

por su ateísmo, a la vez que muestra cómo su absolutización de la explicación racional lo conduce a la exclusión de la hipótesis teísta. De esta forma, racionalismo y ateísmo se condicionan y refuerzan mutuamente.

En la ya tan citada obra de Freud, PI, existe un texto que resulta útil para concluir estas reflexiones sobre la teoría freudiana de la religión: "Nos decimos que sería muy bello que hubiera un dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos hartamente singular que todo suceda así tan a medida de nuestros deseos"<sup>59</sup>. Una vez más y de modo irrefutable aparece aquí la constante desconfianza freudiana respecto a las estrategias del deseo. Cabría hablar aquí de la "tristeza" que aqueja a la concepción freudiana del deseo. El deseo, en Freud, es "triste", porque se trata de un deseo que ha sido despojado de su poder simbólico, para quedar reducido a la sordidez de sus intentos siempre renovados por restañar sus heridas narcisistas. Este es el deseo que concibe Freud, al menos cuando examina el papel que juega en el ámbito de la religión.

Pero sería falso ver en esto una modalidad psíquica de Freud —algo así como una especie de masoquismo que le impidiera aceptar que los deseos humanos no siempre son ilusiones— queriendo explicar en función de ella la teoría freudiana de la religión. Esto sería falso porque en tal caso se estaría adoptando una explicación psicologista. Dicho en otros términos: se estaría afirmando que un problema psicológico de Freud —o al menos, una modalidad psicológica— sería la causa que explicaría por qué Freud sostuvo lo que sostuvo. Si esto fuera así, habría que admitir la hipótesis de que si Freud hubiera superado tal problema su comprensión de la religión hubiera sido distinta. En realidad parece más cierto lo contrario: si Freud hubiera tenido tal problema y lo hubiera superado, probablemente habría seguido sosteniendo lo que sostuvo porque el presupuesto de su teoría acerca de la religión no era un problema psicológico sino una opción existencial.

<sup>59</sup> PI, p. 41.

## SENTIDO Y PRAXIS

(Interpretación desde algunos textos de Merleau-Ponty)

Por A. FORNARI (Santa Fe)

### I. INTRODUCCION: la cuestión del sentido en la coyuntura de la libertad y el método

Esta consideración introductoria no se justifica simplemente como una contextualización rutinaria de nuestro tema específico en el conjunto de la obra del autor<sup>1</sup>. Atisbamos una concurrencia intrínseca y positiva entre intención teórica y cuestión de la libertad. El estilo filosófico de Merleau-Ponty es un esfuerzo por explicitar la estructura de la existencia, disolviendo en esa misma explicitación todo pasaje a una sistematización que suprima la trascendencia de la existencia misma.

<sup>1</sup> Estas reflexiones se hilvanan desde los siguientes textos de Merleau-Ponty: de la *Phénoménologie de la Perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1945, tomamos el *Avant-Propos*, pp. I-XVI; el cap. V de la primera parte: *Le corps comme être sexué*, pp. 180-202; el cap. III de la tercera parte: *La liberté*, pp. 496-520.

De la obra *Sens et non-sens*, Ed. Nagel, Paris, 1966, del cap. II, el artículo *La Méthaphysique dans l'homme* (escrito en 1947), pp. 145-172.

Justificamos esta selección de textos en las siguientes razones: 1) El "Prólogo" de la Fenomenología supone un asimiento global del libro, del cual expresa el sentido y alcance: nos da por tanto una perspectiva certera de análisis. 2) El capítulo sobre la sexualidad nos coloca sobre dos determinaciones "atmosféricas" de la existencia, clásicamente conceptualizadas por la filosofía de dos maneras antitéticamente complementarias y, por tanto, cerradas en un mismo universo de comprensión, como es el caso de la perspectiva idealista y materialista. Nos referimos al momento sexual y económico de la existencia. Ellos, desde la comprensión idealista son el sintético, el mero medio, lo material a lo que es necesario sobreañadirle la perspectiva espiritual de sentido. Desde la comprensión materialista son el depósito en-sí del sentido que, desde abajo, determinan al espíritu, especie de receptáculo vacío del sentido. Desde Merleau-Ponty aprendemos a respetar la carga metafísica de las determinaciones que, desde ahora, serán "atmosféricas", y no "partes", en las que la existencia se atraviesa. 3) El capítulo sobre la libertad nos parece ser la conclusión englobante de la existencia explicitada a lo largo de la Fenomenología; el lugar de encuentro de todos sus momentos; la imbricación entre percepción y praxis, entre historia y sentido. 4) "Lo metafísico en el hombre" (texto producido menos de dos años después de la publicación de la Fenomenología), se nos hace apropiado, pues parece ser un intento de deslindarse, por parte de M. Ponty, de toda comprensión "fenomenista" de su fenomenología, colocándose en la perspectiva de una renovada y más real reposición de la cuestión metafísica. Durante nuestra reflexión citaremos como sigue: a la *Phénoménologie de la Perception* (PhP, p. ...); a *Sens et Non-Sens* (SNS, p. ...).

