función unificante, permite radicalizar cuanto en el pensamiento crítico “moderno” había expresado tal función unificante: a saber la “síntesis trascendental de la apercepción” como la unidad trascendental de la conciencia del objeto y de la autoconciencia. Ahora se trata de pensar esa síntesis como “síntesis trascendental de la comunicación”—para retomar el término de Apel— en la cual el sujeto hablante está puesto junto a los otros sujetos como *partners* virtuales de su discurso.

El carácter trascendental de esta forma contemporánea de la reflexión consiste en el hecho de que ella es el apriori de todo pensar y actuar significativos, la pretensión de validez y de consenso obtenible

mediante la argumentación es el presupuesto ya desde siempre en obra y la condición de posibilidad del pensar y del actuar significativos, precisamente *en cuanto significativos*. A par que la "síntesis de la aperccepción" kantiana, la "síntesis de la comunicación" está pensada como el "punto supremo" de la reflexión (crítica) contemporánea, porque ya está desde siempre en obra no sólo en el saber científico (y en su misma forma crítico-reflexiva, representada clásicamente por la *Crítica de la razón pura*), sino, también en el actuar en cuanto éste se plantea como significativo, vale decir, en cuanto sea actuar y no reaccionar. Donde, como se comprende, no es relevante el problema de Spinoza y de los maestros de la sospecha, si la autocomprensión es adecuada, es decir, si la acción no está inconscientemente condicionada; aquello que aquí es relevante es de hecho la *auto-comprensión* subjetiva, en cuanto se da juntamente con la intersubjetividad.

"Reconoce a los otros sujetos como *partners* de la comunicación": de ese modo podría rezar la ley ética en una formulación contemporánea. Por el hecho mismo de pensar la intersubjetividad como comunicación —como ley pública, podríamos decir— los sujetos de la misma son pensados siempre como determinados históricamente e irrepetibles; por consiguiente cada uno es absolutamente insustituible (es persona) y ninguno es omitido como *partner* de la comunicación por el mandato infinito de la ley.

Esa comunidad ética es el hecho inteligible, el "hecho de la razón", comportado por la ley ética. No es un hecho empírico porque la totalidad de las personas que él implica lo excluye del modo más evidente. El hecho empírico de la comunicación, por el contrario, presupone este hecho inteligible como su fundamento y su condición de posibilidad: aun el actuar inmoral (así como el engaño, de kantiana memoria, o la argumentación capciosa, en suma: el actuar estratégicamente) es posible sólo gracias a ese hecho inteligible. Por otro lado el hecho inteligible no es la ley moral ni, por una suerte de versión metafísica de la falacia naturalística, del hecho inteligible se deduce la ley, sino que de ésta se deduce el hecho de la comunidad ética: el carácter prescriptivo y no descriptivo de la ley consiste en esto, que toda persona (no se dan sujetos abstractos) pueda contravenirla, mas siendo esto posible sólo gracias a la presencia de la comunidad ética ya siempre presupuesta e implicada por la ley.

Solamente una reflexión histórico-trascendental sobre el proceso de diferenciación semántica en que consiste la cultura es capaz, por lo tanto —según mi opinión—, de resolver el problema de la relación hecho-ley moral, agudamente advertido, por otro lado, por la pragmática lingüística actual de enfoque filosófico.

Puede darse que la cultura de la cual he hablado, o desde la cual he hablado, sea la cultura "occidental"; no se ve, con todo, cómo podría ser de otro modo. Pero en el hablar y en la cultura está implícita la argumentación como pretensión de validez universal. Esa pretensión

no expresa sin embargo un derecho, sino un *deber*: el deber de reconocer al *otro* y por ello de disponerse y exponerse, en la argumentación, al reconocimiento de parte suya.

EL COLEGIO DE MEXICO

199 82/S283a



3 905 0136749 v

Se terminó de imprimir en Impreco Gráfica
Viel 1448 - Buenos Aires
en el mes de diciembre de 1984