

RELIGION, LENGUAJE Y SABIDURIA DE LOS PUEBLOS

APORTE FILOSOFICO A LA PROBLEMÁTICA

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

Es parte de la experiencia latinoamericana actual el redescubrimiento y la revalorización de la religiosidad popular, de su lenguaje simbólico y de la sabiduría popular que en tales símbolos se manifiesta¹. Esa experiencia, nacida desde una mayor conciencia de la identidad cultural latinoamericana, coincide —no por casualidad— con el redescubrimiento del mundo de los símbolos, y de la especificidad irreductible del lenguaje religioso, que se está dando en el ámbito de la filosofía, a consecuencia de una cada vez mayor superación de la filosofía moderna de la subjetividad, centrada en la autoconciencia². Estimamos que urge iluminar el camino de la filosofía —en especial de la filosofía de la religión—, ya preparado por las razones a las que acabamos de aludir, desde la novedad de sentido que surge de la actual experiencia cultural, espiritual y pastoral latinoamericana. En estas páginas solamente explicitaremos algunos presupuestos teóricos que pueden orientar esa tarea. Probablemente habrá que ir modificándolos a medida que esa misma tarea avance.

Nuestra actual hipótesis de trabajo es la siguiente: la sabiduría popular es lugar originario de articulación entre religión y lenguaje, es decir, es *mediación* originaria entre la religión —cuyo momento lógico atemático (cuya sapiencialidad) se dice en lenguaje— y el lenguaje, que —comprendido en su nivel antropológico y cultural— surge de un núcleo originario atemático y

¹ Expresión de todo ese movimiento de revalorización es el *Documento final del Encuentro Interdepartamental del CELAM sobre "Religiosidad Popular"* (Bogotá, 22-28 de agosto de 1976), publicado por *Sedici-Documentación 13* (oct. 1976). Sobre la epistemología de ese documento, cfr. J. Allende Luceo, "La religiosidad popular en América Latina", *Criterio*, 50 (1977), 228-233.

² Las líneas-fuerza de ese redescubrimiento filosófico convergen en el pensamiento de Paul Ricoeur y en su lema: "el símbolo da que pensar". Una filosofía así comprendida no sólo puede responder a la búsqueda de una "filosofía positiva" (en el sentido de Schelling), sino también a un filosofar que piense el "lógos" de la sabiduría de un sujeto colectivo, expresado en símbolos.

supracategorial (sapiencial) de sentido último, al que le es inherente la instancia religiosa.

Pues bien, tanto el lenguaje como la religión son esencialmente comunitarios. La sabiduría desde donde surge el lenguaje, a pesar de su diferenciación en lenguajes, es una sabiduría humana universal, aunque encarnada en la diversidad de las culturas, las tradiciones y los pueblos. Así como también es universal, aunque encarnado en la diversidad de las culturas, las tradiciones y los pueblos, el momento sapiencial de la religión que —en cuanto es verdadera— habla del Dios *único*, de su relación con *todos* los hombres y de la destinación última *del hombre* (de *todo hombre*).

Como dijimos, esa universalidad de la sabiduría no es abstracta, sino que es analógica, y no se da sino encarnada histórica y geoculturalmente en la diversidad de pueblos y culturas. En ese sentido la sabiduría de los pueblos es lugar originario de articulación entre religión y lenguaje. Pues la religión se dice en lenguaje por mediación de dicho núcleo atemático de sentido, que no se articula y tematiza sino culturalmente, y el lenguaje no surge del mismo núcleo atemático de sentido sino en la diversidad cultural de los lenguajes. Como se ve, nuestra hipótesis de trabajo implica que ese núcleo atemático de sentido es en ambos casos el mismo: la sabiduría que se concretiza histórica y geoculturalmente en la sabiduría de cada pueblo y en su cultura, y se dice en su lenguaje, sobre todo simbólico. Pero afirmamos que esa sabiduría es situadamente universal.

En los párrafos anteriores hemos expuesto sintéticamente cuál es nuestra hipótesis de trabajo. En la Primera Parte de este aporte a la discusión, trataremos de explicitar aún más algunos de sus puntos clave, a pesar del peligro de repetirlos: se tratará de una especie de segundo círculo concéntrico que ayudará a comprender el anterior. Así es como —en la Primera Parte— explicitaremos en primer lugar lo dicho acerca de la encarnación del saber religioso en lenguaje (1), y luego lo dicho sobre el surgimiento del lenguaje —en su profundidad antropológica— de una sabiduría que es en último término religiosa (2), para indicar finalmente en qué sentido afirmamos que se trata de la sabiduría de los pueblos (3). Después, en la Segunda Parte, daremos un nuevo paso abordando la *eticidad* de la sabiduría popular, lo que nos ayudará a comprender su carácter comunitario, del que habremos ya hablado en la Primera Parte. Por último, una Tercera Parte debería estudiar el carácter simbólico del lenguaje religioso mediado por la sabiduría popular, especificando cuál es el movimiento propio del símbolo. Abordaremos esta ter-

cera temática en un trabajo posterior, para no alargar demasiado el presente aporte.

I. SABIDURIA Y COMUNIDAD HISTORICO-CULTURAL

1. Encarnación de la sabiduría religiosa en lenguaje

Entendemos por sabiduría religiosa el momento de sentido (momento lógico atemático) que acompaña a la religión como acto —tanto personal como comunitario— de relación del hombre a Dios, que supone una previa relación de Dios al hombre. Entendemos la religión como acto (personal y social), aunque mediado institucionalmente.