En tal sentido su filosofía podría caracterizarse como “de la ambigüedad”<sup>2</sup>, no en tanto rechace la conceptualización (sin concepto no hay filosofía), sino en tanto el progreso mismo de la conceptualización explicitante nos conduce a una toma de conciencia respecto a la trama de nuestra existencia. Pero eso de tal manera que nuestra existencia nunca puede resolverse, en cada caso, en esa mera toma de conciencia. Queda por tanto implantada la insustituibilidad de la praxis, pero de tal manera que esta misma praxis no torna superflua a la reflexión. “Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión donde comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose” (PhP., p. XVI).

La misma reflexión es tal, cuando no pretende “informar” y “justificar” extrínsecamente a la historia, sino cuando desde un principio se entiende deudora de la existencia, tratando de ser consecuente con ella. Lo será en tanto conserve su carácter de “atmósfera” específica de la existencia, brindando así su propia fuerza de trascendencia:

“Ya se trate de las cosas o de las situaciones históricas, la filosofía no tiene otra función que reenseñarnos a verlas bien, y es verdad el decir que ella se realiza destruyéndose como filosofía separada” (Ibid., p. 520).

Por eso la filosofía de M. Ponty no es una deducción de las condiciones de posibilidad de la libertad sino que es ella misma un testimonio cultural de la práctica de la libertad<sup>3</sup>. Por tanto una efectución de la libertad y un sostenimiento de las condiciones de efectución de la libertad. Por eso no es una filosofía de la demostración de la libertad sino de la promoción de la liberación. Su elogio de la praxis como lugar de resolución siempre abierta de la existencia es de rebote un elogio de la filosofía. No por cierto de un profesionalismo filosófico iluminista o anodino, sino de una reflexión como un modo de ejercicio encarnado de la libertad que se debate en el límite de *tolerancia* (Ibid., p. 518) del contexto institucional y corporal de nuestra existencia. El sentido histórico de la libertad en M. Ponty exige como colaboración de la filosofía el sostenimiento de la historicidad de la historia, que es la condición de la libertad. Y ello no mediante una iluminación extrínseca, sino mediante la reasunción de las solicitaciones que posibiliten a la existencia, existir. Por eso en M. Ponty la libertad no tiene un sentido sino que es ella misma el sentido en tanto condición de efectución de la existencia. Por eso también el modelo fenomenológico que nos propone se contrapone a dos modalidades de la filosofía de la modernidad que tornaron superflua la cuestión del sentido y, por ello mismo, la de la libertad.

Por un lado tenemos la *perspectiva reflexivo-idealista* (tentación eminentemente filosófica) que liquida la cuestión del sentido al instalar el deseo filosófico de trascendencia en una subjetividad ar-

<sup>2</sup> A. De Waelhens, *Une Philosophie de l'Ambigüité; L'existencialisme de M. Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, 1951.

<sup>3</sup> Testimonio de ello son las tumultuosas relaciones de M. Ponty con la “institucionalidad” marxista; cfr. sobre todo *Humanisme et Terreux y Sens et Non-Sens*.

bitraria en tanto fuente absoluta de sentido, libertad absoluta. Este momento crítico M. Ponty se lo endosa principalmente a Sartre, pero podríamos decir que también a los hegelianos. En efecto, en ambos casos es la misma subjetividad, sólo que en el caso de Sartre ella está más bien proyectada sobre un futurismo que como tal, por no ser-aún, carece de mediaciones. Mientras que en el caso de los hegelianos sería más bien una subjetividad absoluta, que por estar lanzada hacia el pasado cuenta con un haz de mediaciones, que le permite configurarse concretamente en el presente y totalizar el futuro. Esta totalización puede ser efectuada no sólo dentro del régimen de la plenitud pensada, sino también, como es el caso de Sartre, dentro del régimen de la vacuidad absoluta, postulada.

Para esta subjetividad nada puede ser exterior y solicitar desde fuera al sujeto pensante proponiéndole un sentido. La primacía absoluta de la interioridad implica que ésta pone para-sí *objetos* inmanentes y transparentes. El hombre como puro ser-para-sí, o como reductor de lo en-sí-para-sí, aparece como legislador absoluto desde una libertad acósmica y a-histórica. Es el pasaje de la evidencia de que sólo hay sentido para una conciencia, a la dogmatización de la conciencia (o cualquier sustituto material) como fuente unilateral de sentido, diluyendo a la motivación en mera representación o en total determinación.

Por otro lado tenemos el punto de vista del *realismo objetivista* (la tentación científicista de la autointerpretación de las ciencias del hombre) para quien la subjetividad es un producto del medio, mero resultado de esa trascendencia naturalista del sentido, en la que todo, hasta el mismo pensamiento, es explicable por la exterioridad cósmica, tematizada ya de un modo biologista, ya psicologista o sociologista. Con lo que es evidente la unidad ontológica de posturas sólo ónticamente antitéticas (idealismo y objetivismo).

