

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.

“metafísico” (en el sentido de Heidegger, por ejemplo), ni tampoco a la inmensa variedad de horizontes “nihilistas”⁴. La distinción entre “ser” y “ente”, o entre “ser” y “nada” siguen siendo algo inmanente al horizonte ontológico. El verdadero punto de referencia para comprender el horizonte ontológico es contraponerlo a un horizonte tan radical como él (y más, como veremos), que lo definimos con Rodolfo Kusch como el horizonte “del estar”⁵.

Haber ganado el horizonte ontológico es el “mérito” indiscutible del pensamiento y de la filosofía griega. La identidad del hombre quedará ligada indisolublemente al principio de no-contradicción: ser y pensar son una y la misma cosa. Sin embargo, la lectura sustancialista de la experiencia del ser como “fysis”, y la concepción inmanentista que implica impiden la liberación del concepto de “cultura”, que quedará oculto en las ideas de “sofía” y de “episteme”, cuyo origen es el deseo natural, es decir, ese “automovimiento” de la fysis que “ama el ocultarse”, y que como resultado es “teoría”, es decir: retorno hacia sí mismo, cuyo primer analogado es la “noesis noeseos”⁶. El mundo griego no se interesa por la “cultura”, simplemente porque el esfuerzo de ser es ya *natural* y la naturaleza (fysis) es la experiencia del *ser*. Es decir, lo ontológico no es meramente horizonte, sino también punto de partida y camino. En este sentido, es interesante señalar que el único antecedente griego al

⁴ No queremos aquí restringirnos al nihilismo anunciado por Nietzsche. Profetas de la subversión de los valores han aparecido muchos. Además hay ciertos signos, como la guerra, el hambre, la droga, la polución ambiental, etc., que son hechos en esta dirección.

⁵ “De ahí el concepto de estar. Me ha obsediado durante toda mi producción. Se trata del estar como algo anterior al ser y que tiene como significación profunda el acontecer” (“Dos reflexiones sobre la cultura”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Bs. As., 1975, p. 217). El contacto con la obra de Kusch y diálogos tenidos con él han inspirado el enfoque de este trabajo, que por otro lado caía —por caminos muy diversos— en conclusiones parecidas. Recomendamos de Rodolfo Kusch: *América profunda*, Bonum, Bs. As., 1975 (2a); *El pensamiento indígena y popular en América*, I.C.A., Bs. As., 1973 (2a); *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Bs. As., 1976; *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón, Bs. As., 1975; *De la mala vida porteña*, Peña Lillo, Bs. As., 1966; *Indios, porteños y dioses*, Stilcograf, Bs. As., 1966.

⁶ Sin pretender dar una bibliografía sobre el tema, señalamos como aportes decisivos en nuestra interpretación de Aristóteles los de M. Heidegger: “Vom Wesen und Begriff der Fysis, Aristoteles’ Physik B,1”, en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1967, pp. 309-371; Nimio de Anquin: “Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de naturaleza”, en *Ente y Ser*, Gredos, Madrid, 1962, pp. 88-103; Werner Marx: *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; pp. 25-51.

