

el conjunto, dentro del cual la mediación neurálgica entre doctrina y pastoral la ocupa el tema de la evangelización de la cultura, novedad y fuerza de Puebla.

Sería un gran error oponer comunión-participación a opción por los pobres, o ésta a evangelización de la cultura. Los tres pensamientos forman en Puebla una unidad articulada y orgánica. Separarlos sería unilateralizarlos y deformar a Puebla.

Lo repetimos una vez más. De ese modo Puebla se centra en la identidad cristiana y latinoamericana. Así es como la evangelización liberadora que la Conferencia propugna para ir logrando la comunión y la participación, logra su doble especificidad como respuesta al gran desafío pastoral actual de un Continente cuya cultura está en su núcleo impregnada del sentido cristiano de la vida, pero que padece estructuras económicas, sociales y políticas que lesionan gravemente la dignidad del hombre, su participación de los bienes temporales, y su comunión con Dios y los demás hombres, amenazando aun a ese núcleo en su vitalidad creadora.

por C.A. CULLEN (Buenos Aires)

### CUESTIONES PREVIAS

1. *Plantearse filosóficamente* el problema de la sabiduría popular nos pone ante algunas *cuestiones previas*, que quisiéramos, a modo de introducción a nuestro trabajo, formular aporéticamente, con la intención de enmarcar la reflexión en su contexto más amplio.

En primer lugar, es extraña a nuestra tradición filosófica el acercamiento de lo popular a la sabiduría. Si bien es cierto que la filosofía occidental se ha preguntado por *el hombre sabio*, por sus características y sus condiciones, no lo ha hecho por *los pueblos sabios*, sino en la medida en que sea posible pensar cómo determinadas comunidades históricas puedan o no dejarse conducir por los hombres sabios, o dejarse informar por el ideal de sabiduría que ellos manifiestan<sup>1</sup>. Una primera dificultad, entonces, radica en el pretender apoyarnos en la tradición filosófica, para responder a una cuestión que, desde el vamos, aproxima la sabiduría a los pueblos y no a los sujetos individuales (o a su representante ideal: la humanidad).

Una segunda dificultad surge de la posibilidad —también negada en nuestra tradición— de adjetivar la sabiduría: la sabiduría o es sabiduría o simplemente no lo es, pero no tiene sentido distinguir "*popular*" de otras. La sabiduría es un ámbito que

<sup>1</sup> Reconocemos con la distinción un largo camino entre el ideal del *rey-filósofo* y el de la *sociedad ilustrada*, pero, a los efectos de descalificar a los pueblos como sujetos originales de la sabiduría es una mera disyunción inclusiva: en ambos casos la sabiduría *llega* a los pueblos desde lo otro. Sólo como muestra de la exclusión (si los pueblos, entonces no los "sabios") citamos, por su antigüedad, el fragmento 2 de *Heráclito*: "Es por lo tanto necesario seguir a lo común (xunón). Siendo la razón (lógos) común, viven los más (oi polloí) cual si poseyeran un entendimiento particular". Las relaciones del filósofo con el pueblo están siempre presente en la historia de la filosofía. En vez de ser el filósofo la parte del pueblo que expresa *su* sabiduría, parece "necesariamente" obligado a corregirla (o negarla) desde *otra* sabiduría (la "ciencia") que —teste historia— termina haciéndolos extraños a *su* propio pueblo. Nuestro enfoque será fenomenológico, y no histórico, pero esta historia convendría seguirla en todos sus pasos.

trasciende las diferencias cualitativas<sup>2</sup>. Se podría aceptar que algunos individuos o algunos pueblos (marcando una diferencia cuantitativa) accedan a ella, pero no que haya una *especificidad popular* de la sabiduría, y menos todavía que esta especificidad constituya el primer analogado del concepto. Si la primera cuestión es una “quaestio de subjecto”, esta —podríamos decir— es una “quaestio de adjecto”. Es que la sabiduría implica, en su estructura elemental, *el sabio, lo sabido y la relación sapiencial*. ¿Qué pasa cuando el que sabe es un pueblo, cuando lo sabido es su propia identidad, cuando la relación es su realización? Y no hay duda que *la cosa* de la Filosofía es, precisamente, la sabiduría, al menos en cuanto queda definida por la amistad con ella.