Por un lado el hombre es parte del mundo; por el otro conciencia constituyente del mundo. Son dos perspectivas empíricamente irreducibles, que fracturan al universo cultural, condenándolo a la infecundidad, en tanto eximen de todo preguntar con densidad existencial acerca del sentido, y de toda exigencia práctica de discernimiento. La explicación centrífuga (subjetivista) del origen del sentido coloca —desde un punto de vista práctico— la existencia en la pasividad de la pura expectativa respecto a la irrupción absolutamente imprevisible del sentido; o también conduce a un practicismo para el que toda intriga respecto al sentido de los acontecimientos es una caída en la mala infinitud, justamente porque no hay más parámetros que los que de hecho adopto e invento en mi decisión.

La explicación centripeta (objetivista) del origen del sentido, desde un punto de vista práctico, coloca a la existencia en la inercia progresista del sentido, ya sea desde una perspectiva reaccionaria de mera adaptación confiante a la totalidad establecida, ya sea desde una postura aparentemente revolucionaria de confianza irresponsable, satisfecha en la mera suscitación de una conflictividad dialéctica, a priori depositaria del sentido. En ambos casos la libertad es un dato y no una exigencia lúcida de liberación; el sentido es un destino y no el fruto abierto de un diálogo coexistencial con el mundo y en el mundo.

Este ambiente histórico; teórico-práctico, está profundamente concatenado con el proyecto de una "fenomenología de la precepción" que no en vano encuentra en la temática de la libertad su momento culminante, donde convergen todos los momentos existenciales explicitados en su transcurso. Cada una de ellos podría ser estudiado como implicando y encarnando la libertad. (Lo veremos a propósito de la sexualidad y la economía.)

Superar el carácter extrínseco de esos dos puntos de vista no es caer en un fácil sincretismo, sino acceder a un estilo de trascendencia<sup>4</sup> discursiva centrada en la verdadera trascendencia, que es la misma existencia, en la expresión adecuada a su complejidad y a su historicidad. Contra la ahistoricidad del Subjetivismo de un Cogito Trascendental instalado en lo apodíctico; y contra el objetivismo de un espectador extranjero instalado frente a un objeto observable, "la explicitación de la experiencia perceptiva deberá hacernos encontrar con un género de ser respecto al cual el sujeto no es soberano, sin que por ello sea inserido" (Anuario du College de France, 55e. année, p. 161, o Résumé de Cours, p. 66).

¿Cuál es entonces el verdadero trascendental? No es, el que es origen de las certezas, sino el que es origen de las trascendencias (Ph.P., p. 418-419). Lo primordial no es el Yo como idea del sujeto, ni el mundo como idea del objeto, sino mi subjetividad fáctica solicitada por un mundo en estado naciente, cual momento de una estructura entendida como totalidad abierta y designable como "experiencia". Esta es fuente y límite de toda "reducción" teórica. La experiencia es la "comunicación de un sujeto finito con un ser opaco de donde emerge, pero donde queda comprometido" (Ph.P., p. 253). En tal sentido no caigo en situación, sino que, siendo situación soy posibilidad de situaciones (Ibid., p. 466); jamás puedo colocarme en un lugar trascendental y atópico (en el sentido de transituacional) para proferir una afirmación que inutilizaría todos los libros de filosofía y lo que es más importante, todo discernimiento responsable.

Ser experiencia implica que somos una conciencia capaz de superar cada punto de vista particular, pero sin jamás dejar de tener uno. Por eso, como sujeto, más que ser fuente reveladora de lo "otro", me soy revelado a mí mismo, pues como experiencia siempre me precedo a mí mismo en tanto conciencia reflexiva. Por eso la radicalidad de la reflexión no es el acceso a una transparencia, sino, como primer paso, la toma de conciencia de la facticidad de la propia operación reflexionante. La filosofía es un "comienzo perpetuo" (Ibid., p. IX), justamente porque la experiencia que la funda no es un objeto inerte y la misma reflexión no podría dominar al tiempo sino a favor del tiempo (Ibid., p. 487-488).

En consecuencia la filosofía manifiesta en el plano teórico —aún

<sup>4</sup> Cfr. T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La genèse de la Philosophie de Maurice M. Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*; Préface par E. Levinas, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.

a pesar de ella— lo que en el plano práctico es la dialéctica misma de la libertad.

La filosofía es elucidación de ese verdadero trascendental que es la experiencia, en el sentido de que 1) no puede dejar de expresarla pues de ella proviene; 2) no puede igualarla superando la diferencia, porque siendo ella un hecho fundado no puede medirse con su fundamento desde un tercero en discordia; 3) no puede ir más allá de ese verdadero trascendental porque nada hay más allá, para comprender. La ambigüedad que entraña la estructura dialéctica *abierta*, en la cual la existencia constituye su sentido, impide la instauración reflexiva de una universalidad unívoca del sentido. Una cosa es afirmar la libertad en una frase y otra explicitarla en la totalidad de un discurso, aún sin hablar demasiado de ella, comprometiéndola a la praxis en su propia liberación y liberando al mismo discurso de toda vanidosa sistematización de la praxis.