concepto de “cultura” (que es moderno) no reside —como lo pretende Jaeger, y —en alguna medida, Heidegger⁷— en el concepto de “paideia”, sino en la reflexión sobre la “*tejné*” y su distinción del mundo de la “fysis”. Pero aquí es más claro todavía por qué es superfluo un concepto de cultura: la esencia de la “poiesis”, como sabemos, radica en la “mimesis”. Los productos del hombre tienen valor “cultural” en la medida en que se aproximan a lo natural⁸. En cuanto “fysis”, el horizonte ontológico interpreta la actividad humana, defendiéndola del “caos”, descubriendo su “apariencia”, reuniendo su “multiplicidad”, y dando necesidad a su “contingencia”⁹. Sólo con la crisis que implica en Occidente la aparición del pensamiento creacionista surgirá la necesidad de un concepto de cultura. En efecto, en cuanto la naturaleza es creada, *la nada* es amenazante de la identidad (aunque ésta quede igualmente salvada por la idea de la naturaleza). La única diferencia, debida justamente a la presencia de la amenaza de la nada, radica que el horizonte es ahora ontoteológico¹⁰. En este contexto, es importante señalar un segundo antecedente del concepto moderno de cultura (el primero lo vemos en la reflexión griega sobre la “*tejné*”, como dijimos): el “*cultus*” (donde incluso lingüísticamente hay un parentesco). Lo es, en la medida en que el “*cultus*” es una forma de mediar la distancia con el ser supremo, mediación necesaria, supuesta la creación y el pecado¹¹. Ya no es la mera *contemplación* la acción cultural más excelente, sino también la *contemplación reverente*, es decir, *la devoción*. Que el concepto moderno tenga que ver con el proceso histórico de “tecnificación” de la contemplación y “secularización” de la devoción se explican por aquí¹². Inclusive sería interesante mostrar cómo hay un carácter “cúltico” en la técnica y uno “técnico” en el culto ya en plena cultura moderna¹³.

⁷ Nos referimos a la *Paideia* de Jaeger y a las referencias de Heidegger en *Platonlehre der Wahrheit*, en Wegmarken, ob. cit., pp. 109-145.

⁸ Sería una perspectiva interesante para estudiar la ubicación de los artistas en la Politeia platónica.

⁹ Cfr. W. Marx, ob. cit., pp. 26-31.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, “Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 31-67.

¹¹ Para entender el profundo sentido mediador del culto cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en la edición de Shurkamp, nº 16, pp. 200-248.

¹² Nos parece más fecunda esta contraposición que la más común entre contemplación y acción (teoría y praxis), y culto e irreligión (fe y ateísmo).

¹³ Con respecto a lo primero, cfr. M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Bs. As., 1971. Con respecto a lo segundo sería una perspectiva interesante para repensar el significado de la Reforma, particularmente la controversia sobre las obras y la gracia.

1. Cultura y experiencia

Sin embargo, es recién la época moderna, la de la “imagen del mundo”¹⁴ la que engendra la necesidad del concepto de cultura, como código interpretativo. Dos fenómenos correlativos son fundamentales de la metafísica moderna: la *desnaturalización* del hombre y la *desdivinización* de la naturaleza. Ya insinuamos en qué consiste este último: entre la naturaleza y su fundamento hoy un abismo ontológico: la nada. Ahora se convierte, la naturaleza, en el ámbito de la experiencia del hombre, que queda justamente desprendido de la naturaleza, para poder fundarla. Eso será la cultura: una naturaleza segunda, fundada y construida por el hombre para reencontrar su identidad y su sentido.

Se trata de la *experiencia humana*, la que hace de la naturaleza lo enfrentado. La relación será ahora disimétrica: dominadora de la naturaleza en la *ciencia*, represora de las motivaciones naturales en la *moral*, recolectora de una teleología profunda en la *arte*. La naturaleza queda pensada como fenomenalidad, legalidad empírica y eudomónica, finalidad simbólica de una posible armonía, y en todos estos sentidos es —a la vez— condición y fruto de la cultura concebida como experiencia¹⁵. El principal referente del concepto de cultura es la experiencia, que es ahora la forma de interpretar al ser¹⁶. La experiencia debe ser entendida en el sentido fuerte de la metafísica moderna: es la experiencia —fundamentalmente— del “cogito”.

El concepto moderno de cultura tiene así su raíz en el descubrimiento del carácter fundante de la conciencia. Propiamente, su “sujeto” es un sujeto trascendental: la razón humana en cuanto tal, la libertad fiel a su esencia, la imaginación en cuanto tal. Por eso, esta cultura es constitutiva de un mundo de objetos, está constituida por individuos autónomos, y se expresa en la universalidad de las leyes. Los problemas de esta cultura son fundamentalmente imponer la concepción técnica de la ciencia, construir naciones desde pactos y contratos que defiendan la intimidad y la propiedad, hacer del arte un entretenimiento y un negocio, o —como agudamente lo insinúa Heidegger— una “vivencia”¹⁷.

