

Sinnott, E. (1998), "Acerca de la noción de *phoné* en *Poética xx*", *Stromata*, LIV (1-2), 169-185.

Specht, E. (1964), "Über die primäre Bedeutug der Wörter bei Aristoteles", *Kantstudien*, LV, 245-271.

Wagner (1981). "Über das aristotelische *pollakhôs légetai tò ón*", *Kantstudien*, LIII, 75-91.

Filosofía de la acción histórica¹

por Jean Ladrière (Louvain-la-Neuve, Bélgica)

La reunión que hemos mantenido hoy ha sido impresionante por la significación que ella tiene. En primerísimo lugar, sin duda, en razón de la presencia del Padre Scannone entre nosotros, por lo que él representa de por sí, y también, me parece -y creo que ustedes serán del mismo parecer-, porque es el portavoz, primero, de los hermanos jesuitas con los que realiza el trabajo filosófico del que nos ha hablado, pero también del pueblo cuya experiencia el Padre Scannone intenta comprender: el pueblo de América Latina, que ha estado presente constantemente en su discurso.

Usted ha mencionado, Padre Scannone, la reflexión de Enrique Dussel, quien propone que la filosofía esté representada no sólo por la lechuga sino también por el ave matinal. Al escucharlo, pensaba que usted y sus hermanos son ejemplo de eso. También me preguntaba -y es así como podría terminar la reunión- por el "efecto de rebote", si puedo llamarlo así, de lo que usted nos ha dicho, de lo que hace, sobre la manera en que trabajamos aquí, puesto que estamos en un Instituto de Filosofía (es ése el contexto en que se realiza esta reunión): cuál es, entonces, la incidencia, la implicación, el efecto de rebote de lo que usted nos ha dicho en relación con el trabajo que nosotros hacemos.

Son dos los puntos problemáticos, sugeridos por su exposición, que yo veo, y acerca de los cuales tenemos que reflexionar. El primero es el de la situación de la filosofía en relación con la cultura; el

¹ Sin cambiar el estilo oral, publicamos la traducción de la *Conclusión del Coloquio sobre "Philosophie et pluralité des cultures. Un point de vue latino-américain"*, presidido por Jean Ladrière, celebrado el 25 de noviembre de 1996 en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (lengua francesa), con una conferencia del P. Juan Carlos Scannone, S.I. (Rector de las Facultades de San Miguel) y la participación, como "reactores" e integrantes de una mesa redonda, de profesores de la Universidad de Lovaina, de las Facultades Universitarias N.D. de la Paix, de Namur, y de las Facultades Universitarias Saint Louis, de Bruselas. La publicación se retrasó por razón de la transcripción de la grabación magnetofónica.

segundo, el de la implicación de lo que usted ha dicho acerca de la filosofía de la historia.

1. Filosofía y cultura

En cuanto al primer punto, señalaré que la fenomenología husserliana ha estado animada desde el principio por una problemática que ha sido expresada, entre otras fórmulas, por la de *la reconciliación de la razón y la vida*. Creo que ese tema de la reinsertión de la razón en la vida no ha dejado de animar el proyecto fenomenológico, no sólo en la obra de Husserl, sino en la de los que se han inspirado en ella y continúan haciéndolo. Ese tema conlleva, me parece, dos aspectos:

1. Un distanciamiento a propósito de una cierta pérdida de rumbo de la racionalidad occidental. ¿Por qué hace falta reinsertar la razón en la vida? Porque se ha separado de la vida, y no por presiones externas o por necesidades fatales, sino por algo que ocurría en el interior del propio funcionamiento de la razón, tal como se había constituido a través de la Edad Media europea y el período clásico, inicio de la modernidad. Algo ocurrió en la evolución de la razón -cosa que puede constatarse- bajo la forma de una separación. Ése es, en cierto modo, el aspecto preliminar del proyecto de ustedes.

2. La segunda parte es la más importante, porque es la parte constructiva, programática. Si bien es necesario tomar nota, tomar conciencia de esa pérdida de rumbo de la razón, también es necesario ahora intentar superar esa pérdida del rumbo, y, por tanto, devolverle a la razón su dinámica auténtica. Es ésa la forma en que yo comprendería el tema de la reconciliación de la razón y la vida. Puesto que es indispensable reflexionar acerca de la condición y el papel de la razón, la palabra "vida" alude, me parece, a esa dimensión más profunda, en relación con la cual la razón cobra su sentido.