El saber sapiencial acerca de Dios, lo divino o lo Santo (la filosofía hablaría del saber del Principio), aunque es transcategorial —y en ese sentido es inefable—, con todo se media y encarna en lenguaje. Como luego diremos ese lenguaje es ante todo simbólico. Por lo tanto no es inefable como algo misterioso que queda oculto detrás del lenguaje (como una especie de número), sin medirse en éste, pero tampoco agota su misterio diciéndose en palabra (ni siquiera dialécticamente en un sistema absoluto), sino que *en y a través* del lenguaje —sobre todo simbólico y analógico— el misterio se dice, pero *como* misterio³.

Dicha sabiduría religiosa no es algo primariamente individual —aunque cada hombre se la apropie personalmente—, pues la religión es esencialmente comunitaria, es decir, social y personal al mismo tiempo. La religión es por esencia universal, pues, según ya lo dijimos, dice últimamente relación al Dios único. Y es esencialmente pública e institucional, aunque no se reduce a su institucionalización, ya que no sólo es encarnada, sino ante todo es trascendente.

2. El surgimiento del lenguaje desde la sabiduría transcategorial

Cuando Bernhard Welte plantea el problema de la unidad del saber —que nosotros hacemos corresponder al problema de la unidad del lenguaje— dicho filósofo encuentra el principio de esa unidad en un saber originario y transcategorial, es decir,

³ Cfr. mi trabajo: "Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy", *Stromata*, 27 (1971), 207-215. Fue retomado en parte y ampliado en: "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Panorama de la teología latinoamericana*, II, Salamanca, 1975, 83-116.

en el pensar-de-lo-Santo (*das Denken des Heiligen*) o saber de lo Sagrado. No repetiremos sus consideraciones ni el itinerario que él o su discípulo Klaus Hemmerle explicitan⁴. Este último llega —a través de la pregunta fundamental— a lo Santo como principio o fundamento transcategorial que funda y unifica no sólo el ser, sino también el pensar y el decir.

Pues bien, nosotros queremos explicitar que ese saber transcategorial de lo Santo (saber sapiencial que luego la filosofía puede reflexionar e interpretar, aunque no subsumir en saber absoluto) no es sólo un saber individual, sino ante todo *comunitario*. Por ello el lenguaje que en él se funda es esencialmente comunitario y posee una validez universal, aunque situada histórica y geoculturalmente⁵. Con la anterior afirmación no queremos hipostasiar la comunidad humana, la cultura o el lenguaje; pero hacemos alusión a que el hombre ya nace en la cultura y el lenguaje, aún más, en el seno de *un* pueblo, *una* cultura y *un* lenguaje. Y afirmamos también que el Principio o lo Santo, cuyo saber unifica en último término transcategorialmente el saber y el decir, es uno y uni-versal. Ese saber del Principio o de lo Santo es sí universal, pero, como universal situado, se dice analógicamente en los saberes históricos de los pueblos y en sus lenguajes, que, a su vez, son apropiados creativamente por las personas individuales. Estas, sin perder su carácter de sujetos irreductibles, forman esos como sujetos colectivos que son los pueblos, que —a su vez— forman asintóticamente la comunidad de pueblos como sujeto de la historia y del saber de lo Santo en la historia. Por tanto el hombre es esencialmente social y cultural, no sólo en su religión y en su lenguaje, sino también en su sabiduría. Pero esa sociedad no es inmediatamente la de la humanidad, sino que es la de la humanidad por mediación de las comunidades histórico-culturales, es decir, los pueblos⁶. Estos no son ni una mera suma de individuos, ni un mero caso concreto de una “humanidad” abstracta. Son la manera concreta en que la humanidad como comunidad humana se configura en unidades históricas y culturales.

⁴ Cfr. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, p. 307 ss. Ver también el resto del libro, y: Kl. Hemmerle, “Das Heilige und das Denken”, en Kl. Hemmerle, B. Casper, P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-80.

⁵ Sobre la noción de “geo-cultura” cfr. R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976.

⁶ Sobre las nociones de “pueblo” y “cultura” cfr. F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974; L. Gera, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata*, 30 (1974), 169-193.

3. La sabiduría de los pueblos

Por tanto la sabiduría que media entre religión y lenguaje no se mueve primariamente a nivel del hombre individual ni tampoco al nivel abstracto de una humanidad tomada en general. Ella se mueve en primer lugar a nivel concreto, a saber, a nivel de los pueblos y de la comunidad asintótica de pueblos en la historia (cuyo sacramento —para el cristiano— es el pueblo de Dios). Se mueve a nivel de las culturas —en cuanto son universalmente humanas, es decir, en cuanto son un universal situado— y del diálogo e interrelación de las culturas.

Cada cultura (y su lenguaje entendido a nivel no meramente lingüístico, sino antropológico y cultural) implica como su núcleo (ético-mítico, en la expresión de Paul Ricoeur⁷) un núcleo sapiencial de sentido último de la vida y la muerte, que la caracteriza, pero que, *en cuanto y hasta donde* es auténticamente humano, y *en cuanto y hasta donde* es auténtico saber del Principio (o de lo Santo), posee un valor universal. Claro está que no se trata de un universal abstracto que se daría unívocamente en cada cultura, cambiando solamente de formas accidentales, ni de un universal concreto al estilo hegeliano, que en forma dialéctica subsumiría en sí absolutamente todos los particulares, sino de un *universal situado*, que hermenéutica y analógicamente es sabido como *el mismo* (es decir, uni-versal), pero que no puede ser adecuadamente objetivado en saber representativo ni dialectizado en saber absoluto. Puede sí expresarse en y a través de los símbolos histórico-culturales en que se dice, y —a nivel filosófico— puede ser interpretado y re-interpretado en lenguaje analógico por la reflexión especulativa⁸, que, sin embargo, no es capaz de agotar conceptualmente lo que esos símbolos dicen.

