

# LA MEDIACION HISTORICA DE LOS VALORES

## Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericanas

por J. C. SCANNONE, S. J. (San Miguel)

La experiencia histórico-cultural fundante de América Latina es la de un "mestizaje cultural"<sup>1</sup> de mundos distintos de valores (amerindio, ibérico), que a través de encuentros y conflictos se fueron mediando históricamente en la conformación de un nuevo *éthos* cultural. Pero debido a esas y a ulteriores contradicciones el núcleo ético de valores así resultante no logró mediar en estructuras e instituciones sociales, políticas y económicas que le correspondan y respondan a la exigencia de justicia, valor que, por otra parte, es central para el sentido de la vida de dicho *éthos* cultural. Sin embargo esa exigencia de justicia fue inspirando una línea histórica de intentos y realizaciones que hoy parecen preanunciar un nuevo paso cualitativo en la mediación histórica de valores.

Por ello esperamos que una reflexión filosófica hecha desde la experiencia histórica latinoamericana puede dar aportes universales para la comprensión y la práctica de la mediación histórica de los valores en orden a lograr sociedades más justas, más humanas y mejor inspiradas por el sentido cristiano de la vida.

Nuestra reflexión irá siguiendo los pasos siguientes: 1) en primer lugar, a modo de introducción, explicaremos qué entendemos por "*éthos* cultural", categoría que usaremos en nuestro análisis. 2) Luego haremos la crítica ontológica de diversos proyectos históricos de mediación de valores, proyectos que han tenido y tienen aún vigencia entre nosotros: es más fácil criticar las mediaciones inauténticas que detectar y proponer las líneas estructurantes de la auténtica mediación histórica. 3) Por último, inspirados en esa crítica, explicitaremos el desde dónde la habremos hecho. Para ello nos moveremos en el círculo hermenéutico que se da entre la interpretación de experiencias históricas lati-

<sup>1</sup> Expresión usada por el Documento de Puebla (IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano) n. 409 (cf. n. 307). Ver también mi artículo: "Mestizaje cultural" y "bautismo cultural". Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", *Stromata* 33 (1977), pp. 73-91.

noamericanas que parecen mostrar las líneas estructurantes de una mediación auténtica del valor, por un lado, y, por otro, una determinada precomprensión ontológica de dicha mediación, es decir, nos moveremos en el círculo que se da entre interpretación histórica y comprensión ontológica.

De ese modo esperamos poder proponer a la discusión nuestra contribución ontológica al problema de la mediación histórica de los valores.

## I — LA CATEGORIA DE “ÉTHOS CULTURAL”

En nuestro análisis filosófico emplearemos abundantemente esa categoría. Por “*éthos* cultural” entiendo el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia. Prefiero esa categorización porque no sólo tiene en cuenta las estructuraciones (económica, social, política, cultural) de la convivencia, sino también el *núcleo ético-sapiential*<sup>2</sup> de principios vividos y valores que la orientan (sea que el núcleo se medie más o menos plenamente en estructuras, sea que éstas más bien tiendan a desfigurarlo y aun oprimirlo). Ello implica tener en especial consideración la *respuesta ética libre* (aunque estructuralmente condicionada) que la comunidad en cuanto tal va dando en su historia al imperativo ético absoluto del Bien que la interpela por mediación de los valores y de las realidades y acontecimientos históricos. Como se ve, nuestra comprensión supone que la mediación histórica de valores es ante todo ética (ético-cultural, ético-histórica), pues el *éthos* cultural se configura como opción cultural fundamental, aunque esté históricamente mediada, previamente condicionada y vaya logrando estructuraciones de la vida y convivencia que más o menos le correspondan.

Por consiguiente se trata de no tener en cuenta sólo la “semántica” histórico-cultural (el trasfondo de sentido, valores, símbolos, memoria y experiencia históricas y obras culturales de una determinada cultura) puesta en juego por las decisiones históricas de la comunidad, ni sólo la “sintaxis” cultural y social

<sup>2</sup> Sobre el núcleo ético-mítico de las culturas cf. Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Histoire et Vérité* 3. éd. (Paris: Editions du Seuil, 1964), pp. 286-300. Juan Pablo II habla del *éthos* de un pueblo y de su cultura en la alocución a los obispos de Lombardía, *L'Osservatore Romano* (ed. española), n. 684 (14-II-1982), pp. 110-112.

según la cual se articula en estructuras e instituciones, sino también la “pragmática” misma ético-histórica (ético-cultural, ético-religiosa) que las pone en juego y las pone en obra con libertad ética en el drama de la historia<sup>3</sup>.

Resumiendo: la comunidad pone en juego en una pragmática ético-histórica el trasfondo semántico de sentido que le es dado por su modo de habitar la tierra, su memoria histórica y su tradición cultural. Y de esa “puesta en juego” ética en medio de los encuentros y los conflictos históricos que la interpelan y la condicionan, resulta la configuración, organización y estructuración (en una especie de “sintaxis”) de la vida y convivencia en forma más o menos justa o injusta. El interjuego histórico de esas dimensiones (semántica, pragmática y sintáctica) configura el *éthos* cultural, aunque a la pragmática le corresponde el rol de mediación *histórica* en cuanto tal.

Pero las opciones ético-comunitarias no son unívocas ni homogéneas en los distintos sectores sociales, a pesar de que haya opciones fundamentales que puedan atribuirse a la comunidad en cuanto tal y analógicamente a sus distintos componentes sociales (aunque no a cada uno de sus miembros). Por ello la historia de la mediación de valores será en gran parte la de proyectos antagónicos: no sólo la del antagonismo con el proyecto de *otra* comunidad, sino en el seno de la misma. De la resultante de las opciones comunes y de las antagónicas de la misma comunidad irá dándose la conformación de su *éthos* cultural con un grado mayor o menor de integración social.

## II — CRITICA ONTOLOGICA DE PROYECTOS HISTORICO-CULTURALES

“América Latina” significa no sólo una región geográfica sino una unidad histórico-cultural originada por el encuentro de la Amerindia y las culturas ibéricas. Pero una tal afirmación no es unívoca, sino que ella abraza un conflicto de interpretaciones acerca del ser y del deber-ser de esa realidad cultural. Tal conflicto hermenéutico y los conflictos que le subyacen no destruyen esa unidad fundamental sino que la presuponen.