2. *Acercar la fenomenología* a la sabiduría popular, optando por un segmento de la tradición histórica de la filosofía, plantea nuevos interrogantes y exige alguna justificación previa (en realidad, mostrar la fecundidad del acercamiento es el objetivo del trabajo, y por lo tanto la justificación plena será un resultado y no un presupuesto).

a) En primer lugar, nos parece significativo para nuestro tema *el contexto histórico* del surgimiento de la fenomenología, su “arqueología”, como se expresa Paul Ricoeur<sup>3</sup>. Más allá del intento de rastrear esta “arjé” en el problema platónico de “salvar los fenómenos”, no cabe duda que la idea de una fenomenolo-

<sup>2</sup> Reducir el problema de la sabiduría popular a una cuestión de “difusión” mayor o menor (que, a su vez, depende de la educación o del método o de la fortuna), es una de las falacias más peligrosas en el asunto que nos ocupa. No se trata de contraponer “popular” a “algunos” o a “uno”, como si el problema radicara en el número de “afectados” por la sabiduría. Aparte de los intereses ideológicos en juego, nos parece que ha contribuido, en nuestros días, al desplazamiento del problema, el auge de los estudios sobre la “cultura de masas”, los “mass-media”, “los programas de educación popular”, etc., etc. No queremos decir que los problemas de la “difusión” no alteren una cultura (o a la sabiduría), sino que insistimos en que el problema de la sabiduría popular es el de su especificidad, al margen de los problemas de la difusión. La oposición es “popular” y “no-popular”. Y esto hace a la pertinencia de un enfoque “fenomenológico”.

<sup>3</sup> En el Congreso de Fenomenología de Berlín, realizado en 1974, comenzó Ricoeur su ponencia sobre “*Phénoménologie et Herméneutique*” con estas palabras: “Cette étude ne veut pas être une contribution à l'histoire de la phénoménologie à son archeologie...” La cita está tomada de la versión entregada a los participantes, que me fue gentilmente prestada por el Prof. Dr. Werner Marx, de la Univ. de Freiburg.

gía es un logro de la segunda mitad del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX<sup>4</sup>. En algún sentido el origen aparece ligado a la polémica entre el programa de *la Ilustración* y su recepción crítica en *el Idealismo*, afectado decididamente del pathos *romántico*<sup>5</sup>. Ahora bien, el sentido de esta polémica, en gran medida, está determinado por la manera de entender las relaciones entre la razón y la ciencia, formas propias de la mayoría de edad del hombre<sup>6</sup>, y el sentimiento y la religión, formas propias del sometimiento del niño (y del pueblo) a la autoridad de otro. Sea que se lo descalifique al saber popular como *prejuicio*, o que se lo ubique como *saber inmediato* (no desarrollado, y por lo mismo no realizado plenamente)<sup>7</sup>, la fenomenología aparece históricamente necesitando diferenciar la “ilusión” de la “ciencia”, y la “apariciencia” de la “verdad”. Pero lo interesante es que la ilusión consiste en mostrar que las aporías de la razón metafísica sean otra cosa que la sabiduría dogmática de los “prejuicios” del pueblo, sostenido por una religión y una moral heterónomas. O que la apariencia consiste en mostrarse como muy esforzados al cazar de un “pistoletazo al Absoluto”, como si fuera algo distinto de lo que la piedad popular y los refranes populares muestran en la

<sup>4</sup> Es sabido que J.H. Lambert fue el primero en utilizar sistemáticamente la expresión: cfr. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 Bde. Leipzig, 1764. La parte dedicada a la Fenomenología (cuarta) lleva el sugestivo subtítulo: “Lehre von dem Schein”. Cfr. La introducción de Hoffmeister a la edición de Meiner de la *Phänomenologie des Geistes*, de Hegel.