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1975 (5a), pp. 69-104.

¹⁵ La referencia a Kant es más o menos evidente.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege*, ob. cit., pp. 192 ss. Cfr. nuestra colaboración al tomo de homenaje a M. Heidegger, editado por la Universidad del Salvador, *Identidad, diferencia y ambigüedad*, en prensa.

¹⁷ Cfr. el artículo sobre la época de la imagen del mundo citado supra.

Este concepto moderno de cultura puede ser llamado *humanista*, pero no tanto por su pretensión enciclopedista, cuanto por su fundación en la estructura misma de la experiencia humana, que se condensa en la conciencia. Como el sujeto es trascendental, se parte, y aquí sí vale la contraposición de A. Moles con la cultura de tipo mosaico¹⁸, de una integración unitaria que es condición de posibilidad de toda la inmensa gama de los objetos: “El Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones”.

También podríamos calificar este primer concepto de cultura como *iluminista*, al menos en cuanto pretende ser la madurez del hombre¹⁹. Más radicalmente es iluminista en cuanto define previamente cuál es la experiencia humana en cuanto tal (la del sujeto trascendental), y desde ahí descalifica toda posición prejuzgada²⁰. Y los pueblos quedan divididos en cultos y no-cultos.

Nosotros hablaríamos de un carácter *metódico* (técnico) y *ascético* (cultural) de la cultura moderna. La experiencia creadora de cultura supone una razón metódica y una libertad ascética. Implica un ejercicio que es una verdadera *iniciación*. No es cultura la actividad humana “inmediata”, sino la que pasa por la razón objetivadora y la libertad represora²¹. Y naturalmente este paso está reservado sólo a pocos. El carácter *elitista* de la cultura moderna ni se debe tanto a una estructura socioeconómica donde se inscribe, sino a su misma esencia: construir naciones, descubrir leyes, crear belleza supone individuos que toman sobre sus espaldas la difícil tarea de sostener al mundo frente al caos, que es ahora defender el ser frente a la nada. Sólo héroes, sabios y genios pueden hacer cultura. Que es hacer la historia, como lo insinúa Hegel²². Por todo eso la *conciencia es*, en verdad, *espíritu* y el espíritu es, en verdad, *saber absoluto*.

Atendamos a esta unión conceptual entre *cultura e historia*. El horizonte ontológico, ahora en el momento de la “experiencia”, es fundamentalmente un horizonte temporal. El esfuerzo por ser es progresivo y acumulativo. Es querer permanecer siendo alguien. Este doble trabajo hace que los objetos culturales

¹⁸ Nos referimos a la conocida categorización de A. Moles, *Sociodynamique de la culture*, Mouton, Paris, 1967, part. cap. I.

¹⁹ Es la respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es el iluminismo?”, cfr. la edición castellana en *Filosofía de la Historia*, Nova, Bs. As.

²⁰ Para un análisis agudo del rol del “prejuicio” en el Iluminismo cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1972 (3a), pp. 256-275.

²¹ Aunque aquí pensamos en Kant, sería interesante ver cómo se prolonga esta concepción hasta nuestros días. Como eslabón interesante cfr. “Das Unbehagen in der Kultur”, de S. Freud, en *Studienausgabe*, Bd. IX, Fischer, Frankfurt, 1974, pp. 191-270.

²² Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Edición de Suhrkamp, Bd. 12, pp. 73-74.

sean leídos como trabajo acumulado, como verdadero capital, y que los procesos de transmisión cultural queden, a su vez, regidos por las mismas pautas mercantiles. Tradición y progreso cultural son anverso y reverso de la misma moneda.