## II. LA TOTALIDAD EN LAS DETERMINACIONES

Al tratar las implicaciones entre sexualidad y existencia, M. Ponty inhibe toda salida dualista que lleve: ya, a una "desnaturalización" de la trascendencia, lo que implicaría depotenciarla porque la existencia no sería más diálogo —solicitud y decisión—, sino mera instrumentación de factores; ya, a una "deshistorización" de los momentos existenciales que expresan nuestra corporeidad (sexualidad-economía) que pasarían a constituirse en factores sueltos respecto a los cuales el hombre mismo, como existencia, sería el resultado determinado.

"La sexualidad no es ni trascendida en la vida humana ni figurada en su centro por representaciones inconscientes. Ella está constantemente presente como una atmósfera" (Ibid., p. 196). La idea de atmósfera pretende justamente sostener la respectividad ambigua de la existencia en tanto que no es más que la sincronización inestable y diacrónica de los momentos que la estructuran. De tal manera, el que la sexualidad y lo económico puedan desempeñar un rol privilegiado, o que, por el contrario, sean meramente instrumentados y como puestos fuera de escena, no son más que diversos sentidos que tales atmósferas coextensivas a la existencia pueden llegar a tomar: "el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo lo que vivimos o pensamos tiene varios sentidos" (Ibid., p. 197).

Comprender la estatura humana de la libertad implica hacer cargo de esa indeterminación que somos. Indeterminación que no es mera indiferencia o irresolución, ni tampoco un cómodo concepto por el que nos resignamos a una deficiencia epistemológica respecto a la naturaleza tal como sería en sí:

"La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en tanto es la operación misma por la que lo que no tenía sentido toma un sentido (...); llamamos trascendencia a ese movimiento por el que la existencia retoma por su cuenta y transforma una situación de hecho (económica, sexual A. F.). Justamente porque es trascendencia, la existencia no supera jamás nada definitivamente, pues en ese caso la tensión que la define desaparecería. Jamás ella se sustrae

de sí misma" (Ibid., p. 197). Ella es "atmosférica". Ni pre-histórica, ni estratosférica; es toda necesidad y toda contingencia sin que estos dos polos sean separables. Que el hombre es una idea histórica y no una especie natural significa esto: la necesidad no cuenta para él si no la retoma en su contingencia; y la contingencia que él es en su individualidad nueva, sería una monada cósmica, si ella no fuera el relanzamiento transformador de esa necesidad. Somos una libertad condicionada: libertad en tanto escapamos a la clausura en una situación abriéndola; condicionada en tanto nuestra manera de trascender la situación no es distinta del acto de apropiárnosla trascendiéndola en otra situación. Toda innovación en el plano del sentido se recorta sobre el fondo de una docilidad al sentido dado que nos solicita. No hay una "trascendencia metafísica" de la sexualidad y la economía: ellas son en sí metafísicas en tanto no son determinaciones naturales que desencadenan una serie causal, sino atmósferas históricas que sostienen en la ambigüedad nuestro deseo de ser; y que ambiguamente lo realizan también. Tal equivoco es el fenómeno mismo de la libertad como proceso histórico. Pero ese proceso histórico es existencial en tanto no hay un sentido único y unívoco de la historia que el materialismo coloca en algún factor determinante en "última instancia" (Althusser), lo que equivale a sustraerlo de la historia para representarlo abstractamente como en una dinámica natural en-sí, fuera de la respectividad dialéctica significante-significado; y que el espiritualismo coloca en la espontaneidad intelectual de un sujeto que decide desde-sí mismo su ingreso en el ser constituyendo un sentido tan único como incommunicable e incapaz de engendrar una praxis a no ser que la imponga represivamente.

En ambos casos la univocidad del sentido proviene de su localización unilateral ya en un en-sí ya en el para-sí. "No hay una significación única de la historia, lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y en ello una concepción existencial de la historia se distingue tanto del materialismo como del espiritualismo" (Ibid., p. 202).

La historia no tiene más sentido que el que en cada caso retomamos a partir de las situaciones que ella nos ofrece. Ninguna situación histórica dejará de tener una significación económica, complicada con las otras atmósferas existenciales (sexualidad, religiosidad, eticidad, política etc.) es la unidad del acontecimiento social. Pero en cada caso uno de esos órdenes de significación puede ser considerado como dominante en tanto polarice la situación y solicite privilegiadamente a nuestra decisión. Más eso no puede ser establecido en un teorema teórico que la filosofía ofrecería a priori, como una clave hermenéutica segura que garantiza científicamente a la praxis política. La filosofía sólo puede precaver a la política sobre la trama de la existencia, exigiendo de la política misma su propio esfuerzo de discernimiento situado, en función de decisiones sociales que respondan a la solicitud privilegiada de la misma situación.

### III. LIBERTAD, HISTORIA Y SENTIDO

¿Qué estatuto de poder es asignable a la libertad en la historia? Un poder le es asignable en la medida en que efectivamente haya his-

toría. La hay sólo para una subjetividad, y en lo tanto ésta no es una subjetividad arbitraria que "pone" en su unilateralidad el sentido o el sin-sentido. No habría historia si la libertad fuese solidaria de una temporalidad instantánea, en la que lo hecho es al par deshecho por una libertad pura y nueva. "Es necesario que haya una pendiente del espíritu" (Ibid., p. 500) de donde la libertad extraiga su fuerza de motivación y en donde la libertad se encuentre "en un campo", como conjunto de *posibles* a privilegiar y de *realidades* a preservar.