<sup>5</sup> El “joven” Hegel es un testigo privilegiado de estos encuentros. En este contexto histórico recomendamos: J.M. Ripalda: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*, México, FCE, 1977; H.J. Krüger: *Theologie und Aufklärung*, Stuttgart, 1966 (hay trad. cast.); G. Rohmser: *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*, Gütersloh, G. Mohn, 1961; J. D'Hondt: *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF, 1968 (hay trad. cast.). En la polémica entre las interpretaciones de Dilthey y Lukács puede verse lo mismo.

<sup>6</sup> “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen”, I. Kant: *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Berliner Monatschrift*, Dez. 1784, p. 481.

<sup>7</sup> La referencia es la contraposición entre un saber *dogmático* y uno *crítico*, de tanta importancia para Kant, y a su versión hegeliana: saber *natural* (inmediato) y *científico* (desarrollado). Sobre la problemática “ilustrada” del *prejuicio*: cfr. H.G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, II Teil, I.1 y II.1; Tübingen, Mohr, 1972 (3ª) (hay trad. cast.).

vida cotidiana<sup>8</sup>. Es el destino de la razón metafísica, otrora reina de las ciencias, que queda confundida con la estructura antinómica y prejuicial de la sabiduría popular, o con el espacio vacío y abstracto (donde todas las vacas son pardas) de un saber popular incapaz de desarrollar sus propias contradicciones.

¿Cómo asegurar la realización de los fines supremos de la razón humana, cuando las leyes de su funcionamiento teórico la limitan al esquematismo espacio-temporal? ¿Cómo realizar efectivamente el saber, cuando las leyes de su manifestación a la conciencia lo limitan al dualismo de la representación? ¿Es que la única alternativa para las pretensiones de la razón (que son metafísicas) es o la ilusión científica o el prejuicio popular? ¿Es que la única alternativa del esfuerzo del concepto (que es metafísico) es o la apariencia de ciencia o la inmediatez popular? La Fenomenología, tanto como liberación de la cosa-en-sí de los marcos de la síntesis objetiva, como también en cuanto ciencia de la experiencia de la conciencia, intentarán una respuesta a la alternativa. La moral autónoma y la religión revelada, permitirán la realización práctica de la razón y la realización histórica del concepto, sin caer en el autoritarismo de la moral popular o el ahistoricismo de la piedad popular. La Fenomenología logra así, en su origen, rescatar para la razón lo que la ciencia moderna estaba ya decidida a dejar: la radical complicación de lo finito con lo infinito, del tiempo con la eternidad, del hombre con Dios. Quizás por eso necesite Husserl, un siglo después, defender un heroísmo de la razón, para salvar a Europa de su existencia en crisis<sup>9</sup>. Es que, en realidad, el debate donde surge la Fenomenología es un debate sobre el sentido mismo de la cultura. Y en este debate, justamente, no puede estar ausente la sabiduría popular, aunque sea como punto de referencia negado o superado en el proceso cultural.

b) En segundo lugar, hay ciertos rasgos programáticos de la actitud fenomenológica que nos parecen adecuados para el

<sup>8</sup> "Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden; denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprichwörtern des Volks usf. zu finden", Hegel *Phänomenologie des Geistes*, edic. Hoffmeister, p. 56.

<sup>9</sup> "La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía, mediante un heroísmo de la razón, que triunfe definitivamente sobre el naturalismo", E. Husserl: *La filosofía como ciencia estricta*: Bs. As., Nova 1962, p. 136.