En nuestra historia se dieron y se dan distintos proyectos

<sup>3</sup> Las categorías semiéticas: “semántica”, “pragmática” y “sintáctica” las empleo en sentido histórico-cultural inspirándome en Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (S. Antonio de Padua, Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1978), p. 12 y *passim*. De ahí tomo también el concepto de “puesta en juego”.

de mediación histórica de valores, que comprenden y practican en forma distinta y aun contradictoria la mediación histórica y cuáles son los valores que hay que mediar. Se trata ante todo de líneas históricas distintas que a través del tiempo guardan cierta continuidad fundamental en sus respectivos proyectos, los cuales tienen formas diversas en cada etapa histórica (conquista y colonización; emancipación política; lucha de proyectos en orden a la organización nacional; triunfo del proyecto liberal; sucesivas crisis y cuestionamientos del mismo; importación y surgimiento de nuevas alternativas históricas).

Creemos poder distinguir en nuestra historia las líneas siguientes: 1) el proyecto colonialista; 2) el modernizante; 3) el subversivo; 4) el dialéctico; 5) el de la resistencia; 6) el populista; 7) el liberador<sup>4</sup>. A los seis primeros —que entre sí pueden asociarse en tres pares— añadimos una séptima línea histórica: la que muestra los rasgos estructurantes de la auténtica mediación histórica. El ordenamiento de los siete proyectos responde sobre todo al papel que en cada uno de ellos juega o deja de jugar la *negación* en la mediación histórica de los valores. El análisis del séptimo lo abordaremos en la tercera parte del presente trabajo.

### 1. Los proyectos colonialistas

Tal era el proyecto que de hecho traían muchos de los conquistadores y colonizadores (encomenderos, bandeirantes, etc.), aún a pesar de las intenciones de Isabel de Castilla, de las mismas leyes de Indias y de la fuerte crítica profética (en palabra y en acciones) de muchos misioneros al estilo de fray Bartolomé de las Casas. Más aún, el cambio de los Habsburgos a los Borbones en España acentuará esa línea colonialista, porque los “Reinos de Indias” pasarán a ser colonias.

El mismo tipo de proyecto continuó luego en el de las *élites* criollas que ocuparon el lugar de los conquistadores y lucharon por imponer sus ideas importadas de Francia e Inglaterra (en dependencia cultural de la primera y económica de la segunda), y, luego, de los Estados Unidos: la autodenominada “civilización”

<sup>4</sup> Me inspiro en el cap. 6 de mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), titulado “Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador”, pp. 133-186, y en un trabajo todavía inédito de Pedro Trigo (Caracas) presentado en el II Encuentro de Profesores de Filosofía S. I. de América Latina (Cochabamba, 1-6 de agosto 1982). Se puede consultar también: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), Segunda Parte.

contra la “barbarie”. Esa línea se fortifica en las últimas décadas del siglo XIX con el triunfo del proyecto neocolonial liberal-capitalista, justificado ideológicamente en ese entonces por el positivismo: “orden y progreso”. La vigencia de ese proyecto continúa todavía, aunque cambiando de formas. Muchas veces se “moderniza”, evolucionando hacia el siguiente.

Para los proyectos colonialistas y neocolonialistas, Europa primero, los USA (y eventualmente la URSS) después, representan la “sustancia” o esencia universal, fija e inmutable, de los valores que hay que mediar. América Latina es sólo el accidente que les dará adjetividad de ubicación espacial. Ella es como la materia informe y caótica (la “barbarie”) que hay que informar por el soplo del espíritu que viene de fuera, aunque cada vez esa localización foránea sea distinta. Lo anterior no existe todavía humanamente, de modo que puede ser eliminado (se tratará de la conquista del “desierto”), o ha de ser sometido para que preste un servicio instrumental al “espíritu” que será así el piloto conductor del cuerpo social.

La mediación pragmática está dada entonces —según las apariencias— por el mero trabajo de trasplante o “aplicación”, a lo más, de adaptación, de un universal (abstracto y unívoco) a la particularidad de nuestra América. Las *élites* desarraigadas de nuestro suelo y culturalmente “trasplantadas” al modelo extraño de valor pretenden ser ese nuevo caso particular.

La negación parece reducirse entonces a la mera limitación del universal por el particular; sin embargo esa apariencia encubre la negación real que pretende hacer “tabula rasa” de lo anterior, sometiéndolo conscientemente al olvido y de hecho marginando y oprimiendo sus valores, instituciones, comunidades y personas.

Por tanto la “sintaxis” con la que opera ese proceso de mediación de valores es la de una especie de silogismo, que ideológicamente aparenta ser innocuo —como trasplante de cultura a la incultura—, pero que realmente desconoce la alteridad y novedad históricas de lo que se pretende materia vacua e informe. Por ello la estructuración real (sintaxis) que resulta de ese proceso de mediación es la dominación de unos pocos sobre los muchos, así como la consiguiente alienación de esos pocos en la abstracción de un universal ideológico, sin raíces en este ni en el otro suelo.

### 2. Los proyectos “modernizantes”

Ya la contraposición neocolonialista entre la civilización (nortatlántica) y la barbarie (amerindia, ibérica, iberoamericana) y

la posterior consolidación de la neodependencia estructural se habían hecho bajo el signo ideológico del progreso. Sin embargo no se trataba entonces tanto de desarrollar a América Latina cuanto de importar para ella pautas culturales y productos manufacturados (a la vez que ella exportaba materias primas).

Más tarde, al entrar en crisis ese proyecto, las líneas modernizantes ya existentes se hacen fuertes en la época de la sustitución de importaciones (a partir de la década del 30) y, sobre todo, en la así llamada “modernización dependiente”, explícitamente orientada al desarrollo y la industrialización. En ese proyecto la mediación histórica de valores se concibe como paso del subdesarrollo al desarrollo (de ahí el nombre de “desarrollista”) y de la sociedad agraria a la industrial: los valores que deben mediar son los de la sociedad capitalista moderna noratlántica. Quizás su formulación más nítida la dio la propuesta de una “Alianza para el progreso”. Luego esa modernización fue intentada por *élites* militares y tecnocráticas, pero ya no en un ámbito democrático de libertades formales, sino según la ideología de la seguridad nacional, de modo que muchas veces se llegó a confundir con los rasgos más sombríos del proyecto anterior.

Para el segundo proyecto el contenido de los valores (la semántica que hay que mediar históricamente) sigue siendo puramente importada desde “modelos” proporcionados por sociedades “ya” desarrolladas. Desde ahí se plantean tanto el concepto de *subdesarrollo* como el camino a seguir por las que “todavía” no alcanzaron ese “ideal”. América Latina ya no es puramente comprendida como materia informe estática, sino como dinamizada por una carencia o privación cuyo “télós” sin embargo no está en ella sino en el modelo que se le propone (o se le impone).

La pragmática histórica correspondiente a esa semántica es por ende concebida como mero desarrollo o crecimiento cuantitativo y lineal —aunque ascendente—, sin rupturas dialécticas ni irrupciones dialógicas. De ahí que la negación —propia de toda mediación histórica— se reduzca en este proyecto aparentemente a la simple negación técnico-instrumental que transforma (solamente en ese nivel no propiamente histórico) una pretendida pura naturaleza o materia privada de forma. A lo más el momento negativo explícito se extiende a la corrección reformista de disfunciones. Este proyecto no propone todavía un verdadero paso por la negatividad histórica (aunque de hecho, pero solapadamente, impone la negatividad de una nueva forma de imperialismo y dependencia tanto externa como interna).