Por lo tanto, el restablecimiento de la autenticidad de la razón, es, justamente, la reconciliación de la razón y la vida. Pero ¿cómo concebir esa reconciliación? ¿Qué quiere decir? Quiere decir, creo, que lo que emerge en el decir de la razón, en su discurso, en su conceptualización, es algo que ocurre justamente en las profundidades de aquello a lo que alude la palabra "vida". Y es eso todo lo que las fenomenologías, comenzando por el propio Husserl, han expresado como *lo antepredicativo*, o lo que Merleau-Ponty ha expresado mediante un concepto como el de la *carne del mundo*. Es eso previo, lo que precede siempre a nuestra acción, a nuestro pensamiento. Es también como la ligadura en que se produce una emergencia: si se quiere para emplear un giro que nos es familiar, la emergencia del sentido, de ese sentido que

se dice en la razón y que en cierto modo se prepara en esas profundidades de surgimiento, en esa fuente en la que participamos y de la que recibimos, más que construirla nosotros mismos.

Ese tema está también muy presente en una parte, en todo caso importante, de lo que en Occidente se llama "filosofía". Ese tema es enteramente fundamental en el derrotero de usted. Pero me parece, a la vez, que toma un acento más concreto, más preciso. Es lo que usted ha expresado, creo, mediante el concepto de *gratuidad*.

La dimensión de gratuidad, como usted lo ha subrayado al responder a las preguntas, es la cualidad del don, de un don que no depende de una necesidad. Por eso es gratuito. No es del orden de la necesidad. La gratuidad alude al don. Ese don es siempre algo previo, algo que siempre nos precede, y me parece que es a través de esa gratuidad como usted expresa, por su parte, ese tema de la reconciliación de la razón y la vida.

Además, decimos que es un campo más concreto, porque con ese concepto de gratuidad usted logra asumir en el pensamiento una práctica, esto es, justamente una vida en acción entre hombres vivientes que son de manera privilegiada, si puedo decirlo así, los que en cierta manera están excluidos de lo que yo llamaría la *ultrarracionalidad*.

Y cabe decir que porque están excluidos de las instituciones de la ultrarracionalidad, están cerca de esa cosa de sentido que llamamos la vida. Están cerca de la vida.

Si hablo ahora en términos de retroacción de nuestra habla sobre su práctica filosófica, me parece que nos es de mucha utilidad para comprender mejor lo que inspira a la investigación filosófica, y la forma en que ésta pretende asumir su responsabilidad en la evolución de la cultura y, por tanto, de la vida social, de la historia y también de nosotros mismos. Lo que usted nos dice, al dar un sentido más concreto a partir de su experiencia histórica, nos ayuda quizás a articular mejor, a comprender y apreciar mejor, lo que hemos de hacer, que acaso sea diferente de lo que usted hace, aunque veo una convergencia notable entre lo que usted hace y, no me animo a decir "lo que nosotros hacemos", pero sí lo que tenemos el deber de hacer.

2. Filosofía de la historia

El segundo tema que quisiera mencionar se relaciona con la filosofía de la historia.

En su evolución, la razón occidental, tras haber culminado con los grandes pensadores del período del ultrarracionalismo, ha reflexionado sobre todo acerca de la ciencia que en aquel momento era, en el

fondo, la instancia creadora. Es ése el momento en que se echaron las bases de lo que ocurre ahora.

La física moderna se volvió algo inmenso: es así como en Newton hubo algo decisivo. Después, se descubrió la historia, y la reflexión filosófica acerca de la historia, no sólo en su posibilidad, ligada al pensamiento, sino también en su realidad. Me refiero a los grandes ensayos especulativos acerca de la inteligibilidad concreta de la historia tal como se la vivió realmente, tal como, en todo caso, se la podría haber visto en esa época.