Ese "campo" no ha sido constituido por nosotros como sujetos personales. Sin empargo no es un dato cósmico que, como tal, nos precede, y frente al cual no nos cabe más que consentir o dominarlo. Por el contrario es un sistema intencional. Real como sistema y virtual en tanto intencional. Tales intenciones no son en consecuencia, libres y elegidas, sino genéricas. Somos portadores de una estructura existencial, endosada en nuestra corporeidad, que constituye un conjunto de relaciones (no-proyectadas) en un mundo natural. Este es un sistema en el que todo ya tiene su lugar: es el cimiento pre-personal de nuestra existencia personal. Sin él, no hay proyecto posible. Si bien "soy yo quien da un sentido y un porvenir a mi vida, sin embargo eso no quiere decir que tal sentido y tal porvenir sean *concebidos*; ellos surgen de mi presente y de mi pasado y en particular de mi modo de coexistencia presente y pasado" (Ibid., p. 510).

¿Cuál es entonces, en este *campo*, la relevancia de la subjetividad? Ella no puede *imponer* "intenciones expresas" (Ibid., p. 502). Pero ella implanta la posibilidad de una tensión axiológica. De entrada ella instituye la *posibilidad en general* dentro de ese sistema genérico. Pero como mero *proyecto* ella no tiene el *poder* de llenar esa estructura: "Mi libertad no hace entonces que haya aquí un obstáculo y allá un pasaje; ella solamente hace que haya obstáculos y pasajes en general; ella no diseña la figura particular de ese mundo; ella no coloca sino las estructuras generales" (Ibid., p. 502). Justamente por ello introduce en ese mundo pre-personal la ambigüedad. Porque el sentido de las cosas y de la coexistencia que nos precede, como sujetos conscientes, no es "centrifugamente" *constituido*, por eso mismo se trata de un sentido que más bien insiste en imponérsenos. Entonces, cuando accedemos a la conciencia de nuestra libertad, habiendo ya caminado en la existencia-libre, en el mundo coexistencial, nos encontramos portando un pasado de libertad *situadamente* ejercida. Este pasado nos condiciona y empuja en una cierta dirección que no ha sido colocada por nuestra decisión transparente. Podremos, en la *conciencia* de nuestra libertad, contraponernos a esa *pendiente*. Pero esa oposición no nos brindará una transformación subitánea, fuera de esa dirección que la precede. Más bien entraremos en una negación limitada y "militante" de ella.

"Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero también jamás completamente constituido. Bajo el primer aspecto, somos solicitados, bajo el segundo estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, pues existimos bajo los dos aspectos *a la vez*. Jamás hay entonces determinismo y jamás elección absoluta, jamás soy cosa y jamás con-

ciencia desnuda (...). La generalidad del rol y de la situación viene en socorro de la decisión, y, en este cambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la *parte de la situación* y la *parte de la libertad*" (Ibid., p. 517).

Por tanto: el momento de generalidad anónima inherente a mi situación, *potencia* determinadamente la apertura vacía de posibilidades indefinidas, inherente a la proyección de la subjetividad. Sólo así es real el poder de decisión del sujeto. La libertad que se verifica en la decisión no es, entonces, originariamente, aniquilación, negatividad. Estamos siempre en lo pleno del ser: "Nada me determina desde fuera; no que nada me solicite, sino que más bien estoy desde el inicio fuera de mí y abierto al mundo. Somos de punta a punta, *verdaderos*; contamos, por el solo hecho de que somos al mundo, y no sólo en el mundo, como cosas, con todo lo que es necesario para superarlos" (Ibid., p. 520). La libertad como encuentro inestable de intenciones centrífugas y centrípetas torna impensable toda elección acósmica: ésta sería una resolución que no resuelve sobre nada; por tanto una libertad insignificante e inútil. La estructura bifácica de la libertad humana impide comprenderla como un monólogo de lo negativo. Surge plagada de afirmaciones y compromisos: nacemos *del* mundo. Pero es una subjetividad la que allí se destaca abriendo lo posible en el ser fáctico: nacemos *al* mundo. Así la realidad queda posibilitada y lo posible motivado, para ser ambiguamente realizado. La situación es imposible sin mí y soy imposible sin el poder que brinda la apertura situacional. Nuestra libertad significa poder recomprometernos desde un compromiso no programado, configurando —en la continuidad— una nueva situación, que es exigencia de una nueva cadena de decisiones. Libertad es un encuentro entre interioridad y exterioridad, sin llegar jamás a la síntesis que tornaría superfluo un nuevo encuentro. (Mientras corporeidad e institucionalidad lo permitan.) Ninguna situación anula la libertad, ni ningún arrebató de libertad suprime la situación. Ambas se son inherentes y en su mutualidad, regúlanse ambiguamente. Ninguna situación histórica puede anular la diferencia, tornándome libre para todo o para nada. "Asumiendo un presente, reasumo y transformo mi pasado, le cambio el sentido, me libero de él, me desligo. Mas no lo hago más que comprometiéndome en otra parte" (Ibid., p. 519). Hasta el más reflexivo ejercicio de la "libertad" no puede inhibir su calidad de "motivada", su cualificación mundana. La anulación intelectualmente orientada de la "pendiente" existencial e histórico-social que nos constituye, no es sino la prolongación de una manera de ser en el mundo natural y social, que nos propuso la adopción de un proyecto intelectual desde el que tratamos de desadaptarnos. Podemos confirmar o inhibir el sentido espontáneo de nuestra existencia, pero anularlo es lo que no podemos. Ingresaremos así en *otra* situación que será aún mía y la misma en el tejido de mi historia.