¿En qué sentido un tal saber es comunitario (es decir, de las comunidades histórico-culturales: los pueblos, y —asintóticamente— de la comunidad de pueblos en la historia)?

La sabiduría es comunitaria en cuanto —como ya lo dijimos— tiene validez uni-versal (situada). Sin embargo ello no

⁷ Cfr. “Civilisation universelle et cultures nationales”, en: *Histoire et Vérité*, Paris, 1964³, 286-300. Ver también mis trabajos: “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata*, 31 (1975), 237-259; y “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *ibid.*, 32 (1976), 253-287.

⁸ La relación entre “universal situado” y analogía la trato en: “Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung”, en: *Befreiende Theologie* (ed. K. Rahner, H. Zwiefelhofer, Ch. Modehn), Stuttgart, 1977, 77-96 (ver también: *Christus* [México], n. 499, 10-16, 62).

basta. Pues su comunitariedad no sólo se da en el *contenido* de dicha sabiduría, sino también, al menos de alguna manera, en la *forma* de saber que ella implica. Sin pretender hipostasiar la comunidad, dotándola de facultades propias, ni tampoco pretendiendo hipostasiar el pensamiento comunitario o universal en una especie de "intellectus agens" separado, o en una significación ideal hipostasiada, sin embargo, se puede hablar en un verdadero sentido, de un pensamiento comunitario (y de una libertad o una imaginación creadora colectivas) ⁹.

En primer lugar se puede tener en cuenta lo comunitario de las *estructuras y condicionamientos* histórico-culturales, sociales, políticos y aún económicos, raciales o ambientales que condicionan el pensamiento de una comunidad en cuanto tal. Pero ello no basta para dar razón de la socialidad histórico-cultural del pensamiento *como* pensamiento. Rechazamos así todo tipo de materialismo, aunque no negamos los condicionamientos materiales, en especial, el condicionamiento del pensamiento por lo que se puede llamar "materia social".

Por ello es que, en segundo lugar, podemos hablar de la comunitariedad del *acto* de saber dicha sabiduría *como* acto que realiza una comunidad *como tal*, en cuanto sus miembros —con distinta intensidad de participación— comulgan entre sí en su saber.

Claro está que un tal acto comunitario no es una entidad aparte, idealísticamente separada de los integrantes de la comunidad. Tampoco es la mera co-incidencia de ellos en un modo de saber (según una especie de armonía preestablecida). Por el contrario, se trata del saber, explícito o implícito, de cada uno de los miembros de la comunidad en cuanto está informado e influido por el saber de la comunidad (es decir, de los otros, no en cuanto meros individuos sino en cuanto forman unidad con él) y está a su vez influyendo en el saber de los otros en cuanto forman unidad con él, contribuyendo así a darle forma a su saber común. La interrelación comunitaria no se hipostasía, pero tampoco se reduce a la mera suma o la armonía monádica de los individuos. En cierto modo podemos decir (aunque luego corregiremos la expresión) que el nosotros es yo y el yo es nosotros. Así es como *analógicamente* se puede hablar de la

⁹ Sobre la imaginación creadora colectiva cfr. P. Ricoeur, "L'imagination dans le discours et dans l'action", en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles, 1976, 207-228. El pensamiento de ese autor está presente en lo que enseguida diremos acerca de la reflexión concreta y sobre el "mundo" que una obra despliega, etc. (cfr. —entre otros trabajos suyos— "La philosophie et la spécificité du langage religieux", en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 55 [1975], 13-26).

comunidad (el pueblo, por ejemplo) como *sujeto* —o cuasi-sujeto— de la sabiduría popular que se expresa en su cultura.

No es por introspección o por un análisis reflexivo inmediato que se capta esa socialidad del acto de saber la sabiduría popular, sino en cuanto ella se dice en lenguaje, símbolos, ritos, comportamientos, obras, instituciones. Dicha socialidad se infiere como el correlato noético común del mundo común comunitario que implican dichos símbolos y obras culturales. Para llegar a ella no basta la vía corta de la reflexión inmediata, sino que es necesaria la vía larga de la hermenéutica o reflexión concreta. Pero precisamente así como el valor de novedad y trascendencia que dichos símbolos y obras de la cultura tienen con respecto a sus condicionamientos materiales evidencia su irreductibilidad a éstos, así también su novedad y trascendencia con respecto a lo meramente individual hace inferir la irreductible socialidad de su correlato noético.

Por ello es que, en tercer lugar, el carácter comunitario de la sabiduría popular se da en sus objetivaciones: las obras de la cultura. Ellas condensan objetivamente el *mundo común comunitario* y abren para cada individuo de la comunidad las posibilidades que éste encierra, que luego cada uno se apropia, asume, critica, reinterpreta o transforma. El núcleo de ese mundo lo forma precisamente el saber comunitario del sentido último de la vida, que hemos llamado sabiduría popular. Por ser mundo, aunque situado, tiene valor universal y puede ser apropiado o reinterpretado también por hombres ajenos a esa comunidad particular, en diálogo intercultural.