acercamiento a la comprensión de la sabiduría popular, más allá de la herencia histórica "luminosa" que parece acompañarla<sup>10</sup>. La idea de "ir a las cosas mismas", superando la pantalla que implica la construcción de un mundo de objetos, superando la censura subjetiva que implica no poder pensar la contradicción, poniendo entre paréntesis la tesis natural del mundo y el psicologismo que la acompaña, para poder acceder a la significación sin quedar encerrados en el laberinto de los hechos, cuestionando incluso el privilegio de la conciencia y buscando por sendas perdidas un claro en el bosque, toda esta actitud crítica del propio desvío y del propio olvido —tener que ir implica que no se está— no es muy lejana a la resistencia con que la sabiduría popular defiende la "cosa misma" en la que está y de la que otros la quieren privar. Es la cosa misma, no los objetos, o las representaciones, o los hechos, o los siendos, los que pueden convocar a la misma mesa a la fenomenología y a la sabiduría popular<sup>11</sup>. Otro rasgo programático de la fenomenología nos parece adecuado para el acercamiento: la insistencia en la experiencia, en el sentido fuerte de relacionar el sentido con un sujeto<sup>12</sup>. Sin discutir, por el momento, las formas de esta relación: construcción, desarrollo, dación, dación-sustracción, nos parece importante para nuestro tema atender al sentido mismo de la experiencia. Porque la sabiduría popular es también una experiencia, donde un sujeto: el pueblo, sabe de un sentido: la cosa misma. Es claro que tendremos que mostrar cómo se comprende esta estructuración de la intencionalidad sapiencial del pueblo, de su "conciencia", de su "estar-ahí", como nos expresaremos. Y en esta mostración aparecerán las diferencias con la fenomenología como Saber Absoluto o como Ciencia Estricta. Por el momento, sólo queremos señalar que la sabiduría popular es una experiencia: hay un sentido

<sup>10</sup> En el seno mismo del movimiento fenomenológico quien más agudamente ha mostrado los límites de la "luminosidad" es E. Lévinas: "En cuanto fenomenología, queda en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene un otro en cuanto otro, para quien el otro es un otro yo, un alter ego, conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo". *De l'existence a l'existant*, París, Vrin. Esta línea crítica es desarrollada en profundidad en su obra: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971 (4ª).

<sup>11</sup> Cfr., en esta perspectiva, nuestra contribución al Homenaje a M. Heidegger, organizado por la Univ. del Salvador, de próxima aparición en Ediciones Depalma, Bs. Aires. "Identidad, Diferencia y Ambigüedad", a propósito del diálogo de Heidegger con Hegel".

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1972 (5ª), ss. 105-192.

y hay un sujeto que se relacionan sapiencialmente. Qué hacer con esta experiencia, sin buscar sus condiciones a priori de posibilidad, o desarrollarla desde su inmediatez, o describirla en su inmediatez, o simplemente encontrarse en ella liberando la interrogación fundamental, son posibilidades que precisamente tenemos que discutir. Lo que importa es que la "cosa" es "sentido" para alguien.

3. *Distinguir un nivel fenomenológico* de otros posibles accesos metodológicos a la sabiduría popular, en el marco *hipotético* de un plan global de investigación<sup>13</sup>, implica también hacer algunas precisiones. Por de pronto, la relación la entendemos *disimétrica*. En relación a un *nivel científico*<sup>14</sup>, nuestro acceso fenomenológico intenta ponerse ante la "cosa misma", sin obligarla a configurarse como objeto teórico de alguna ciencia particular. Y en relación a lo que podríamos llamar un nivel *lógico-especulativo*<sup>15</sup>, la reflexión intenta mostrar cómo el resultado del desarrollo fenomenológico de la sabiduría popular es un orden de discurso ("lógica") propio e irreductible a cualquiera de las formas canonizadas del pensar<sup>16</sup>. Estos dos aspectos se conectan con los dos frentes históricos en que se decidió la fecundidad de la fenomenología. Me refiero a la relación *con las ciencias*, y el problema de su fundación radical<sup>17</sup> y a la relación *con la filosofía*, y la necesidad de rectificar su rumbo histórico<sup>18</sup>. Fenomenología y sabiduría popular nos permitirá mostrar que hay una experien-

<sup>13</sup> El origen de este trabajo fue definir nuestro propio nivel de investigación en una tarea conjunta sobre "La sabiduría popular argentina, como lugar hermenéutico de una articulación originaria entre religión y lenguaje", en el marco de un proyecto financiado por la fundación F. Thyssen, de Alemania Federal.

<sup>14</sup> En el proyecto citado este nivel está ocupado por la Antropología y por las Ciencias del lenguaje.

<sup>15</sup> Poner la "fenomenología" entre las "ciencias empíricas" y la "lógica (metafísica)" tiene un inocultable sabor hegeliano (y husserliano). Sin embargo, el sentido de la distinción de estos niveles se mueve, para nosotros, en el marco de un diseño de investigación, y —por lo mismo— de una hipótesis de trabajo.