Esa estructuración (la neodependencia) es la sintaxis que verdaderamente está articulando ese proyecto de nuevo *éthos* cul-

tural (de modernización neocapitalista) para América Latina. En cambio su sintaxis explícita, es decir, ideológica (porque encubridora), se articula como progreso indefinido hacia una idea normativa pretendidamente universal, la cual aparentemente no necesita pasar por la negación histórica, sino que se disfraza de crecimiento “natural”, evolutivo y orgánico. Es otra forma de intentar reducir la historia a la naturaleza, la política y la cultura a la economía, oprimiendo de hecho a los pueblos de América Latina en su condición de sujetos históricos.

Lamentablemente la modernización y la industrialización —verdaderos valores de la modernidad—, así como la ciencia y la tecnología que para ellas se necesitan, nos llegaron de hecho, en el real proceso histórico, como resultado de la expansión imperialista de las grandes potencias, sustentada por ideologías contrapuestas entre sí, pero justificadoras todas ellas de vertientes distintas del mismo *éthos* cultural: el de la modernidad, centrado en la voluntad de lucro y poderío. Una tal “modernización” no sólo es opresora de América Latina, sino que degrada los mismos valores modernos.

### 3. Los proyectos subversivos

Contra los proyectos coloniales o neocoloniales en sus distintas formas de neodependencia se han ido dando en nuestra historia distintos proyectos de oposición (muchas veces armada), desde insurrecciones indígenas durante la Colonia, pasando por levantamientos contra las formas neocoloniales, hasta llegar a la guerrilla y el terrorismo que asolaron a América Latina durante las últimas décadas y provocaron una represión y dependencia aún mayores.

No toda oposición activa al colonialismo pertenece a este tercer proyecto: incluimos en él *solamente* aquellas que contra la afirmación alienante propugnada por los dos anteriores responden con una negación estructuralmente abstracta. Ejemplos de ella la dan —con notables diferencias no desdeñables— insurrecciones desesperadas, el matrerismo como protecta social en el siglo pasado, la subversión foquista y terrorista, etc.

Igualmente que los dos proyectos anteriores, éste no se enraíza en la identidad cultural o semántica propia (nacional y latinoamericana), pues la supone alienada por la dominación. Pero, a diferencia de aquéllos, rechaza la semántica del opresor como puro anti-valor. De ese modo carece propiamente de semánticas: es un proyecto abstracto.

No pocas veces este proyecto está promovido por nuevas *élites* (de izquierda) tan iluministas como las de (derecha de)

los proyectos anteriores, las que —como las últimas— no reconocen al propio pueblo como sujeto de historia y de cultura, sino que pretenden ser ellos los sujetos e imponerle su “posición” ideológica. Para los primeros proyectos América Latina era pura materia informe o a lo más “barbarie”; para el tercero ella está culturalmente alienada (como cara negativa de la opresión) y, por tanto, desprovista de auténtica semántica.

Por lo mismo la pragmática histórica de este tercer proyecto no es una verdadera mediación, sino sólo una mera negación (abstracta) de la negación (la opresión). Se trata de una negación abstracta por dos razones: primeramente porque no se enraíza estructuralmente en la afirmación de valores propios previos a la afirmación impositiva de parte del opresor; y, en segundo lugar, porque no desemboca en una nueva afirmación determinada por una negación dialéctica o dialógica. Pues ésta última, aunque niegue la opresión, con todo conserva y eleva, es decir, asume transformando, los valores del opresor: los usa tanto para combatir la opresión como para hacer crecer desde dentro la propia identidad cultural.

En el tercer tipo de proyectos no se da, entonces, una pragmática de verdadera *sub*-versión de la raíz ético-estructural de la opresión (la voluntad de lucro y poderío materializada en estructuras opresivas), sino sólo la *inversión* de la misma por medio de una mera re-acción a ella, que se mueve según el mismo *ethos* violento contra el cual reacciona. Permanece por ende en su mismo plano, provocando a su vez una reacción a la reacción, es decir, una espiral de violencia. Por ello este proyecto es constitutivamente insuficiente, aún más, contraproducente.

La sintaxis que articula realmente la estructura de estos proyectos es —según ya lo insinuamos— el círculo del eterno retorno de la violencia, que, de hecho lleva a una nueva estructura social opresiva —frecuentemente con un “plus” de represión—, tanto durante la lucha misma (en un bando y en el otro) como en una eventual victoria (de uno o del otro). Un tal término (provisorio) respondería así al camino y al “alma” de ese movimiento en espiral.

Tal sintaxis real se enmascara ideológicamente en la figura de una utopía o de una voluntad ética de justicia (y, en el bando contrario, de una voluntad ética de orden o de “seguridad nacional”); pero, como la negación es abstracta, no se trata de una verdadera utopía, sino de un utopismo<sup>5</sup>, ni de verdadero volun-

<sup>5</sup> En el artículo “Utopie”, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* 6. Bd. (München: Kösel Verlag, 1974), pp. 1471-1577, distingue Ulrich Hommes la utopía abstracta de la utopía mediada.

tad ética, sino de un voluntarismo y de un eticismo iluminista e ideológico.

El utopismo mencionado es tan abstracto como el progresismo del proyecto anterior, pues ambos se mueven en el dinamismo del falso infinito, ni dialéctico ni dialógico. El anterior se mueve en la linearidad recta del pretendido progreso hacia la idea normativa que, por razón de su sintaxis misma: la dependencia, es un ideal al que estructuralmente no se puede llegar. El otro, en cambio, se mueve en la linearidad circular de la espiral de la opresión, la violencia y la represión, estructuralmente incapaz de alcanzar la utopía. Con todo, el utopismo —en cuanto dice utopía, pero mal entendida— implica negación, mas no un verdadero paso por la negatividad, es decir, una verdadera mediación histórica.

#### 4. Los proyectos dialécticos

Una tal mediación histórica la intentan los proyectos que hemos denominado dialécticos. Con este nombre no designamos esta vez una línea que se continúa en distintas épocas de nuestra historia, sino a proyectos inspirados en la dialéctica marxista de lucha de clases, la cual pretende ser científica y no se deja llevar por un voluntarismo utópico. Histórica y lógicamente presupone la crítica a los proyectos anteriores.