El vínculo social comunitario es constitutivamente simbólico, en cuanto no se da sin la imagen comunitaria que la comunidad tiene de sí misma, de su historia y su futuro, imagen que ella expresa simbólicamente en sus obras culturales. Sin embargo tal vínculo social no se reduce a su mera constitución simbólica, ya que ésta se funda en una realidad ontológica: la de un nosotros enraizado en una tierra y una historia comunes.

En último lugar intentaremos dar un cuarto paso. Quizás sea en el *mundo común* abierto por las obras y los símbolos culturales y por la historia obrada en común donde se revela más claramente la comunitariedad de la sabiduría popular que media entre el saber transcategorial y el lenguaje. Dicho mundo no se reduce ni a sus condicionamientos, ni a las objetivaciones culturales (en cuanto son objetivaciones), ni siquiera al acto subjetivo comunitario al que más arriba hicimos alusión, sino que dicho mundo implica un momento de trascendencia con respecto a ellos y un momento de reserva de sentido y de posibilidades nuevas para el pueblo que lo comparte, momento que

en el presente lo pro-voca a éste hacia adelante, lo llama y lo cuestiona como su vocación y misión histórica como pueblo. Ese momento de posible creatividad en la fidelidad a sí mismo y de novedad transformadora enraizada en la tierra y la tradición viva no le viene ni de sus condicionamientos materiales, ni de sus objetivaciones culturales, ni siquiera sólo de su mera subjetividad colectiva, sino de una *instancia creadora* que al mismo tiempo que lo trasciende lo constituye, porque al llamarlo por su nombre de pueblo lo hace estar para ser.

En la Segunda Parte de este trabajo hablaremos de la presencia interpeladora de lo Santo en la comunidad del nosotros (cuyo saber como pueblo constituye la sabiduría popular), así como de la eticidad ontológica del mismo "nosotros", a cuya realidad hicimos alusión al fin del párrafo anterior. De ese modo daremos un nuevo paso para comprender la comunitariedad de la sabiduría popular que media entre religión y lenguaje.

II. ETICIDAD DE LA SABIDURIA POPULAR

La sabiduría de los pueblos es mediación originaria entre religión y lenguaje. En este trabajo hemos insistido hasta ahora en el carácter esencialmente comunitario (en unidades histórico-culturales: los pueblos) de la sabiduría que funda transcategorialmente el lenguaje en su nivel antropológico, sabiduría que es, en último término, religiosa, pues es un saber del Sentido último de la vida.

Ahora dirigiremos nuestra atención a otro aspecto de dicha sabiduría, que ya estaba implicado desde el comienzo de nuestras reflexiones, pero que todavía no había sido analizado, a saber, la esencial eticidad de la sabiduría popular. Dicha eticidad incide directamente en una más adecuada comprensión de lo expuesto, es decir, del carácter comunitario y popular (histórico-cultural) de la sabiduría religiosa y, por tanto, del lenguaje que la expresa.

El saber del sentido último de la vida es ético; implica valoración y opción. Es ético porque corresponde a la opción fundamental ante la vida y ante su sentido último, así como a la orientación existencial en ella, opción que puede darse más o menos según la rectitud del corazón que consiente o no al Sentido —a lo Santo como sentido último— en cuanto éste se le manifieste. Dicha opcionalidad ética del conocimiento sapiencial —que no implica de suyo una decisión deliberada— corresponde a la gratuidad de la donación del ser, del sentido y de lo santo,

y a la gratuidad de su manifestación y/o revelación. Tal eticidad se debe a que el Principio no sólo es misterio y verdad (sentido), sino también bien.

La sabiduría, aunque es ética y práctica, tiene valor lógico especulativo. Este no necesariamente es aprehendido en forma reflexiva y nunca lo es del todo. Se trata de un saber *por connaturalidad* (según la expresión de Sto. Tomás) en el cual se reúnen y fundan lo práctico y lo especulativo¹⁰. Por tanto la sabiduría, sin carecer de *lógos* especulativo, es un conocimiento ético, práctico y cordial, o más bien, humano-global, en el que juegan simultáneamente la libertad, la racionalidad y la imaginación creadora. Es global no sólo desde el punto de vista subjetivo (tanto individual como comunitario: se trata —según lo dijimos— también de libertad, racionalidad e imaginación creadora colectivas), sino asimismo global con respecto a su objeto: se sabe "la vida" o, en otras palabras, la globalidad humana de lo real y su sentido último, total y trascendente. Pero se "saben" (*sapiuntur*) globalmente, a saber, "per modum unius et totius", en una palabra, no reflexiva sino sapiencialmente. Por ello la sabiduría se expresa ante todo en símbolos.

Lo mismo ha de decirse también de la sabiduría en cuanto es colectiva y colectivamente expresada en los símbolos y el lenguaje de una cultura. Ella implica una opción comunitaria (no siempre reflexionada y nunca adecuadamente reflexiva) ante valores y ante el sentido de la vida como éste se manifiesta a un determinado pueblo para ser interpretado por él en símbolos culturales. Dicha opción comunitaria se objetiva en símbolos, obras y pautas culturales, en costumbres e instituciones: cada individuo libremente se apropia o no las opciones culturales que ellas implican, pero —aun criticándolas o contribuyendo a transformarlas, reinterpretarlas o recrearlas— las supone. Sólo desde ellas tiene posibilidad de ser y de ser libre: su *estar* posibilita su por-ser¹¹.