Y después, podría decirse, para avanzar rápidamente, que a lo largo de todo el siglo XX y hasta hace poco, lo que ocurre es una especie de desilusión radical en relación con las grandes construcciones de la filosofía de la historia. Es decir, se cae en la cuenta de que eso no anda, que las cosas no son tan simples, que acaso no hay una necesidad en el curso de la historia, que hay lugar para el azar, para la contingencia, en todo caso, para lo inesperado. Se observa que se elaboran reflexiones acerca de la emergencia, lo improbable, la incertidumbre, la creatividad de la incertidumbre, etcétera. A través de los acontecimientos que han causado esa desilusión, se toma, pues, conciencia de que sin duda hay algo que trabaja subterráneamente a través de las acciones humanas, de las interacciones humanas, y que concierne justamente a esa dimensión ultraética que usted ha subrayado: en términos muy generales, esa dimensión de lo sagrado. En lugar de recibir la conciencia del mal del predicador religioso, la recibimos de la experiencia histórica. Me refería a todo ello para decir que hay una especie de disolución de la problemática de la filosofía de la historia. Se tiene el sentimiento de que hacer filosofía de la historia es vano, porque estamos en un lugar de contingencia, o de algo peor que la contingencia, porque es una acción que en cierto modo escapa del pensamiento racional.

Pero, puesto que hemos hablado de emergencia -eso fue muy importante en su comunicación-, pareciera que usted retoma el contacto con una manera de hacer filosofía de la historia que no es ni la manera hegeliana ni la manera marxista, sino una manera de hacer la filosofía de la historia del sujeto histórico.

Si hay historia, es porque hay acciones humanas que se entrecruzan, que se recortan, que se agregan, que forman sistema, que forman una bola de nieve, que forman, finalmente, acontecimientos gigantescos. Si se desea comprender algo en lo que llamamos historia, es allí a donde hay que descender: a la raíz de la acción. Ahora bien: ¿quién es el vehículo de la acción? Es el sujeto, y, por tanto, puesto que se trata de una acción que tiene una aplicación bajo la forma de historia, es el sujeto histórico.

Me permito mencionar aquí un libro de Alain Badiou que considero notable: *L'être et l'événement* (Paris, Seuil, 1988). Alain Badiou, que se liga por una parte con la tradición marxista y por otra con la tradición heideggeriana, intenta reconstruir en ese libro una noción de sujeto histórico. Menciono este libro sólo para decir que es una preocupación muy presente en la filosofía contemporánea.

Usted ha hablado de ello de nuevo desde una perspectiva muy concreta y muy determinada por una situación histórica, la situación sociohistórica de América Latina, desde el interior de la cual usted habla. Lo que usted ha señalado, me parece, es, justamente, cierta emergencia: la aparición, en situaciones determinadas, de modos de acción, de "prácticas" como se dice, que, para los que viven más allá de la fatalidad, traen consigo un germen de novedad, que abren, para emplear la palabra que usted ha empleado, *posibilidades*.

Creo que en el pensamiento de la historia hay algo esencial, porque o bien la historia es la repetición indefinida de lo mismo, es la antigua figura del eterno retorno, que es, en definitiva, la figura del destino, y entonces no hay nada que hacer, sólo hay que sufrir, o bien hay en efecto algo así como una emergencia, esto es, aparece una novedad.

Sabemos que esa novedad no es el hecho de un proyecto que podamos dominar -es justamente eso lo que se ha vuelto inconcebible-, sino que esa novedad es algo que se prepara precisamente en las profundidades de la vida: en este caso, para volver a lo que usted ha dicho, en la vida de los pobres.

En relación con ello, la tarea filosófica pasa a ser la de poder expresar la posibilidad que emerge de esa manera, poder tematizarla y, justamente por el rodeo del círculo hermenéutico del que usted ha hablado, restituirla a sí misma.

Si la filosofía puede tener una significación para la cultura en general, para el destino humano; si no es solamente un lujo del pensamiento, es necesario justamente que, mediante el funcionamiento del círculo hermenéutico, pueda ayudar a la vida a cumplirse.

Ese cumplimiento depende sin duda de ese momento de toma de conciencia tematizante que vuelve a lanzar la posibilidad emergente a la posibilidad -a la posibilidad "segunda", si cabe decirlo así- de su realización.