Mientras que en los dos primeros la negatividad quedaba más bien encubierta y en el tercero permanecía abstracta, aquí se trata de una negación concreta y determinada, como negación dialéctica de la negación (de la opresión de clase, la dominación imperialista, la dependencia estructural, la consiguiente alienación del oprimido). Sin embargo la dialéctica de la negación vuelve a preterir los dos momentos propiamente afirmativos que también eran preteridos por los tres proyectos anteriores<sup>6</sup>. No es auténticamente histórica porque descuida la mediación *ético*-histórica de la libertad, la cual se enraíza en una primera afirmación y se orienta a una segunda afirmación o afirmación nueva.

Ninguno de los tres proyectos anteriores partían estructuralmente de la afirmación de la propia identidad y los valores de América Latina: para ellos ésta era mera materia informe,

<sup>6</sup> Ver una crítica estructural a la dialéctica de la negación de la negación en: Emilio Brito, “La teología de los ‘ejercicios’ ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión”, *Stromata* 35 (1979), 167-194. Entre otras críticas mías a la dialéctica marxista cf. *Teología de la liberación*, pp. 142-146, y “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), en especial pp. 251 ss.

privación dinámica de forma o alienación. Pues bien, tampoco este cuarto proyecto reconoce esa primera afirmación. Para él, porque América Latina es económicamente dependiente y su pueblo está estructuralmente oprimido, no puede ser sujeto de una auténtica autoafirmación cultural que resista a la opresión y preserve fundamentalmente el núcleo ético-sapiencial de su cultura, sino que está alienada<sup>7</sup>. Pues según la concepción marxista los valores éticos y culturales dependen en última instancia de la instancia económica.

Algunas formas del marxismo acentúan la relativa autonomía del orden supraestructural. Sin embargo la estructura de la dialéctica que emplean los lleva a desconocer o minusvalorar el valor *afirmativo* —ético-histórico, ético e histórico— de la resistencia ético-cultural, de modo que su eventual reconocimiento no llega a hacerles replantear de raíz la dialéctica de negación de negación y el materialismo histórico como clave de interpretación de la historia y de la praxis histórica.

La comprensión y práctica de la mediación como negación de negación deja también preterido el segundo momento afirmativo: el de la auténtica trascendencia ético-histórica (que resulta de una pragmática radicalmente dialógica). Llamamos ético a este segundo momento afirmativo porque es resultado gratuito del encuentro (ético) de libertades y permanece abierto a la trascendencia de ulteriores interpelaciones éticas (porque abierto a la interpelación absoluta del Bien), aunque cada vez se medie históricamente. Y lo llamamos histórico no sólo por el hecho de esa mediación concreta sino porque implica verdadera novedad imprevisible.

Los tres proyectos anteriores reducían esa trascendencia a una caricatura: a una idea unívoca y estática, un ideal normativo, una utopía abstracta, como si la mediación histórica de los valores fuera fruto de su mera “aplicación” particular, de un desarrollo imitativo dependiente de un modelo, o fruto de una violencia total que por sí misma fuera a hacer surgir (míticamente) la trascendencia, es decir, la nueva situación histórica de liberación y mayor justicia.

Pero tampoco el cuarto tipo de proyectos logra llegar a una verdadera trascendencia que supere el círculo de la opresión y libere la primera autoafirmación transformándola por el encuentro ético-histórico con la alteridad (liberando a la vez también a ésta y asumiendo sus valores). La negación de la negación implica ya un paso por la negatividad determinada (no abstracta),

<sup>7</sup> Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1968), pp. 116-123.

pero se trata de una determinación puramente negativa que reduce a meros momentos de la totalidad del proceso tanto a la primera autoafirmación cuanto a la afirmación eminente, fruto del mismo. Por el contrario, la novedad histórica (la segunda afirmación) no resulta de la mera negación de la negación, sino que es fruto sobreabundante y gratuito del encuentro ético-histórico de libertades y de *éthos*, aunque ese encuentro incluya también una negación de negación (es decir, de la opresión, la dominación y la injusticia) sin reducirse a ella.

La dialéctica de la identidad de la identidad y la no identidad —aunque puesta con los pies en la tierra de la materia social y de las fuerzas y relaciones de producción—, por ser una dialéctica de la totalidad y no de la alteridad, en último término nivela y depotencia la negatividad auténtica. Esta es —como luego diremos— *alterativa*, es decir, es la negación que resulta de la alteridad y la trascendencia *éticas*<sup>8</sup>.

La dialéctica de corte hegeliano y marxista reduce la primera autoafirmación y la reconciliación final (tanto en el orden de la historia global como en el de cada paso dialéctico histórico: de éste hablamos ahora) a meros momentos negativos: respectivamente, a alienación y a negación de la misma. Por ello queda estructuralmente encerrada en la opresión: puede liberar al oprimido del opresor, pero no libera a ninguno de ellos de la opresión del todo social, sea que se trate del estado hegeliano o de la sociedad comunista. Lo que ontológicamente es totalidad dialéctica (negación de negación que no deja ser en su consistencia histórica ni a la primera afirmación ni a la eminente) se hace históricamente totalitarismo político. Este no es consecuencia de una desviación —por ejemplo, stalinista—, sino de la *estructura* misma del modo de comprender y practicar la mediación.

De ahí que la sintaxis social que resulta de la pragmática de lucha de clases es totalitaria y opresora, porque su estructura o “sintaxis” ontológica es la del universal concreto que reduce tanto la particularidad (de la autoafirmación del singular) como la universalidad (del universal situado, que vive *en* y no *de* las diferencias) a meros momentos negativos del proceso<sup>9</sup>. Ello es:

<sup>8</sup> Tomamos de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1961) la concepción de alteridad y trascendencia éticas y la trasladamos a la comprensión metafísica de la negatividad. Cf. nuestro artículo “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura iatinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), p. 162.

<sup>9</sup> Sobre la diferencia entre universal abstracto, concreto y situado cf. mi artículo “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aporte filosófico a la problemática”, *Stromata* 34 (1978), p. 31.

así, aunque ideológicamente se presente esa sintaxis como *ciencia* del proceso histórico dialéctico que lleva a la reconciliación final en la sociedad sin clases —sustitutivo inalcanzable de la afirmación eminente—.

### 5. Los proyectos de resistencia

Al hablar del tercer proyecto distinguimos los casos de resistencia (aun armada), al agresor, de la mera negación abstracta. Pues la resistencia de los araucanos a la colonización —para dar un ejemplo—, aunque estructuralmente ineficaz, en cuanto no era capaz de comprender el fenómeno de la conquista y mucho menos, de asumir los elementos técnicos, organizativos y conceptuales de los conquistadores<sup>10</sup>, lo que les hubiera permitido rechazarla o al menos controlarla en un proyecto viable, con todo se basaba en una autoafirmación de su pueblo y sus valores.