¿Pero, hay la historia o sólo *historias* personales?

Puesto que el mundo desde y al que nacemos no es una totalidad totalizada, sino una situación de anonimato coexistencial-natural en la que estamos implicados como sujetos personales, se sigue que la reali-

dad social no es una presencia objetual sino praxis, esto es, una situación solicitante de efectuación.

"Durkheim trató lo social como una realidad exterior al individuo y la encargó de explicar todo lo que se presenta al individuo como debe ser. Mas lo social no puede brindar ese servicio sino en tanto no es cosa, si asume al individuo, si lo solicita y amenaza a la vez, si cada conciencia a la vez se encuentra y se pierde en su relación con las otras conciencias, finalmente si lo social no es *conciencia colectiva*, sino intersubjetividad, relación viviente y tensión entre individuos" (SNS., p. 157). Los individuos no son totalizaciones extrínsecas entre sí, sino sujetos que se preceden a sí mismos, en tanto conciencias reflexivas. Las estructuras del ser-para-otro ya son una dimensión del para-sí, por lo que cada individualidad implica una atmósfera de generalidad y socialidad. Por ende, la coexistencia también confirma a mi existencia como portadora de un sentido que yo no constituyo. Por eso, ni la historia es un curso preestablecido y extraño a nosotros; ni tampoco es un decurso amorfo en el que todo sería posible. "Nosotros damos su sentido a la historia, aunque no sin que ella nos lo proponga. La Sinngebung no es solamente centrífuga y es por lo que el sujeto de la historia no es el individuo" (PhP., p. 513). En cuanto historia social, nuestra historia es estructural y es portadora de un sentido legible. Pero no a través de una filosofía unívoca y meta-epocal de la historia, pues ella no es la presencia constante de un mismo sentido, como tampoco lo es el individuo.

¿Quien es entonces ese sujeto dialéctico de la historia cuyo sentido finito podemos leer y, cada vez, releer?

La historia sólo es legible como historia de las situaciones de la praxis social. Por tanto en ella no es todo efecto y causa con el mismo título, ni "tumulto insensato" (SNS., p. 159). Tampoco todos los acontecimientos están llenos de sentido, tal como si fueran vistos desde el cielo (Ibid.) o desde una "razón astuta". El "pensamiento estadístico" y la previsión encuentran un fundamento fenomenológico en tanto nuestro pasado, como terreno comprometido por nuestras acciones en el mundo, constituye una suerte de sedimentación de actitudes confirmadas, que acaban por diseñar una orientación privilegiada a las decisiones (PhP., p. 504). Si toda situación es de por sí impotente para resolverse, sin embargo, no es amorfa: solicita modos privilegiados de resolución. Por eso un político" es distinguible de un "aventurero", de un "comisario" y de un "tecnócrata".

El sentido de la historia —siempre fragmentario— "es el proyecto concreto de un porvenir que se elabora en la coexistencia social y en el *se* antes que en toda decisión personal" (Ibid., p. 513). Por eso la constitución de la conciencia de clase y el proyecto revolucionario que le es inherente, maduran antes en la trama de la coexistencia y sólo progresivamente y sobre la base de ella, acceden a la representación, estallan en palabras y conspiran mediante estrategias objetivas. Un movimiento revolucionario no parte de proyectos sino de situaciones inicialmente heterogéneas que, en su dialéctica de fines inmediatos y mediatos co-posibilitantes, comienzan a sincronizarse y a encontrar su polarización en la totalidad social establecida. Así, la clase obrera real, el movimiento

popular, se realizan como tales, cuando las "conexiones objetivas" (sólo *visibles* desde un eventual observador absoluto extra-histórico) entre sectores existencialmente inconexos del proletariado o de las clases populares, comienzan a ser vividas en la percepción de un obstáculo común a esas existencias "proyectivamente" inconexas. El movimiento revolucionario es como el trabajo del artista (Ibid., p. 510): es una intención que genera sus medios de expresión. Toda decisión retoma un sentido espontáneo de la vida, que puede confirmar o inhibir, pero nunca anular.