2. Cultura y lenguaje

El concepto moderno de cultura entra en crisis con el posthegelianismo. Quizás porque es Hegel quien lo llevó a su máxima expresión. En todo caso, la crisis del concepto de cultura es la crisis en la fundación del ser en la conciencia, pero de ninguna manera de la fundación de la cultura en el ser. Por eso, este segundo momento es todavía inmanente al horizonte ontológico.

La crisis postmoderna —que en este sentido es doméstica— se caracteriza por dos fenómenos esenciales: la *desmitificación de la conciencia* y la *desconcientización del signo*. El primer fenómeno hay que entenderlo como una crisis de la pretendida autonomía de la conciencia o de su carácter de fundamento infundado. Los “maestros de la sospecha” son ejemplares en este sentido²³. La conciencia se funda en otra realidad que la engendra y donde esa realidad se expresa. Sea la relación con el proceso del trabajo social del hombre, como con el proceso de la identidad individual y sexuada del hombre, como con el proceso de la voluntad de poder que subvierte todos los valores y busca que emerja el hombre superior, en todos los casos los productos de la conciencia, la cultura, son deudores de la génesis de la misma conciencia. La conciencia, independiente de la estructura que la engendra, no tiene posibilidad de convertirse en código interpretativo, porque su lenguaje es ambiguo, puede ser falso o verdadero. No existe un “sujeto” trascendental, sino *un lenguaje de alguna manera trascendental*. Y este es el segundo proceso. El signo se retira de la conciencia como su lugar privilegiado. El signo nace en las estructuras pre-conscientes: la *praxis* transformadora de la naturaleza, la *energía bio-psíquica* tratando de socializarse, la *voluntad de poder* creadora de valores superiores. Aún el intento fenomenológico de volver al punto de partida cartesiano de la conciencia²⁴, pero esta vez no sin mundo, sino abierta al mundo, termina por convertirse en una

²³ “Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud”, P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, p. 32 (traducción española de *De l'Interprétation - Essai sur Freud*, Du Seuil, Paris, 1965).

²⁴ Cfr. E. Husserl, “Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”, hrsg. von S. Strasser, in *Husserliana*, Bd. I, Haag, 1950.

reflexión sobre el mundo de la vida o el mundo sin más, como estructura previa a la conciencia²⁵. Todo esto implicará una redefinición de la cultura, no ya en términos de experiencia, sino en términos de lenguaje.

De aquí se sigue, en primer lugar, un acentuar el *carácter simbólico de la cultura*. En esto coinciden enfoques muy diversos del problema. Lo importante aquí es que la conciencia más que creadora de objetos culturales se convierte poco a poco en lectora de símbolos culturales previos a ella misma. Pensar es una suerte de adaptación y acomodación²⁶.

Tres notas nos parecen desprenderse de esta estructura trascendental del lenguaje humano, verdadero origen de la cultura postmoderna. *Primero*, este lenguaje no hace identidad con la conciencia y es previo al yo-pienso. La *identidad* se convierte así en un problema de *interpretación*. *Segundo*, esta estructura del lenguaje, en cuanto previa a la conciencia, escapa a las diferencias cualitativas propias de la percepción. La *diferencia* es un simple problema de *sintaxis*, es el ordenamiento de los signos en sus oposiciones lo que puede darnos una idea de la diferencia de sentidos. Y el modelo fundamental de la sintaxis es la matemática, con la cual guarda una homología formal. *Tercero*, lo que logra unir ambos problemas, el de la identidad y el de la diferencia, permitiendo rescatar la idea de *un movimiento* y de una *totalidad*, es comprender que la cultura, en este horizonte ontológico-lingüístico, no es sino *un proceso de información*, un mecanismo cibernético de autoregulación, que abarca realmente todo producto de la actividad humana (es decir, todo lenguaje). Este triple carácter hermenéutico, sintáctico y cibernético hacen de la cultura un problema diverso al de la impronta iluminista del concepto moderno. Ahora preocupa la “planetización” y la “masificación”, la “autenticidad”, la “ideología” y la “objetividad estadística”, las “transformaciones” y los “juegos infinitos del lenguaje”. El problema parece trasladarse, entonces, a la relación de esta estructura del lenguaje con la conciencia. El escepticismo ante las totalizaciones, la serenidad ante los ocultamientos y las huídas de los dioses, la defensa apasionada de la razón como competencia comunicativa son todas formas de afirmar esta cultura que es casi el “fin de la cultura” (al menos la occidental)²⁷.