<sup>16</sup> Por formas "canonizadas" de pensar entendemos las propias de los diferentes niveles de la ciencia.

<sup>17</sup> Ya la distinción kantiana entre "fenómenos" y "cosas-en-sí" está presidida por esta preocupación. En Husserl y Heidegger se agudiza esta preocupación: cfr., por ejemplo, respectivamente: "La Filosofía como ciencia estricta" y "¿Qué es Metafísica?". La idea hegeliana de una "Enciclopedia" está también en esta dirección.

<sup>18</sup> Hablar de una "ilusión dogmática", de una "apariencia científica", de un "prejuicio naturalista" y de un "olvido metafísico" es testimoniar la necesidad de una modificación del rumbo histórico.

cia popular del mundo y de la historia, y que hay un pensamiento popular (que es esa experiencia en cuanto sapiencial), que puede ser estudiado en sí mismo. La sabiduría popular, *como experiencia*, tiene su propio *movimiento* de configuración. La sabiduría popular, *como pensamiento*, tiene su propio *espacio* de manifestación y su propio *lenguaje*.

Resumiendo, de alguna manera, estas cuestiones previas, explicitemos el horizonte último de nuestra reflexión. Que la filosofía se preocupe por la sabiduría popular indica, simplemente, que se preocupa por sí misma, por su identidad originaria. Filosofar es siempre llegar a constituirse en subjetividad-que-se-admira, desde un estar previo, donde —de alguna manera— el sujeto está deconstituido<sup>19</sup>. La sabiduría popular es un modelo privilegiado de esta constitución y comprenderse comprendiéndola es quizás la única alternativa para la filosofía, al menos aquí y ahora. Visto desde la historia de la filosofía, quizás sea sólo un problema de memoria. La memoria originaria de una actitud frente a la sabiduría: la amistad.

## I — UBICACION FENOMENOLOGICA DE LA SABIDURIA POPULAR

En líneas generales podemos decir que la fenomenología ubica a la sabiduría popular en el ámbito de *la inmediatez natural*, opuesta a lo que podríamos llamar el ámbito de *la inmediatez espiritual*, propio de la proposición especulativa y de la intuición eidética<sup>20</sup>. Como discurso inmediato tiene la "apariencia" de un saber, pero en realidad es un "saber aparente". Como experiencia inmediata tiene la "certeza" de una evidencia, pero es una "evidencia *ingenua*". En realidad, la sabiduría popular pertenece al universo de la "doxa", quizás como la forma más antigua y obstinada de permanecer en lo "opinable" y de confundir la mera *creencia*<sup>21</sup> con la verdad. La Fenomenología, no olvidemos, condiciona

<sup>19</sup> Tanto la categoría del "estar" como la de "deconstitución del sujeto" son fruto de las elaboraciones teóricas de R. Kusch.

<sup>20</sup> La proposición especulativa niega la forma "natural" de la proposición, que es sintética, lo cual implica un "progreso" indefinido (o mal infinito) en la predicación. La intuición eidética niega la "visión natural" del mundo, que es factualista, lo cual implica una "serie" indefinida en la génesis del sentido.

<sup>21</sup> La noción de "creencia" está, indudablemente, ligada al saber "inmediato", "natural", recibido por "tradicición" y por "autoridad". Es sa-

su trabajo al ejercicio decidido de la mirada escéptica (sképsis) frente a lo dado, tanto natural como socialmente dado. Únicamente *desesperados* ante la pérdida de "seguridad", en que está anclada la certeza propia de la sabiduría popular, y únicamente *retraídos* ante la insignificancia de los "hechos naturales" (y las explicaciones genéticas), donde reside el fundamento de la evidencia propia de la sabiduría popular; podremos acceder a la *certeza absoluta* —no condicionada a la presencia de lo "otro"—, y a la *evidencia apodíctica* —independiente de la hipótesis de la "existencia"<sup>22</sup>. Decididamente, la sabiduría popular no conoce el escepticismo: no sabe de ascensos dialécticos ni de reducciones eidéticas. Vive en la ilusión de la caverna y en el prejuicio de la imagen<sup>23</sup>. Es que en realidad la sabiduría popular *no sabe de sí misma*, porque no puede sustraerse del mundo en que está y de la historia que cuenta. Su espacio es el de todos (y por eso el de ninguno), y su tiempo es el de siempre (y por eso su anulación).