Una autoafirmación semejante, aunque ineficaz en el plano estructural, preservó sin embargo la identidad cultural del pueblo mestizo y criollo —identidad que era fruto del mestizaje cultural—, cuando, después de haber dado generosamente su sangre en las guerras de la emancipación, se vio defraudado por las *élites* (criollas) de poder, culturalmente alienadas, y se vio oprimido por la organización neocolonialista de la nación, que ellas promovieron. El pueblo resistió —y sigue resistiendo a nuevas formas de dependencia— no sólo con su astucia, su aparente pasividad, su humor, sino también aferrándose a su cultura, tradición, religiosidad y arte populares. El “Martín Fierro” ilustra esa resistencia, tanto en cuanto ese poema nacional argentino es protesta social como en cuanto es símbolo nacional y es canto “que tendrán en su memoria para siempre mis paisanos”<sup>11</sup>.

Resistencia no es lo mismo que alienación. Pero, si es *mera* resistencia que no comprende el proyecto agresor ni asume sus valores transformándolos, será ineficaz, aunque implique la autoafirmación que toda auténtica mediación histórica de valores ha de suponer.

Más que de un proyecto explícito se trata de una actitud vivida, la cual —según muchos analistas—<sup>12</sup> caracteriza al pue-

<sup>10</sup> Estos elementos son señalados por P. Trigo (cf. la ponencia citada en la nota 4) para diferenciar la resistencia, de un proyecto liberador.

<sup>11</sup> Cf. José Hernández, *Martín Fierro*, Ed. crítica de C. A. Leumann (Buenos Aires: A. Estrada Ed., 1958), vv. 4881-2. Cf. mi artículo: “Poesía popular y teología. El aporte del ‘Martín Fierro’ para una teología de la liberación”, *Concilium* n. 115 (mayo 1976), pp. 264-275.

<sup>12</sup> Cf. Carlos Cullen, “El *éthos* barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial”, *Racionalidad*

blo latinoamericano. No se trata de un conservadorismo tradicionalista ni de una especie de indolencia que no aceptan el cambio porque es cambio, sino de la afirmación ética de la propia identidad cultural y de la propia dignidad humana como pueblo: resiste a un cambio que le alienaría el espíritu, después de oprimirlo en su corporalidad (económica y jurídico-institucional). Otros componentes de esa misma actitud son la memoria histórica, la astuta paciencia que sabe preservarse de la destrucción ante un agresor demasiado fuerte, la esperanza contra toda esperanza: sabe, está y espera.

En la afirmación de los propios valores está la fuerza de este “proyecto”; pero en el modo de hacerlo está muchas veces su debilidad. Pues, en cuanto es *mera* resistencia, ni pone pragmáticamente en juego los valores que constituyen su semántica —no logrando entonces la emergencia de valores nuevos— ni los encarna en una adecuada sintaxis social. A veces, cuando no es viable otra actitud, será necesario al menos resistir culturalmente, como fuerte arma contra la alienación espiritual. Con todo, mientras la pragmática histórica no pueda o no quiera ser sino sólo resistencia, será en último término ineficaz. El pueblo podrá seguir *estando*, pero sin llegar a *ser* plenamente sujeto histórico.

De ahí que sea tan importante una mediación histórica que, enraizándose en la primera afirmación, la transforme en una afirmación nueva. Para ello es necesaria una negación que no sea abstracta. La resistencia es concreta y determinada en su momento afirmativo, pero sigue abstracta en su negación, ya que en cuanto *simple* resistencia— no es capaz de asumir lo válido del agresor, para vencerlo con sus mismas armas transformadas.

A este proyecto le falta precisamente la mediación histórica que medie entre su semántica cultural y la *nueva* situación. Por ello carece de sintaxis propia y debe sufrir la imposición de la sintaxis estructural del proyecto opresor, al cual resiste, preservando pero no mediando históricamente su núcleo ético-sapiencial. Este se media, sí, en el plano simbólico —que también es histórico—, pero no en los niveles político-institucionales y económicos.

La resistencia afirma la tierra (base de toda economía) y la convivencia ética (base de toda institucionalización), pero no las estructura en economía, derecho y política nuevas, asumiendo

*técnica y cultura latinoamericana. Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Santiago de Chile 23-29-VII 1981. Ponencias y Comunicaciones* (Münster i. W.: Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, 1981). También Rodolfo Kusch usaba esa categoría en sus análisis; cf. por ejemplo: *América Profunda* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1962), p. 99.



la racionalidad científica y la eficiencia técnica moderna con las cuales se le agrade. De ahí que tampoco libera a estas últimas, mediándolas a su vez con los valores de arraigo a la tierra y humanismo ético de la propia idiosincrasia. Queda en el “mero estar, no más”, sin estar-siendo<sup>13</sup> en la densidad material de la historia.

## 6. Los proyectos populistas

El populista es un intento ineficaz de mediación histórica de valores: intento de mediar históricamente los valores propios asimilando a la vez lo válido de los proyectos agresores. Parte desde la semántica cultural propia (latinoamericana y nacional) con el fin de estructurar una sintaxis social nueva, distinta tanto de la liberal-capitalista como de la marxista.

La palabra “populista” está históricamente muy cargada, pues desde la izquierda y desde la derecha se tilda así frecuentemente a todo proyecto que quiera eludir la aparente alternativa de hierro entre capitalismo liberal y colectivismo marxista. En cambio aquí no llamamos “populista” a toda “tercera” (o “quinta”) posición<sup>14</sup>, y mucho menos a un proyecto popular, sino a aquellos que partiendo de la propia autoafirmación cultural y no quedándose en la mera resistencia, ensayan una mediación histórica, pero no la logran porque dicha mediación no penetra en la arriba mencionada densidad material de la historia. Según nuestra apreciación es un populismo lo que prevaleció finalmente en la revolución mexicana, lo promovido por numerosos líderes como Velasco Ibarra, etc. En cambio —a nuestro juicio— movimientos históricos como el peronismo no son constitutivamente populistas, a pesar de sus deficiencias y ambigüedades. Luego diremos por qué.

Los cuatro proyectos primeramente presentados son, con distintos matices, vertientes distintas del *éthos* de la modernidad

<sup>13</sup> Las categorías “mero estar” y “estar siendo” son de R. Kusch: ellas suponen la contraposición lingüística y metafísica entre “ser” y “estar” (las dos maneras de traducir en castellano el verbo *esse*). Sobre la primera cf. *América Profunda*, pp. 96 ss.; sobre la segunda cf. “El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”, *II Congreso Nacional de Filosofía - Actas II* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1973), pp. 575-579. Ver también: C. Cullen, “Ser y estar. Dos horizontes para definir la cultura”, *Stromata* 34 (1976), pp. 43-52, y sus otros trabajos arriba citados; así como: J. C. Scannone, “Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana”, *Stromata* 36 (1980), pp. 25-47 (con bibliografía).