²⁵ No hacemos referencia únicamente a la importante creciente del *Lebenswelt* en Husserl, sino a la misma noción de *Welt*, en Heidegger, que en realidad la prolonga.

²⁶ Cfr. Jean Piaget, *Psicología de la inteligencia*, Psique, Bs. As., 1966, pp. 14-32.

²⁷ Las referencias son a Popper, Heidegger, Adorno, Habermas, para señalar la preocupación común de ocupaciones profundamente diferentes.

En realidad, en este momento se señala un ámbito preontológico (y este puede ser el significado profundo del retorno del "signo" a lo preconsciente). Pero este ámbito, el "estar" en el trabajo, en el amor y en el poder, es finalmente leído como una "proto-ontología"²⁸. Es decir, se vuelve al horizonte ontológico, o —mejor— nunca se lo abandonó (los intentos o son herejías, o son desviaciones sociales, o son cuadros patológicos). La sutil diferencia es que ahora la cultura no es un código, sino la posibilidad misma de estructurar códigos, o de codificar. De esta forma, se vuelve a conjurar la amenaza que pesa sobre el "esfuerzo de ser alguien" y que proviene del retorno de lo reprimido, o de la lucha de los pueblos jóvenes, o del simple hastío que produce el nihilismo. Han desaparecido los héroes, los sabios y los genios, pero ha aparecido el inmenso poder creador de héroes sabios y genios: los "mass-media", verdadero vehículo de culturización, es decir, de la vigencia de la interpretación de la actividad humana desde el esfuerzo por ser alguien.

II. LA CULTURA EN EL HORIZONTE DEL ESTAR

Definimos como horizonte del estar la significación ganada para el hombre y su actividad desde el núcleo vital que se le impone como "mero estar, no más"²⁹. En un sentido de continuidad con la reflexión anterior lo definimos como un horizonte pre-ontológico (en sentido estricto, y no como proto-ontológico, que es el sentido heideggeriano³⁰). También decimos que es el verdadero referente de todo esfuerzo por ser. En este sentido, ganamos para la cultura pensada desde la experiencia y el lenguaje un ámbito más radical.

Desde la conciencia occidental se accede a este horizonte a través de la comprensión de un doble fenómeno: la *desontologización de la historia* y la *deshistorización de la cultura*. La unión de cultura e historia (tiempo) es un producto de la cultura occi-

²⁸ "Esta decisión convierte el carácter pre-ontológico del análisis de Heidegger en otro protoontológico, de tal modo que una descripción de lo pre-ontológico habrá de ser más propia de un análisis del estar". R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, ob. cit., 153.

²⁹ Esta noción está presente en toda la obra de Kusch. Como tratamientos más "sistemáticos" cfr.: *El pensamiento indígena y popular en América*, ob. cit., pp. 355-367; *América profunda*, ob. cit., pp. 89, 124, 158, 189; *La negación en el pensamiento popular*, ob. cit., pp. 71-80; *Geocultura del hombre americano*, ob. cit., pp. 153-158; *De la mala vida porteña*, ob. cit., pp. 109-117, 93-108; *Indios, porteños y dioses*, ob. cit., pp. 32, 36.