En relación con la eticidad (*éthos*) de la sabiduría popular

¹⁰ Hay una manera de entender la unión de lo especulativo y lo práctico más profunda que la hegeliana, pensándola desde la interrelación entre el "intellectus primorum principiorum" y la "cognitio per connaturalitatem" según la comprensión tomista. Es también iluminador el concepto de "science pratique" que presenta M. Blondel en *L'Action* (1893).

¹¹ Para R. Kusch el "estar" es más adecuado para pensar ontológicamente la realidad cultural latinoamericana que el "ser": cfr. *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, 1975, el trabajo citado en la nota 5, y otros estudios de este autor. Ver también C. Cullen, "Ser y estar. Dos horizontes para definir la cultura", en este número de *Stromata* (con bibliografía).

—referida al núcleo de valores de una cultura (que por ello Ricoeur denomina “ético”)— está lo que se ha denominado *éthos* cultural de un pueblo (escribiendo la palabra no con *épsilon*, sino con *êta*). Se trata de su modo de *habitar* en el mundo: un modo *humano* —y por tanto ético— de habitar el *mundo* en su totalidad, no sólo el entorno (en alemán: *Welt*, no mera *Umwelt*). En otras palabras: se trata de habitar humanamente la totalidad de la vida, habitación que, aunque no se reduce a eticidad, necesariamente la implica. En ese sentido se puede tomar la palabra “eticidad” como refiriéndose al *éthos* encarnado en *éthos*: lo ético no se da sino encarnado en lo histórico-cultural, aunque lo trasciende.

La eticidad de la sabiduría popular posibilita —a nivel del lenguaje cultural que la dice— tanto las fijaciones colectivas e individuales que hacen ídolos o ideologías de los símbolos, como también la auténtica historicidad como tradición viva, creadora y recreadora de símbolos, instituciones y obras culturales. Ambos son aspectos de la misma historia de la libertad.

Eticidad de la sabiduría popular y su carácter comunitario: el nosotros

Como ya lo dijimos, la consideración de la eticidad de la sabiduría popular repercute en la comprensión de su carácter comunitario, del que tratamos ya en la Primera Parte. Esto es así porque repercute en la comprensión de lo que significan comunidad (“nosotros” comunitario) y pueblo.

La comunidad del pueblo y la comunidad de pueblos son éticas no sólo porque están centradas en un núcleo ético-cultural de valores y opciones comunes (*éthos* encarnado en *éthos*), sino también porque las relaciones entre los miembros de la comunidad son primariamente relaciones interpersonales y, por tanto, éticas.

De ahí que la sabiduría popular sea un universal situado no sólo histórica y geoculturalmente —como lo expusimos más arriba—, sino también *éticamente* situado. Esta situacionalidad es la raíz más profunda de la esencial comunitariedad de la sabiduría popular, que ningún individuo o ningún particular, aun colectivo (clase social, raza, nación...), puede exclusivizar.

Para comprenderlo explicitaremos 1) qué entendemos por situacionalidad ética y cómo ésta es la última razón de ser de la comunitariedad de la sabiduría que media entre religión y lenguaje; 2) cómo de ahí se deriva la primacía del pobre ontológico como epifanía y lugar hermenéutico de la sabiduría de un

pueblo y/o de los pueblos, lo que significa que el pobre sea el sujeto absoluto o exclusivo de la sabiduría popular.

1. Situacionalidad ética de la sabiduría popular

Decimos que la sabiduría popular es un universal situado no sólo histórica y geoculturalmente, sino también éticamente. Pues sin perder su carácter esencialmente uno y universal se diferencia no sólo según los momentos históricos y la ubicación geocultural de los pueblos, sino también se diferencia según su ubicación *dentro de la comunidad ética del nosotros*. La comunidad no es una mera suma de individuos, ni es una colectividad hipostasiada, sino que se estructura internamente en relaciones éticas (de *éthos* encarnado en *éthos*), a saber, en relaciones *interpersonales* encarnadas en estructuras socio-histórico-culturales.

La estructuración ética del nosotros se da primariamente según la interrelación personal. Hacia dentro de una comunidad (de una familia, de un pueblo...) se da la relación primaria entre “yo - tú - él”, que constituye el nosotros; hacia afuera de la misma se da la relación, también primaria, entre “nosotros, vosotros, ellos”, que se abre asintóticamente a la comunidad de pueblos, es decir, a un “nosotros” universal.

Por lo tanto, cuando afirmamos la situacionalidad ética de la sabiduría popular queremos significar que la relación que primariamente sitúa o diferencia ese saber y lo estructura internamente como saber comunitario (y por ello exigiendo el diálogo intra- e intercomunitario) es una relación ética: la relación interpersonal que se da entre “yo” y “tú”, o entre “nosotros” y “vosotros”, así como la que se da entre “yo”, “tú” y “él”, o entre “nosotros”, “vosotros” y “ellos”. Tales relaciones implican al mismo tiempo la alteridad social, la mismidad de cada uno y la irreductibilidad de las personas, ubicándolas con respecto a quien o a quienes hablan, a saber, a quienes hablan el lenguaje que dice la sabiduría común. Las denominamos relaciones éticas no sólo porque son interpersonales, sino también porque no se revelan cabalmente en su eticidad y en su carácter personal si sólo son pensadas representativamente y no son *practicadas existencial y éticamente* y así son pensadas y sabidas. Aún más: las relaciones éticas interpersonales no epifanizan la presencia del Absoluto (del Santo que se “sabe” ético-prácticamente, pero también especulativo-sapiencialmente, aunque respetando su trascendencia) si sólo son consideradas desde fuera y no son éticamente practicadas.