Ahora, sin duda, se ha señalado, en diferentes intervenciones, la dificultad para que esa posibilidad se realice. Lo hemos discutido en particular planteando la cuestión de la eficacia en relación con la gratuidad. Pero el papel de la filosofía es, quizá, justamente el de hacer que aparezca, con la mayor claridad posible, esa posibilidad, apoyándola,

como usted lo ha hecho por lo demás, en ejemplos, en prácticas efectivas, en lo concreto de una vida. Ahora: saber cómo ha de desenvolverse eso, cómo se puede propagar, cómo puede convertirse en un modelo generalizable, es, quizás, lo imprevisto de la historia, también el riesgo que conlleva. Pero el pensamiento filosófico acerca de la historia, admitiendo lo que acabo de decir acerca de la imprevisibilidad histórica, la contingencia, etcétera, no puede hacer otra cosa que hacer que aparezcan la emergencia y el riesgo y enfrentarse él mismo a ese riesgo.

Esto, una vez más, tiene para nosotros una incidencia considerable. Nos enfrentamos una vez más con esa cuestión de la historia, con todo lo que acabo de decir acerca de la desilusión, y, por tanto, no podemos eliminar la preocupación de pensar la historia, porque, en definitiva, hace falta, de una manera u otra, una comprensión global, si se quiere comprender lo que ocurre a fin de actuar eficazmente, en la medida en que sea posible. Una comprensión global es, me parece, una comprensión histórica.

Lo que usted ha dicho nos alienta, si puedo decirlo así, a retomar la problemática de la filosofía de la historia y nos muestra justamente cómo se lo puede hacer.

Para decirlo una vez más, las situaciones -las de ustedes y las nuestras- son, en cierta medida, diferentes, pero hay un punto de encuentro, una especie de punto focal.

Si se puede hablar de universalidad, es justamente porque existe esa especie de punto focal, ese punto nodal, una línea de pensamiento que viene de lugares diferentes que se cruzan, y a partir de ese entrecruce puede regresar a sus fuentes propias.

Para concluir, en nombre de los que estamos aquí, le agradecemos lo que nos ha enseñado.

Resonancia y proyección del pensamiento de Rodolfo Kusch

A propósito de una obra reciente de Carlos M. Pagano

Dina V. Picotti (Buenos Aires)

La tesis doctoral de Carlos M. Pagano Fernández "Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1976). Aproximación a la obra del pensador argentino", defendida en la Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule de Aachen, Alemania, en 1998 y publicada durante el presente año en la serie de Monografías de la Revista Internacional de Filosofía *Concordia*, que dirige Raúl Fernet-Betancourt en la misma ciudad, reviste entre otros aspectos el valor y audacia de poner a consideración en un ámbito académico prestigioso, extranjero, un pensamiento que, como bien afirma su autor, aún no ha sido suficientemente apreciado entre nosotros, en su ejemplar fuerza pionera de saber abrirse camino desde la propia experiencia histórico cultural, ni aprovechado en todas sus potencialidades.

Teniendo presente el conjunto de la obra publicada y sus principales inéditos, de los que ofrece una lista cronológica y alfabética completa, junto con una bibliografía específica sobre el pensador y una bibliografía más general, el trabajo se plantea como una 'aproximación' a la obra de Kusch, desde núcleos decisivos en interrelación. Propone orientarse hacia el interior de su pensamiento, siguiendo su despliegue, intentando comprenderlo en sus motivaciones profundas, al margen de planteos críticos o de visiones externas desde tal o cual método o filosofía; aunque sin dejar de pensar, lo que equivale a confrontarse desde la propia situación compartida si bien inevitablemente otra, como para apreciar su sentido, trascendencia, potencialidades y límites.

Por ello una primera parte del trabajo, que pretende un acercamiento general a la obra de Kusch, ofrece una biografía, que llama 'inicial' porque no existe aún una, en base a las pistas proporcionadas por el mismo Kusch y a los datos de quienes lo conocieron. Porque se trata de un pensar en el que vida y obra se retroalimentan recíprocamente, que "pospone el curriculum a la calle, saliendo a buscar sus propias honduras en la tierra que lo vio nacer" y a rastrearla en toda su variedad, tanto indígena, como porteña y criolla, acogiendo la interpelación de 'los que están andando'; un pensar no ejercido en la placidez del arte liberal sino fructificado en servicio y en el auténtico conocimiento que posibilita la con-vivencia. Le sigue una consideración lingüística en torno al contrapunto entre ser y estar, propio de la lengua castellana, en el que el pensador se asienta para distinguir y acentuar el puro 'estar', característico del modo de vida americana, ante la primacía y la consolidación occidental del ser; un estar, además, impregnado del sentido