³⁰ Cfr. supra, nota 28.

dental, sobre todo pensada desde la experiencia. En realidad, toda cultura es *geocultura*, y su referencia principal es *el suelo*³¹, y por consiguiente el arraigo y el habitarlo. El "acontecer" puede así ser leído en su misma provisoriedad y referido al estar. Justamente porque esta "historia grande"³², la del estar y no la del esfuerzo por ser alguien, implica que la cultura, la interpretación de la actividad humana quedan no determinadas por el horizonte ontológico sino por el mero estar, donde no se busca ni que desaparezca el caos, ni se teme que el no-ser implique la aniquilación, simplemente *porque se está*. En este sentido, el horizonte del estar es bivalente, si se quiere, donde la identidad es resultado de un equilibrio y la diferencia importa sólo en relación a este equilibrio. Por eso, el horizonte del estar es esencialmente *mítico* y sus verdades son *seminales*³³: se "está para el fruto"³⁴. La cultura es así un modo de habitar el suelo, que implica sí una estrategia para vivir, pero que refiere al estar todo esfuerzo por ser³⁵.

El "sujeto" de esta cultura es el pueblo y no puede ser otro³⁶. Su sabiduría es la "fagocitación" del ser en el estar³⁷. Su tiempo es el de la historia grande —la que abarca los modos de estar— y no el de la historia pequeña y anecdótica de los que se destacan en su querer ser alguien. Su pensamiento —estratégicamente— es *negatividad*, porque tiene que negar la codificación que proviene del "patio de los objetos" y de la "pulcritud" de la cultura occidental³⁸. Su universalidad es la de la vida y de la muerte, y no la

³¹ "Detrás de toda cultura está siempre el suelo..." "Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita...", R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, ob. cit., p. 74 y p. 115.

³² "Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene", R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, ob. cit., p. 45.

³³ Cfr. en R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, ob. cit., los capítulos "Pensamiento seminal", "Economía seminal" y "Seminalidad infantil" (pp. 269-341).

³⁴ "El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido", R. Kusch, *América profunda*, ob. cit., p. 200, cfr. todo el párrafo 194-201.

³⁵ "Ahora bien, ¿qué hay en el escenario a solas, una vez negado todo lo que existe? Pues no más que nuestra pura estrategia para vivir, o sea una política, o sea mi pura posibilidad de ser", Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, ob. cit., p. 63.

³⁶ Cfr. R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, ob. cit., "La cultura como entidad", pp. 114-120. Este tema nos parece fundamental, cfr. nuestra *Fenomenología de la sabiduría popular*, Ediciones Castañeda, en prensa.

³⁷ Cfr. *América profunda*, ob. cit., pp. 158-188.

³⁸ La expresión "patio de los objetos" es de N. Hartmann. La opo-

de un proyecto histórico determinado. En algún sentido rescata, pues, todo lo que el horizonte ontológico deja para afirmarse.

Si el mundo griego es quien ganó el horizonte ontológico para interpretar la actividad humana, este nuevo horizonte (o tan viejo como el griego) es el vigente en la "América profunda"³⁹, la que está más acá de todo el esfuerzo por ser occidentales, la que lentamente va fagocitando el esfuerzo por ser, es decir, nos va enseñando a leer los acontecimientos desde el suelo, inscribir la historia en el estar, esperar estando el fruto.

Podríamos agregar que esta cultura es necesariamente *revolucionaria*, si por tal entendemos el potencial negador del mundo cultural ontológico. Que esta cultura es *popular*, si logramos desprendernos de una lectura técnica o cultural de lo que nuestros pueblos hacen. Que esta cultura es *cristiana*, si logramos resistir a la fagocitación en el estar del querigma evangélico.