¿Significa esto sostener un insostenible automatismo del sentido, a un espontaneísmo de la praxis? ¿Si el individuo no es el sujeto de la historia, cómo accede la praxis social a la decisión? El individuo decide desde su situación su existencia, pero tal decisión no es de por sí histórica. Por sí sólo es incapaz tanto de decidir como de preparar las situaciones en las que la historia se efectúa. "Hay entonces intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da" (Ibid., p. 513). El momento de la decisión implica la emergencia de las individualidades. Pero los individuos no pueden elaborar una posibilidad o promover una decisión sino en la apropiación de aquella que ya se esboza en la situación social. Una decisión individual no es histórica sino en la medida en que es reapropiada y seguida en el anonimato de la generalidad coexistencial. Hay acontecimientos históricos que pueden ser leídos como fracasos, y que lo son efectivamente, ya porque fueron decisiones desencarnadas de una "generalidad" a la que no lograron comprometer en su posibilidad privilegiada de realización; ya porque la praxis social no contó con el don de individualidades que, encarnándola, la llevasen a la realización de sus posibilidades.

#### IV. METAFISICA Y PRESERVACION DEL SENTIDO DE LA HISTORIA

¿Si podemos acceder a una lectura de los acontecimientos, significa ello que sólo podemos hacerlo en el contexto situacional que nos embarca y embarga; o, a lo más, dentro del contexto de nuestro estilo epocal que encierra a nuestro juicio en la finitud radical de su sentido? ¿Contamos con algún parámetro incondicional de juicio y de crítica? En esto, "es aún un problema de comunicación el que se plantea" (SNS, p. 161). El pasado, y con más razón el futuro, nos son inaccesibles como objetos. Pero nos son totalmente inaccesibles en la misma medida en que nosotros (el presente), no hayamos trascendido la comprensión natural e inerte de nosotros mismos, y de tal manera, pretendamos aún instalarnos en el universal objetivo que no somos. "No atingimos el universal sustrayendo nuestra particularidad, sino haciendo de ella un medio de acceso a los otros, en virtud de esta intrínseca afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre ellas" (Ibid., p. 162).

El acceso al sentido de la historia es concomitante a la metafísica como descubrimiento (a través de y en las mismas objetivaciones estructurales de las ciencias humanas) "de una dimensión de ser y un tipo de conocimiento que el hombre olvida en la actitud natural (Ibid.);

"Hay metafísica a partir del momento en que (...) apercibimos indisolublemente la subjetividad radical de toda nuestra experiencia y su valor de verdad" (Ibid., p. 163).

La metafísica se estructura dentro de este debate: el ser es incondicional, pero sólo en la medida en que no lo busquemos sino en "el ser-para-mí". (Ibid. 164). La universalidad y la subjetividad se concatenan en la paradoja donde se sostiene la "conciencia metafísica" (Ibid. 165) como exigencia de unidad, no a ser declarada en conceptos, sino a ser encarnada en la oscilación incurable de la praxis: "en la simplicidad del *hacer*" (Ibid.). En consecuencia, leer el sentido de la historia no es constatar un progreso, sino instaurar un encuentro que ya es, pero a realizar. Metafísica no es esclerotizar el sentido en el sistema el que, compatibilizando inmediatamente todos los aspectos de la experiencia, lo sustrae de toda posibilidad efectiva de control por parte de los otros.

La recuperación de la contingencia a través de la disolución de los falsos absolutos es la recuperación del verdadero absoluto de la experiencia sobre la cual, lo metafísico, instaura una interrogación que ninguna respuesta *concebida* puede anular y que sólo la resolución práctica puede prolongar, sin sustraerse a la contingencia.

La experiencia cristiana de lo absoluto encarnado, muerto y resucitado indica un nuevo sentido de Dios: la más resuelta negación del absoluto concebido (Ibid., 169). Un Dios para-sí sólo puede ser metafísicamente significante en tanto, asumiendo nuestra condición y alcanzando el centro ambiguo de la experiencia interhumana, se revela como la fuerza anónima más acá de nuestro pensar y de nuestras experiencias, así sostenidas c/u en la universalidad de su singularidad (Ibid., 168-169). La metafísica es la promoción de un pensar que disuelve las pretensiones de una institucionalización absoluta del saber y de la praxis, y así los sostiene en el hilo del sentido. Eso es una pobreza pero no una miseria: "La contingencia de todo lo que existe y de todo lo que vale no es una pequeña verdad a la cual habría que hacerle, a pesar de todo, un lugar en algún rincón del sistema, sino que es la condición de una visión metafísica del mundo" (Ibid., 168). No, por supuesto, para matarse por la metafísica, sino porque sin ella —sin la conciencia que ella suscita— el sentido de la historia queda coagulado en el "bellum omnium contra omnes"; y esto como un imperativo categórico.

Si la negatividad priva por definición en el discurso metafísico [comparándolo con el modelo de la objetivación científica que interpreta dentro de un círculo más estrecho en lo pre-dado, en un nivel más circunscripto de ingenuidad y de explicitación, Ibid., 171], ello se debe a que lo metafísico en el hombre que ella enuncia, es la positividad misma, pues impide privarnos de lo que somos, de lo incondicionado que experimentamos y que se nos sustrae cuando pretendemos la institucionalidad plena de la historia. En efecto: el proyecto de la evidencia cumplida, del diálogo y la comunicación realizadas, de la comunidad humana de destino encaminada en la justicia estructural (parecen ser en el discurso de Merleau-Ponty) nuestro Incondicionado. La metafísica sólo pretende arrancarnos del sopor y la chatura justificadora de