Si bien la preocupación fundamental de la fenomenología (como lo hemos mostrado en el punto dos de las cuestiones previas) está centrada en prevenir a la razón de *las ilusiones* de la metafísica dogmática y del saber inmediato de lo absoluto, así como de *los prejuicios y olvidos* de la ciencia, es para nosotros altamente significativo que el camino escogido sea, por un lado, el de mostrar *la semejanza estructural* entre el saber ilusorio, prejuiciado y olvidadizo con la sabiduría popular, y, por otro lado,

bida la importancia que tiene en el pensamiento de J. Ortega y Gasset: "Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primera del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias. Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que pueda darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella. Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la filosofía ni sobre lo que ésta es", *Creencia y Verdad*, en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Bs. Aires, Emecé, 1958, pp. 349-350. Cfr. del mismo Ortega: *Ideas y Creencias*, en las Obras Completas, tomo V. ¿No es acaso ésto replantear el paso del mito al logos?

<sup>22</sup> Es sabido que esta afirmación de la existencia es lo que debe ser "suspendido" en la actitud fenomenológica. Aquí radica la "epojé" y el "escepticismo" husserliano.

<sup>23</sup> Es clara la referencia al capítulo VII de *La República* de Platón. Nos parece que el comentario de Heidegger, relacionándolo con la "paideia" y la "Bildung" es especialmente pertinente para nuestro tema, cfr.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, ss.109-144.

el de invitarnos a dar un "salto atrás", *reiterando el originarse* mismo del pensar (filosófico), que para la memoria (iluminista) de occidente es siempre *diferenciar el logos del mito*, que queda así definido como la forma propia de la sabiduría popular (asimilada a lo primitivo, lo salvaje, lo supersticioso, lo temeroso, lo cotidiano).

## 1. Sabiduría popular y ciencia de la experiencia de la conciencia<sup>24</sup>

Para una correcta ubicación de la sabiduría popular en esta perspectiva fenomenológica, nos parece importante recordar una distinción que de alguna manera la determina en su movimiento: el saber, cualquiera que sea, tiene *una forma*, de la cual depende el tipo y grado de su *certeza*, y tiene *un contenido*, que es quien define su *verdad*. Por supuesto que no hay forma sin contenido, pero el hacer la distinción permite definir la experiencia como "este movimiento dialéctico que la conciencia ejercita en ella misma, tanto en su saber (forma), como en su objeto (contenido), en tanto surge de este movimiento para ella el nuevo objeto verdadero"<sup>25</sup>. Mientras se de una inadecuación entre el contenido y la forma, el movimiento dialéctico (la experiencia) continúa. El saber absoluto es definitivo, precisamente, como el contenido absoluto sabido absolutamente. Y esta es la Ciencia.

En el contexto de esta distinción entre certeza (forma) y verdad (contenido) nos parece importante dividir nuestra exposición en dos momentos. *Primero*, nos preguntamos qué lugar ocupa la sabiduría popular en la búsqueda de una *forma absoluta*<sup>26</sup>; *segundo*, nos preguntamos qué lugar ocupa en el desarrollo del contenido absoluto<sup>27</sup>, o, como preferimos expresarnos, en la forma absoluta de los contenidos, es decir, en *la estructura* de lo

<sup>24</sup> Nos colocamos, primero, en la perspectiva fenomenológica de *Hegel*. Sobre las serias dificultades de interpretación del subtítulo: Ciencia de la Experiencia de la Conciencia, fr. O. Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, Alber, 1973, y las referencias que en los diversos artículos se hacen a otros trabajos sobre el tema.

<sup>25</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einl., p. 73. Citamos por la edición de Hoffmeister, publicada en Philosophische Bibliothek de Meiner.

<sup>26</sup> Lo que hace a la forma absoluta es que ella misma es su contenido. En esta radica el *idealismo* de Hegel (y de la filosofía occidental). La filosofía es la única forma absoluta.