<sup>14</sup> Con “quinta posición” aludo a una que no sólo eluda la alternativa mencionada en el texto, sino también el neocapitalismo y el neosocialismo.

europea y noratlántica, cuyo núcleo ético y ontológico está impregnado por la voluntad de lucro y poderío. Pero tanto las formas liberal-capitalistas de los dos primeros proyectos como las colectivistas propias del cuarto, mostraron en los países de origen su eficacia en los niveles económico, científico-tecnológico y político-institucional, aunque no en el nivel propiamente ético-histórico y por ende tampoco en lo humano integral. Juzgamos que ello es debido a que la pragmática de ambos tipos de proyectos, aunque desprovistas de auténtica trascendencia ética —suplantada por las respectivas ideologías—, con todo, por el hecho de centrarse en la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza y no primariamente hombre-hombre y hombre-Dios), no descuida la mediación material de la tierra (los momentos económico y técnico; la racionalidad científico-tecnológica; el trabajo; los intereses de clase). Al contrario, en ambos casos cae en el economismo, privilegiando la dimensión económica, haciendo primar el momento objetivo del trabajo sobre el subjetivo, orientando la ciencia a la tecnología y ésta a la acumulación de capital (privado o colectivo), y empleando —en forma encubierta o manifiesta— la mediación pragmática de la lucha de intereses y de clases. El hecho de incluir, aún más, de sobredimensionar una pragmática movida por la voluntad de poder y de tener, permitió a esos proyectos eficacia histórica en esos niveles, aunque a costa de ser estructuralmente injustos.

El fracaso del tercer proyecto y la ineficacia del quinto radican justamente en que ambos oponen negación a negación o afirmación a afirmación, sin mediación histórica (política y económica). Por ello sus pragmáticas implican dos formas distintas de negación abstracta. La incapacidad de sintaxis propia, es decir, de estructuración económica y jurídico-institucional consistente, está dada por la falta de mediación real. Pues bien, estimamos que ésta es también la razón estructural de la ineficacia histórica de los proyectos populistas.

Estos —no pocos de ellos surgidos en América Latina durante la época de la sustitución de importaciones— no pudieron consolidarse. Hubo muchos factores que lo impidieron: el imperialismo, los intereses del capitalismo dependiente, la circunstancia internacional adversa (que anteriormente había sido propicia), fallas morales y errores tácticos de los líderes, etc. Pero pensamos que se dieron también características constitutivas que los hicieron estructuralmente ineficaces, a pesar de sus elementos positivos.

Un elemento altamente positivo fue que la pragmática mediadora se arraigara en la afirmación de valores del propio pue-



blo, historia y cultura (como en el quinto proyecto) y que además se abriera explícitamente tanto a la asimilación de los valores modernos como a la trascendencia ética (la justicia social, la reconciliación entre clases sociales, la religión popular, etc.). Pero entre ambas afirmaciones, aunque se dio una mediación —a diferencia de una mera resistencia—, sin embargo fue una mediación sólo ético-política no cabalmente eficaz por no encarnarse suficientemente en la densidad material de la tierra con una transformación radical de la sintaxis estructural injusta.

De ese modo la mediación ético-política y ético-cultural permaneció aún abstracta (aunque no tan abstracta como en el proyecto anterior), porque, aunque con contenido ético y simbólico-cultural, no tuvo suficiente contenido de materia social. Las instancias económica, técnica e institucional, si olvidan la ética y la cultural, se hacen injustas y alinantes; pero estas últimas, sin conveniente mediación estructural, permanecen históricamente ineficaces. Aún peor, así la proclamación de los valores éticos y culturales se hace ideológica.

El populismo asume —es cierto— los valores de los proyectos adversarios, reconociéndolos como tales, pero lo hace solamente en el plano ideal (los ideales de libertad personal y de justicia social, propugnados por los dos principales proyectos históricos modernos), sin asimilar de éstos ni la racionalidad científica y administrativa ni la eficacia técnica, económica y estratégico-política. Así es como una mera mediación ética —no realmente ético-histórica— fracasa tanto en la transformación creativa de los propios valores como en la asunción transformativa de los valores de los proyectos imperiales modernos.

### III — LINEAS ESTRUCTURANTES DEL PROYECTO AUTENTICO DE MEDIACION DE VALORES

#### 1. Experiencias históricas de proyectos liberadores en América Latina

A través de toda la historia de América Latina se han ido dando proyectos liberadores que, aunque no se impusieron por razones históricas, con todo parecen no adolecer de una deficiencia estructural constitutiva. La línea histórica que ellos muestran se hace más nítida a la luz de la crítica ontológica que ya hemos hecho, a la vez que ésta se ilumina a partir de la experiencia histórica<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Sobre una línea histórica de ese tipo en la historia argentina trato

Ya en tiempo de la Colonia hubo proyectos —sobre todo de obispos y misioneros, o de grupos indígenas influidos por ellos— que, asumiendo como irreversible el encuentro ya producido entre los pueblos ibéricos y los amerindios, quisieron cambiar su estructura y su sentido, de modo que se hiciera cada vez menos dominación conflictiva y cada vez más síntesis vital, a través del reconocimiento de la autoafirmación de los pueblos aborígenes y de un auténtico “mestizaje cultural” con cuerpo estructural. De ahí que su crítica profética y su propuesta de soluciones viables no fue meramente ético-ideal, sino que llegaba a los niveles ético-institucionales y ético-económicos: lucha contra la encomienda y el servicio personal, las Nuevas Leyes de Indias, las propuestas y aun realizaciones de “repúblicas de indios”, pueblos-hospitales, reducciones autónomas, etc. En esa línea debería también situarse la insurrección de Tupac-Amaru, en cuanto no era mera oposición ni mera resistencia.

Más tarde la emancipación —valor moderno—, aunque en muchos casos promovida primeramente por las élites criollas ilustradas, fue asumida prontamente por el pueblo mestizo y criollo, que por ella derramó su sangre. El movimiento artiguista fue un caso típico de proyecto liberador de raigambre popular, basado en la afirmación cultural de lo propio, preocupado por la reforma de la tenencia de la tierra, propulsor activo de la “confederación de los pueblos libres” en el nivel de la Patria Grande, etc. También otros próceres como San Martín, Bolívar, Hidalgo, Güemes, etc. encarnan esa línea histórica, aunque con notables diferencias y matices distintos. Luego de que al pueblo se le arrebatara la victoria, hay caudillos federales que no se quedan en la mera oposición o resistencia, y que trascienden el regionalismo y el populismo, mostrando en su acción líneas estructurantes de un proyecto liberador, aun en niveles supranacionales. Bastante más tarde otro prócer concretizará esa línea, uniendo la valoración del pueblo y de la cultura mestiza, la propuesta de asimilación no alienante de los valores modernos y la unificación de América Latina como respuesta al neocolonialismo: José Martí.