Visto desde otro ángulo, cuando afirmamos la situacionalidad ética de la sabiduría popular afirmamos que a dicho saber comunitario no es posible saberlo absolutamente desde fuera de la co-

munidad, como mero observador exterior que se colocara en un lugar absoluto para comprenderla, dominarla y abarcarla. Tampoco es posible reflexionarla absolutamente desde dentro de la comunidad (del nosotros particular o universal), como si la propia situación pudiera descubrirse como lugar absoluto y el saber que en ella se da, como saber absoluto. Precisamente la noción de universal situado pretende excluir ambos tipos de reflexión. Como lo decíamos en el párrafo anterior, sólo en la praxis interpersonal ética el Absoluto se epifaniza como Sabiduría que es dado vivir y saber, sin que por ello pueda ser comprendida, abarcada y dominada: se comunica absolutamente, pero sin perder su irreductible trascendencia. El “saber” de esa sabiduría no es saber absoluto, ni la práctica que éticamente se abre a ella es praxis total, sino que se trata de un universal, pero éticamente situado en la comunidad del nosotros. Sin embargo, se trata de un universal e incondicionado: también se excluye todo relativismo, historicismo y mero perspectivismo hermenéutico.

Aunque la interpersonalidad ética está encarnada en tierra, historia y cultura, el nosotros se abre como nosotros y revela su estructuración social originaria solamente en y desde la relación ética del *cara a cara*¹². Para Emmanuel Levinas esa relación no es intercambiable porque en ella el otro siempre está en altura ética con respecto al mismo, ya que lo cuestiona, interpela, obliga, juzga, le impera respeto y justicia (el “tú” con respecto al “yo” en su “cara a cara”, el “vosotros” con respecto al “nosotros” en un “cara a cara” intercomunitario). Según Levinas una tal curvatura del espacio ético interpersonal, que sitúa al otro como otro en altura ética, es posibilitada y producida por la presencia del Infinito en el cara a cara. En el actual contexto de nuestro trabajo hablaríamos de la presencia trascendente e interpelante del Santo, que uno “sabe” al practicar la relación ética del cara a cara como relación de justicia. Es un saber común y comunitario, pero éticamente situado, ya que cada “yo” (y respectivamente cada “nosotros”) se encuentra —dentro del espacio ético curvado por la presencia del Santo— en situación “más baja” respecto a la altura ética del otro como otro. Es precisa-

¹² Sobre este punto y sobre lo que diremos acerca de la epifanía del Infinito en el “cara a cara” y en la “obra de justicia”, con la consiguiente “curvatura del espacio” ético interpersonal cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 (hay traducción castellana: Salamanca, 1977), y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974. Ver también nuestro trabajo: “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura desde la situación latinoamericana”, *Stromata*, 30 (1974), 231-256, y el citado en la nota 3.

mente dicha curvatura la que en último término impide que se dé un lugar absoluto desde donde se pueda reflexionar absolutamente la sabiduría común.

El Incondicionado —el “El” (con mayúscula)—, que curva el espacio ético interpersonal del cara a cara (yo - tú; nosotros - vosotros), lo abre a la dimensión del “él” (del tercero) y, respectivamente, del “ellos”, abriendo el espacio ético, respectivamente, a la dimensión de la fraternidad no sólo familiar, sino política (dentro de la comunidad de un mismo pueblo), y aun de la fraternidad universal¹³.

En abstracto y considerando desde fuera (sólo sociológicamente, es decir, sólo en una objetivación teórica) cada miembro de la comunidad (de la familia, del pueblo, de la humanidad) es un “yo”, o mejor, un “él” (abstracto). Pero el “nosotros” concreto practicado éticamente (en distancia ético-práctica como anterior a la distancia teórico-crítica) no se da sino diferenciadamente en un “yo”, un “tú”, un “él” (y, respectivamente, “nosotros”, “vosotros”, “ellos”). De ahí que el saber del Incondicionado que acompaña a la relación ética existencialmente practicada se dé análogamente según la ubicación en el nosotros ético (*éthos*) encarnado en *éthos*), sin dejar de ser común y comunitaria. Y de ahí que, cuando ese saber es reflexionado teóricamente no puede ser articulado en lenguaje absoluto, aunque pueda ser afirmado absolutamente.

Más arriba dijimos que sólo de manera imperfecta se puede decir “el nosotros es yo y el yo es nosotros”¹⁴. Pues el “nosotros” como tal se revela en la irreductibilidad del “él” y el “tú” al “yo” (irreductibilidad que no es respetada por una reflexión absoluta), y del “tú” y el “yo” al “él” (irreductibilidad no respetada por una objetivación teórica que olvide pasar previamente por la distanciaci3n ética). Una tal irreductibilidad de las personas a la comunidad social, y la correspondiente irreductibilidad

¹³ Se puede relacionar el tema del “él” en E. Levinas (que en el trabajo citado en la nota 14 denomino el “hermano” o el “tercero”), con la apertura de la dimensión de la fraternidad familiar, política (del pueblo y la naci3n) y universal, que se da por la intersecci3n de las dialécticas “var3n-mujer” y “señor-esclavo” según G. Fessard en: “Esquisse du mystère de la société et de l'histoire”, *Recherches de Science Religieuse*, 35 (1948), 5-54 y 161-225. Una tal relación libera a las categorías del “cara a cara” y del “él” de todo resabio intimista.