una doble verdad: la de la vida que la niega y la del pensamiento que la afirma. Por eso, preservar el sentido de la historia es recuperar el sentido de su unidad teórico-práctica. El peligro de las "almas bellas" humanistas, y "espirituales", o de las bien-pensantes y decentes, es contentarse con dejarlas separadas. Tal vez M-P también contribuya a ello si, en lo metafísico no se arriesga algo más que la negatividad. Pues el momento "negativo" debe ser sustraído de la telaraña propia de la mera insatisfacción subjetivista o de la imaginación meramente conjeturante (en tanto se pretende desvinculada de la memoria), para ser indicado determinadamente, mediante categorías ético-políticamente definidas, en su positividad empírica situada. Ello sólo es posible si la plenitud de lo real se transfiere siempre en sus fenomenizaciones mundanas y situacionales, como exigencia universal de un reconocimiento práctico de la "incondicionalidad de la persona", desde el fondo de toda "condición humana". La ambigüedad de esta última sólo es interpretable desde la inequívocidad de la primera. Y la universalidad de este estatuto de la realidad personal sólo puede preservar su sentido transideológico y presituacional si se origina en un Infinito al par creante, encarnado en la condición humana y comprometedor de las situaciones sociales en que transcurre la historia. La contingencia que atraviesa todas las situaciones y todos los sistemas teóricos y prácticos deja así de ser apenas un tributo de la finitud radical, a la ambigüedad y a una especie de morbosa pasión por el suspenso. La condicionalidad del mundo y de toda situación es el reverso de una incondicionalidad, que configura su transcendencia en la situación material y social, donde la fragilidad de la libertad recibe la fuerza del anonimato y la generalidad. Pero, al mismo tiempo, ese fondo de inercia que da apoyatura a la praxis histórica, es transfigurado por la exigencia de ser, cada vez, expresión del sentido de lo incondicionado. Lo metafísico en el hombre justifica la transgresión de la totalidad situacional, en la esperanza de la plasmación de la plenitud de lo incondicionado; pero en ello no puede evadirse de las exigencias materiales de su condición encarnada. El discurso metafísico no sólo debe destapar la ambigüedad de todas las realizaciones sino también tematizar positivamente el "desde donde" de su juicio crítico y el fundamento de la esperanza, cada vez realizada y al par, desmentida.

## REFLEXIONES SOBRE LA NO-CREENCIA EN AMERICA LATINA \*

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

El fenómeno de la no-creencia, como se está dando en algunos sectores de América Latina, no es sino un momento del *proceso de secularización* dado en la cultura moderna. Ese proceso ha incidido sobre todo en nuestras élites sociales y culturales y menos en el pueblo sencillo. Pero existe el peligro de que dicho proceso acompañe al movimiento actual hacia una mayor industrialización y urbanización (sobre todo si se promueven con criterios neocapitalistas o marxistas), generalizando así la no-creencia. Sin embargo los procesos de industrialización y de secularización no son idénticos y son separables, aunque de hecho se dieron juntamente en la modernidad. Dependerá de una adecuada *pastoral de la cultura* en todas sus dimensiones, que América Latina pueda ir avanzando en el desarrollo y la liberación integrales sin por ello secularizarse.

Planteamos que, así como es posible una hermenéutica secularista de la religiosidad popular (vg. en perspectiva funcionalista, estructuralista o marxista), también es posible una *hermenéutica de la no-creencia* cuya perspectiva global esté dada por la *experiencia de la religiosidad y pastoral populares*. Así es como ese enfoque puede ayudar a plantear la pastoral de la no-creencia en América Latina dentro de la problemática global de la evangelización de la cultura promovida por la *Evangelii Nuntiandi*. De ahí que sea conveniente no sólo considerar los casos particulares y los tipos de no-creencia, sino también abordar a ésta como fenómeno socio-cultural —dentro del proceso antes indicado— y, en ese sentido, como un signo de los tiempos.

Presupuestos de la mencionada interpretación o hermenéutica son los siguientes: 1) la "modernidad" (como época de la historia de la cultura occidental) se caracterizó por un tipo de racionalidad intrínsecamente secularizante, en cuanto tiende a *reducir* lo trascendente a lo inmanente, lo gratuito a lo necesario, lo misterioso y simbólico a lo racionalmente comprensible, lo imprevisible e históricamente nuevo a lo calculable por la ciencia y manipulable por la técnica. No sólo el racionalismo, el cientificismo y el liberalismo, sino también el marxismo son ejemplos típicos de ese tipo de racionalidad. Esta, cuando no es reductora, se hace fácilmente *dualista*, dejando a la religión sin real incidencia en la vida, en la historia y en la convivencia social. 2) Los pueblos latinoamericanos, en especial los pobres y sencillos, supieron "resistir" a esa razón secularizadora y secularista, gracias a su *piedad popular*, enemiga tanto del reduccionismo como del dualismo. 3) La religiosidad popular católica latinoamericana está informada por una verdadera *fe cristiana*, aunque ésta sea a veces elemental, no en el sentido de rudimentaria, sino de *fundamental* (lo fundamental no implica siempre