Esa línea histórica se continúa en movimientos populares y anti-imperialistas de este siglo (en aspectos importantes de la revolución mexicana, de los así llamados “populismos” de Yrigoyen, el primer Haya de la Torre, Vargas, etc., en el peronismo),

en: “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *Stromata* 32 (1976), pp. 253-287 (con bibliografía). Acerca del significado de “pueblo” ver *ibidem* pp. 256 ss.

con rasgos auténticos y a veces con otros liberal-reformistas o populistas. Se trata de la continuidad de quienes reconocen en el pueblo que padece injusticia y lucha por la justicia el sujeto de la mediación histórica de valores, aunque con relativa frecuencia descuiden calibrar suficientemente las contradicciones.

La línea histórica así esbozada supo aunar la resistencia ética y la creación de símbolos (algunos de vigencia continental) con la capacidad de nuevas síntesis históricas: no sólo el mestizaje cultural de base (a pesar de las contradicciones propias de la conquista y fruto de ella), sino también la asimilación "a la criolla" de valores modernos, como fueron la emancipación, la constitución escrita, la instrucción pública, el voto universal, el sindicalismo, la socialización, etc., asumidos por los movimientos populares en su reivindicación de la justicia. Aunque muchas veces se trató de realizaciones ambiguas, parciales o provisionales, ellas fueron marcando una historia (con victorias y derrotas), cuyos hitos principales tienen una fuerte carga de memoria y simbolismo. Ellos orientan al pueblo hacia un proyecto de justicia y a oponerse (con la desconfianza, la resistencia y la lucha activa: sindical, política, etc.) a los proyectos del antipueblo.

Además de esas realizaciones macrosociales parciales hay que agregar que los pueblos latinoamericanos fueron creando en su seno *espacios de convivencia solidaria* tanto en lo microsocio (familia, barrio, fiesta comunitaria, deporte, sindicato, otras organizaciones libres del pueblo) como en lo eclesial (comunidad parroquial barrial, comunidades eclesiales de base...), en los que ya se viven la libertad, la solidaridad, la unidad en la justicia, la comunión y participación, un nuevo tipo de autoridad, como "modelos" de nuevas relaciones sociales y de nuevas síntesis vitales e institucionales aun para los niveles macrohistóricos.

Por último, hoy se vive en América Latina —pienso ahora especialmente en el ámbito de la Iglesia— un proceso de real conversión: conversión ética y religiosa a los pobres, cuyas expresiones más amplias han sido Medellín y Puebla. Fueron revalorizadas la religiosidad del pueblo, su sabiduría, su cultura, sus aspiraciones, sus luchas y su historia. Movimientos como los de la pastoral popular y las comunidades eclesiales de base abrieron un nuevo dinamismo de comunión y participación que promete también frutos en otros niveles de la cultura, como son el político, el económico y el científico, con tal que se den las convenientes mediaciones.

Tales experiencias del pasado y del presente dan que pensar a la filosofía, no sólo para hacer desde allí una crítica ontológica a proyectos históricos opresores o no viables, sino plantear la pre-

gunta por la estructura ontológica de la auténtica mediación histórica de valores.

## 2. Esbozo de líneas ontológicas estructurantes de la auténtica mediación histórica

A partir de las críticas estructural-ontológicas hechas a los seis proyectos anteriores y de la experiencia histórica sugerida en el último acápite trataremos de esbozar algunas líneas ontológicas estructurantes de una mediación histórica de valores que no sea constitutivamente opresora, alienante o ineficaz. No se trata de proponer un proyecto histórico concreto, sino de iluminar los que ya están dados o puedan darse en el seno de los pueblos, a la luz de lo reflexionado filosóficamente a partir de la historia. Así la práctica teórica filosófica podrá aportarles una contribución específica. Con ello no pretende suplantar otras prácticas teóricas y mucho menos las prácticas política, económica, pedagógica, pastoral. Ni siquiera es nuestra intención esbozar *todas* las líneas ontológicas de un proyecto de suyo auténtico, sino sólo algunas: las que se deducen de la crítica elaborada más arriba a mediaciones que se mostraron estructuralmente inauténticas.

Según lo ya dicho, condición imprescindible para una tal mediación es su arraigo en la primera afirmación, es decir, en la semántica histórico-cultural propia. Pero para que haya historia ella no basta; sino que es necesaria una pragmática ético-política: la puesta en juego de esos valores y símbolos por la libertad de la comunidad en su encuentro (dialógico y dialéctico) con otras comunidades históricas y sus *éthos*. De ese modo se entra en el riesgo de la historia para ir concretando una estructuración (una sintaxis) que a los valores así emergentes los encarne en materia social, es decir, en estructuras e instituciones que corporicen la nueva síntesis vital.

La mediación que a eso llega es *de suyo* dialógica (diálogo entre pueblos y culturas). La negación que ella implica no es abstracta sino determinada. Lo está dialógicamente (no ante todo dialécticamente) tanto por la primera afirmación puesta en juego en el encuentro como por la trascendencia ética hacia la alteridad determinada de otra comunidad histórica y también por el mismo encuentro ético-histórico con ella. De ahí que podamos hablar de una negación *alterativa* (uno *no* es el otro: es distinto, lo trasciende éticamente; y el encuentro trasciende a ambas autoafirmaciones, *no* es su suma: al contrario, es condición de posibilidad de una plena autoafirmación).

Pero cuando el encuentro histórico es también conflicto, la negación alterativa o ética implica necesariamente una negación

de negación, es decir, la de la agresión y la opresión. La dialógica implica entonces dialéctica, pero sin reducirse a ésta. De ahí que el punto de partida de la pragmática no sea una simple autoafirmación sino una resistencia, la cual implica una negación: un *no* a la dominación y dependencia.

De ahí también que la nueva síntesis vital emergente sea síntesis pero conflictiva: ella no se reduce al conflicto ni es mero resultado del mismo, pero éste anida en su seno tensionándola y amenazando desgarrarla si ella no prosigue en la elaboración dolorosa de una cada vez mayor unidad en la justicia. Se trata de una segunda afirmación que, pasando por la negación purificante, preserva y transforma la afirmación primera en la eminencia de una novedad histórica que surge del encuentro dialógico y dialéctico.

En América Latina se dio al comienzo la ambigüedad de una conquista que fue también mestizaje racial y cultural<sup>16</sup>. Más el hecho de una síntesis nueva más fuerte que el conflicto no debe ocultar ideológicamente ni las fuertes contradicciones aún no superadas que de él resultaron ni las resultantes de colonialismos nuevos que no pretendieron ni lograron condensarse en un mestizaje cultural concomitante.