¹⁴ Como se sabe, la frase es de Hegel. Critico la concepci3n hegeliana (y marxista) del “nosotros” en: “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, 28 (1972), 107-150. Este trabajo apareció, retocado en algunos puntos importantes, en el cap. 7 de mi libro: *Teología de la liberaci3n y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberaci3n*, Salamanca, 1976.

de las comunidades a las posteriores unidades intercomunitarias (entre “nosotros”, “vosotros”, “ellos”...) la produce la presencia del Incondicionado (que es también el Santo) en su trascendencia (que es ética, pero también metafísica y religiosa) que posibilita persona y comunidad en cuanto tales. En este contexto se puede comprender más profundamente lo que dijimos en la Primera Parte acerca de la forma universal situada del nosotros como nosotros, que informa el saber comunitario y común y el lenguaje que de él surge.

Precisamente es el saber de lo Santo encarnado en historia y cultura lo que forma el corazón del núcleo ético-mítico de la cultura de un pueblo y de los pueblos. Ello explica que la sabiduría popular sea esencialmente comunitaria como un universal situado, sin dejar de ser personal. El lenguaje simbólico que la dice se manifestará por consiguiente como esencialmente común y sin embargo pasible de ser reasumido y reinterpretado desde cada singularidad. Y el lenguaje teórico que la reflexione no podrá ser sino analógico.

Los miembros de la comunidad participan analógicamente de ese saber, pero ninguno es su dueño absoluto ni puede arrogarse el ser *la* concreción del saber común y/o universal: ni una persona, ni una raza, ni una clase, ni un pueblo dentro de la historia de los pueblos.

Por ello cuando más arriba dijimos que la sabiduría es universal en su forma, y no sólo en su contenido, teníamos en cuenta que esa forma no es la forma universal abstracta del concepto representativo, ni tampoco es la forma universal concreta del concepto dialéctico. Se trata de la forma que conforma al nosotros interpersonal ético (*éthos* encarnado en *éthos*). Pues a las relaciones éticas éticamente practicadas (las que a su vez se median histórico-culturalmente) corresponde un saber especulativo pero cordial y práctico, que, aunque se sitúa diferenciadamente en el “yo”, el “tú”, el “él” y en el “nosotros”, “vosotros”, “ellos” es sin embargo el mismo. Es el mismo y se da de distintas maneras. Pues en el diálogo, el conflicto y la comunión —es decir, en la mutua mediación— de los saberes se da el *mismo* saber *analógicamente* en todos. Un tal saber se dice ante todo en lenguaje simbólico, pues el símbolo es de suyo plurisignificativo por exceso, pero no equívoco, sino que, por el contrario —como su etimología lo indica— convoca a la unidad. El movimiento de mediación de ese saber (su forma) —pensado a nivel reflexivo— no es un movimiento dialéctico, sino analéctico¹⁵.

¹⁵ Doy bibliografía sobre la “analéctica” (inspirada en la analogía tomista) en *Stromata*, 33 (1977), p. 90.

2. La pobreza ontológica y la sabiduría popular.

Al hablar de la sabiduría universal éticamente situada dijimos que ninguno (ningún individuo, ni clase social, ni pueblo, ni momento histórico...) es su dueño absoluto, porque cada uno de los que participan de ella dice esencial referencia al otro en cuanto otro en su saber. Cada singular está en su saber en situación de *pobreza ontológica* con respecto al otro y a los otros (y al nosotros).

Pero a su vez el otro en cuanto otro es ontológicamente pobre, porque —*en cuanto otro*— su riqueza es solamente ética, a saber, su dignidad personal (sea individual, sea comunitaria) *despojada* de todo aquello que la cubre y encubre, en el orden del tener, del poder o de la ciencia. Aun el saber de lo Santo no lo posee, sino que le es dado: “sabe”, pero no domina conceptualmente su saber en concepto representativo del que pudiera disponer o en concepto dialéctico que se autopone. Cuando el pobre dice “Dios sabe lo que hace” profesa una sabiduría de la cual no dispone, pero no por ello es menos sabio, aun a nivel especulativo. Algo semejante acontece con la sabiduría popular cuya forma es la del nosotros ético curvado hacia arriba (*aná*) por la presencia trascendente de lo Santo: el *lógos* conceptual que quiera decirlo sin dominarlo no podrá sino ser analógico.

Tal pobreza ontológica del saber popular explica que sean los pobres quienes comulgan ante todo ese saber: los “pobres y sencillos”¹⁶ de corazón pobre, que más fácilmente se encuentran en los pueblos pobres y entre los sectores pobres del pueblo. Ellos no gozan de los privilegios del poder, del tener y del saber que domina y con el cual se domina. De ahí que más fácilmente transparenten la pobreza ontológica y la vivan éticamente, de modo que “sepan” el sentido de la vida y de la muerte.

Recién ahora puede comprenderse la aparente ambigüedad semántica de la expresión “sabiduría popular”¹⁷. Pues, aunque se trata de la sabiduría del pueblo como nosotros histórico, es decir, como sujeto comunitario de una historia y una cultura,

¹⁶ En la *Evangelii Nuntiandi* relaciona Pablo VI a la “religión del pueblo” con los “pobres y sencillos” (cfr. n. 48). Son importantes los aportes de E. Levinas para pensar ontológicamente al pobre: cfr. *Totalité et Infini*.