Y aquí se inscribe nuestra reflexión final, motivada por la temática del "bautismo cultural"⁴⁰. Esta última categoría nos parece equívoca. Si su comprensión se inscribe en el horizonte ontológico descrito, simplemente es una mera anécdota para el simple estar. Si se intenta comprenderla desde el horizonte del estar, quizás sea fecunda, siempre y cuando resista el cristianismo que el acontecimiento sea leído desde el suelo, o que las aguas son sagradas por el paisaje en que se está, y no por la historia que se es.

Buena parte de América hispana es mestiza. Esta categoría puede ayudarnos a comprender la idea teológica del bautismo cultural. Pero no porque se produzca algo "nuevo"⁴¹, sino porque fue una alternativa en la "colonización" que permitió subsistir y supervivir al mero-estar-no-más y a su potencial transformador de la cultura ontológica.

ción de: "hedor" y "pulcritud" es una de las líneas fundamentales del pensamiento de Kusch: "La oposición entre pulcritud y hedor se hace de esta manera irremediable, de tal modo que si se quisiera rehabilitar el hedor, habría que revalidar cosas tan lejanas como el diablo, Dios o los santos", p. 13 de *América profunda*, ob. cit.

³⁹ En realidad este es, para Kusch, el gran aporte de América y su tarea: "Se trata de la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras", *América profunda*, ob. cit., p. 17.

⁴⁰ Recuérdese que este trabajo fue originalmente una ponencia para una reunión sobre esta temática.

⁴¹ En esta idea de la "novedad" insiste mucho J. C. Scannone, quien presentó en el citado seminario una ponencia sobre la fecundidad de la categoría de "mestizaje cultural" para pensar la evangelización y el bautismo cultural (cfr. *Stromata*, 33 [1977], 73-91).

SITUACION Y SENTIDO POPULAR DE LA OPCION PASTORAL

por las comunidades de base *

Por D. GIL, S.J. (Montevideo, Uruguay)

El tema que hemos tomado es el de la comunidad de base, opción pastoral arquidiocesana de 1969. Nos proponemos llamar la atención sobre la *situación* de esta opción, haciendo un diagnóstico y un pronóstico desde el punto de vista teológico. Mostramos la *perspectiva teológica* aprovechando un estudio de J. C. Scannone, publicado en una revista argentina; y después propondremos nuestra afirmación, explicándola en seis afirmaciones. Para concluir, trataremos, como complemento, el *tema de sacerdote, política y pueblo*.

INTRODUCCION

Los cambios operados después del Vaticano II y de Medellín, orquestados entre nosotros por la pastoral de conjunto, pueden resumirse, en su nervio, a esto: *intentar vivir el evangelio en la historia y la historia desde el evangelio*. Esa es la línea de fuerza predominante en la espiritualidad característica de estos años. Muchos fracasos no desmienten lo dicho, y parece que el movimiento toma cuerpo. Las consecuencias futuras son difíciles de prever. Con todo quedándonos en el presente, nos parece cierto lo siguiente: Los cristianos que viven el evangelio en la historia están en condiciones inducentes a tomar conciencia de su carácter de Pueblo de Dios históricamente encarnado en el país en que viven, y, simultáneamente, a tomar conciencia también del pueblo en cuya historia viven, y al que son enviados.

1. Una encrucijada popular

Siendo las comunidades de base las que están animadas, en general, de la espiritualidad que señalábamos, su situación actual sería esa: una encrucijada profundamente popular, una oportunidad para crecer en plena historia. La comunidad de base, arquidiocesana, puede crecer ahora en su realidad popular porque la situación misma lleva a descubrir su raíz de célula viva del Pueblo de Dios, y su misión de enviada al pueblo uruguayo, sujeto identificador de esa realidad histórica en que vive. Esta toma de conciencia y crecimiento en lo popular no es un destino inexorable, siempre un nuevo paso adelante, libre, condicionado, y puede ser incluso rechazado. Depende en gran parte de nuestros supuestos teológicos y pastorales, entre otros.

* Conferencia en el Instituto Teológico del Uruguay (ITU).