La nueva emergencia de valores, fruto de la mediación arriba descrita, la hemos llamado "síntesis vital"<sup>17</sup> y (en el caso del encuentro fundacional de América Latina) "mestizaje cultural". Sin embargo la metáfora biológica no debe opacar la real historicidad. Pues, por un lado, no se trata de un mero *desarrollo* orgánico ni de una simple *simbiosis* de valores, sino de un encuentro *ético-histórico* (que —según dijimos— implica tanto diálogo como dialéctica); y, por otro lado, no se trata meramente de la vida *orgánica* ni sólo de la cultura en su nivel *simbólico* —aunque las incluya—, sino de una vida plenamente *humana* y de la convivencia *ético-política*, que necesariamente incluyen las dimensiones económica y jurídico-institucional.

La pragmática que conduce a la nueva síntesis histórica, aunque eminentemente positiva, no obvia con todo la oposición

<sup>16</sup> Se dio el entrecruce de las dialécticas "amo-esclavo" y "varón-mujer" pues el conquistador se mestizó con la india. Sobre esas dialécticas cf. las obras de Gaston Fessard, sobre todo: "Esquisse du mystère de la société et de l'histoire", *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948), pp. 5-54 y 161-225.

<sup>17</sup> El Documento de Puebla n. 448 habla de la capacidad de síntesis vital propia de la sabiduría popular católica latinoamericana. Cf. sobre el tema: Jorge Seibold, "El nuevo desafío a la ciencia y a la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital", *Stromata* 38 (1982), pp. 97-115.

al agresor, sino que reconociéndolo como tal y conociendo sus valores, a la vez lo reconoce en su eticidad (no reductible a su carácter de agresor u opresor) e intenta asumir sus valores. *desestructurándolos* de su sintáctica según el *éthos* de dominación, para darles un nuevo sentido y función en una nueva sintaxis que los reestructure tanto en el nivel ético-simbólico de los valores y los símbolos de la cultura cuanto en su corporización infraestructural. He ahí una diferencia básica de esa pragmática con la mera resistencia y con la mediación populista.

La mediación auténticamente liberadora no sólo implica la "encarnación" del llamado ético del Bien en la materia (económica, social, psicológica), de modo que la mediación sea también infraestructuralmente eficaz; sino también la "información" de esa eficacia por la fuerza ética —real aunque no física— que posibilita (interpela, libera y mueve) la libertad para la mediación histórica y además la orienta éticamente a la justicia para el otro y para sí y, por ende, a la reconciliación.

La fuerza social material que surge de la voluntad de poder y de tener y de la lucha de poderes, de intereses y de clases (estructuralmente constitutiva de los proyectos liberal-capitalista y marxista) puede ser así asumida en su potencia histórica, con tal que sea éticamente (humanamente) transformada. Una relación ética (interpersonal o intercomunitaria) permanece abstracta o, en el plano social, se hace meramente simbólica (como en los proyectos populistas) si no penetra en la materialidad social y psicológico-social, es decir, respectivamente, en el plano de las estructuras y en el de los intereses; pero éstos dos se hacen fuente de opresión e injusticia si sólo se mueven en su propio plano sin ser permeados, trascendidos y reorientados por la fuerza ética que emana del llamado, la interpelación y el cuestionamiento del Bien históricamente mediado y correspondido libremente por comunidades y personas.

De ahí que aun la voluntad de tener y de poder y la lucha social de poderes, intereses y clases pueden proporcionar energía histórica a la mediación ético-histórica de valores, si ellas pierden su carácter absolutizante e idolátrico y su natural ambigüedad, para dar cuerpo en cambio al servicio de la justicia, de la construcción de una historia más humana y de la paz. Claro está que entonces no se tratará ni de la dialéctica marxista de lucha de clases ni del "homo homini lupus" de la "libre" concurrencia liberal, sino de una pragmática dialógica que incluye y transforma la dialéctica<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Juzgamos que es posible hacer con el pensamiento de Marx algo semejante a lo hecho por Ricoeur con el de Freud en *De l'interprétation*.

De ese modo cada nueva mediación histórica de valores como nueva síntesis histórico-cultural jalona un “ya sí” real e histórico que se abre siempre a un ulterior “todavía no”, gracias al resto escatológico propio de la eticidad y de la historia plenamente humana.

### A MODO DE CONCLUSION

Hemos intentado dar un aporte universal al problema filosófico de la mediación histórica de valores, pero un aporte universal-situado. Pues nuestra reflexión se situó en América Latina, moviéndose en el círculo hermenéutico que se da entre ontología e historia.

Nuestra reflexión se centró en la cuestión de la *mediación* auténtica de valores, que en nuestra opinión es la ético-histórica. Para comprenderla nos servimos de la categoría de “*éthos* cultural”, y de la distinción en el mismo de los momentos que denominamos: semántico, pragmático y sintáctico.

Tanto la experiencia de proyectos históricos opresores o ineficaces de mediación de valores como la de otra línea histórica en América Latina cuyos rasgos estructurantes señalan un camino de mayor humanización, nos sirvieron para repensar la interrelación dialógica y dialéctica entre los momentos de afirmación y de negación propios de la estructura ontológica de la pragmática mediadora auténtica.

Así llegamos a la conclusión de que tal pragmática es una mediación ético-histórica (ética e histórica, históricamente ética y éticamente histórica), cuyo paso por la negación (una negación alterativa que incluye, transforma y trasciende la mera negación de negación) se arraiga en una primera autoafirmación resistente y se orienta a una afirmación eminente<sup>19</sup>. Esta tras-

*Essai sur Freud* (Paris: Ed. du Seuil, 1965). De ese modo sería posible transformar el sentido y la estructuración de la “hylética” social marxiana aprovechando su “energética” (ya no psicológica sino histórica). Para ello no bastaría la dialéctica ricoeuriana entre arqueología y teleología, sino que, desde lo que Ricoeur llama “escatología”, se deberían reestructurar tanto la comprensión de arqueología y teleología como la dialéctica que media entre ambas.

<sup>19</sup> Aludimos a la analogía como principio y protoestructura (“Ur-Struktur” según Erich Przywara, *Analogia entis* [Einsiedeln: Johannis Verlag, 1962]). Cf. mi trabajo: “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, *Stromata*, 38 (1982), pp. 317-327. Claro está que, aplicada

ciende los momentos anteriores en una nueva síntesis inédita que implica tanto una nueva semántica como una nueva sintaxis estructurante del mundo de valores y de su encarnación en materialidad social. Cada “síntesis vital” así lograda es un nuevo paso cualitativo en la vida histórica del *éthos* cultural.

la analogía a la historia, dado el hecho de la injusticia, incluye y transforma la dialéctica.