¹⁷ Sobre esto trato en mis artículos: “Culture populaire, Pastorale et Théologie”, *Lumen Vitae*, 32 (1977), 21-38, y “Volksreligion, Volksweisheit, Volkstheologie in Lateinamerika”, que aparecerá próximamente en un volumen sobre *Die Religion des Volkes*, que editará K. Rahner en Kohlhammer (Stuttgart). Para resolver dicha aparente ambigüedad me inspiro en el valioso libro de F. Boasso citado en la nota 6.

no deja sin embargo de significar también el saber de los pobres y sencillos, y —en ese sentido— del pueblo. Ambas expresiones no son equívocas, pues el verdadero saber del pueblo como comunidad histórico-cultural entendida éticamente, se da en los de corazón pobre y sencillo, abiertos al Santo que los interpela y que los “salva”, y a Quien “saben”. Un tal corazón de pobre se da de preferencia entre los pobres y quienes se hacen como ellos.

La expresión castellana “Juan Pueblo” nombra precisamente a quienes sólo son pueblo (no tienen ningún privilegio que los diferencia en el orden del tener, del poder o de la ciencia), y por eso mismo participan más fácilmente del saber común del sentido de la vida sin que su desnuda transparencia quede empañada por nada individual que la encubra o la recubra. Dicha expresión muestra por tanto el nexo semántico de ambos sentidos de la palabra “pueblo”: como comunidad orgánica y como los sectores mayoritarios no privilegiados.

Por tanto el concepto ético-cultural de pueblo (según el *éthos* encarnado en *éthos*) hace comprender que la sabiduría popular que media entre religión y lenguaje, sin dejar de ser la sabiduría común de un nosotros histórico (un pueblo) en la comunidad universal de pueblos, sea ante todo la sabiduría de los pobres (los pobres del pueblo, los pueblos pobres).

Una tal comprensión de la sabiduría popular, porque es mediadora entre religión y lenguaje, no sólo supone una comprensión de la religión universal y trascendente como hecha transparente en la religión de los pobres que lo son también de corazón, sino también supone una comprensión del lenguaje religioso que diga a lo Santo en forma no menos radical y profunda que asequible a los sencillos. Cuando estudiemos el lenguaje religioso, en especial el símbolo, habremos de explicitar la impronta de tales caracteres de la sabiduría popular en el lenguaje, en cuanto la sabiduría popular es universal, pero situada según el *éthos* encarnado en *éthos* histórico-cultural y, por ello, se epifaniza en los pobres de los pueblos y en los pueblos pobres.

Aún más, el lenguaje reflexivo que la filosofía de la religión podrá usar para expresar filosóficamente la sabiduría que se dice en el lenguaje religioso, él también, aunque universal, deberá ser situado histórica y geoculturalmente, aunque especulativo, deberá ser práctico, y aunque científico, deberá ser pobre.

SER Y ESTAR. DOS HORIZONTES PARA DEFINIR LA CULTURA *

Por C. A. CULLEN (Buenos Aires)

Como una colaboración a la comprensión del concepto de cultura, buscamos en el presente trabajo delinear dos horizontes de lectura para poder reducir a grandes líneas de fuerza la multivocidad aparente que encierra la discusión contemporánea en torno al tema de la cultura.

De estos dos horizontes uno, el *ontológico*, corresponde a la gran corriente del pensamiento occidental, mientras que el otro, el *del estar*, se le contrapone desde una cierta marginalidad¹. Estilizaremos las descripciones, pues sólo queremos mostrar dos horizontes diversos de comprensión y sus posibles relaciones, moviéndonos en el nivel de radicalidad, sin pretender solucionar ninguno de los graves problemas culturales que pueden caracterizar los tiempos que corren.

I. EL HORIZONTE ONTOLOGICO DE LA CULTURA

Entendemos por horizonte ontológico de la cultura un código de interpretación de la actividad humana en todas sus manifestaciones², que se estructura desde un núcleo significativo dado por “*esfuerzo de ser*”³. No se contrapone este horizonte a otro

* La forma original de este trabajo fue la de una ponencia para la discusión en el seminario interdisciplinar sobre Evangelización y Bautismo cultural, organizado por el Stipendienwerk für Lateinamerika, Lima, septiembre de 1977. Hemos retocado un poco el texto para esta publicación.

¹ La marginalidad no está tomada en un sentido sociológico. Apunta a una marginalidad con respecto a la ontología misma y que es ella misma ontológica. Es un tema que habría que profundizar más.

² En su sentido más generalizado se entiende hoy por cultura todo lo que el hombre hace, con la intención de ampliar el concepto y no quedar restringidos a diversos objetos privilegiadamente culturales —ciencia, arte, religión, etc.

³ Recuérdese lo de Spinoza: “*conatus in esse sese conservandi*”. P. Ricoeur retoma la expresión y relaciona el pensamiento y la cultura con el esfuerzo de ser: “la apropiación reflexiva del sentido del esfuerzo de ser testimoniado en el lenguaje” es su comprensión de la filosofía como ontología hecha por el camino largo de los testimonios culturales. Deberíamos citar toda su obra, pero sobre este tema cfr. “Heidegger et la question du sujet”, en *Le Conflit des Interprétations*, Du Seuil, Paris, 1969, 222-232, ibidem, p. 10.