<sup>27</sup> Lo que hace al contenido absoluto es que en sus determinaciones incluya la forma absoluta. En esto radica el *racionalismo* de Hegel (y del proyecto histórico occidental). La teología cristiana es el único contenido absoluto.

absoluto<sup>28</sup>. Negativamente, la respuesta es clara: la sabiduría popular no es ciencia, y por lo mismo ni posee una forma absoluta, ni revela una estructura de lo absoluto. Es *un saber inmediato*, tanto en lo que hace a su forma como a su contenido. Por eso, para esta perspectiva fenomenológica la sabiduría popular es, por un lado, *mera conciencia*, y por el otro, *mera eticidad*.

A. La "forma" de la sabiduría popular: el mito como *mera conciencia*.

Fenomenológicamente sólo hay dos formas del saber: o la mera conciencia o la razón (que es conciencia desarrollada, expuesta)<sup>29</sup>. Entre ambas media la *autoconciencia*. Entre el saber "receptivo" (y determinado) de lo "otro", y el saber "productivo" (y determinante) de lo "otro", que caracterizan respectivamente la forma-conciencia y la forma-razón de la certeza, se ubica el "*saber de sí mismo*" (que es la experiencia de la libertad como autonomía frente a la otredad del mundo de la conciencia). Sin embargo, este sí mismo, resulta de una duplicación de la conciencia, experimenta al suprimir la otredad del mundo la escisión interior entre su propia esencia inmutable (el mundo del más allá) y su realidad efectiva cambiante (el mundo del más acá). Sólo la razón supera la desdicha de la conciencia escindida del sí mismo, como certeza de ser toda la realidad. Su forma es la *individualidad* que es en-sí y para-sí<sup>30</sup>.

Cuando decimos que la "forma" de la sabiduría popular es el mito como mera conciencia, queremos, pues, significar que es un saber cerrado a lo racional. Precisamente en cuanto es "mito" no puede ser tomado como un momento de la experiencia de la conciencia, es decir, un momento de la razón (y en última instancia de la Ciencia). Pero, en cuanto el mito es "mera conciencia" (opuesto a la razón), entonces sí es susceptible de la experiencia dialéctica. Es decir, una cosa es sostener que el mito es la forma de la sabiduría popular, y otra entender la forma mítica como

<sup>28</sup> Hablar de una "forma de los contenidos" se inspira en los análisis de la "semántica estructural", sobre todo Greimas.

<sup>29</sup> En realidad esta tesis no es distinta de la tradicional sobre las dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad y la inteligencia. Mostrarlo excede al marco de este trabajo.

<sup>30</sup> Así termina Hegel la exposición del capítulo V de la Fenomenología, sobre la Razón.

mera conciencia, ubicando así estructuralmente a la sabiduría popular como lo opuesto a la razón, porque no sabe que lo "otro" es "sí mismo", y que el "sí mismo" es "individualidad". En este sentido lo "popular" no sólo se opondría a la identidad dialéctica de la individualidad, sino también a la identidad sin más (el sí mismo). La forma de la sabiduría popular revelaría, pues, *la no constitución de un sujeto*: se trataría de la "masa", o de un "neutro" (el "das Man"), o —en el mejor de los casos— de un "entendimiento universal" que como "anima mundi" revelaría simplemente (y para otro) que hay vida informándolo todo, y por eso el "ello" del deseo. Volveremos sobre esto al desarrollar esta ubicación fenomenológica de la sabiduría popular, como forma, y en la segunda parte del trabajo, cuando hablemos de la "reubicación sapiencial de la fenomenología".

a) La certeza inefable de la participación mística: la *mentalidad primitiva*<sup>31</sup>.

La forma más inmediata del saber popular, el mito en su inmediatez mayor, puede ser definido desde la contraposición entre mito vivido (sentido) y mito contado: "el mito es sentido y vivido antes de ser entendido y formulado"<sup>32</sup>. Se trata de *un saber prelógico*, no sólo en el sentido general de pre-racional, sino también en el específico de prelingüístico. Es sabido que fue Lévy-Brühl quien más desarrolló esta idea, buscando definir la especificidad de una mentalidad primitiva, opuesta (primero en sentido cronológico, luego sólo estructuralmente) al pensamiento controlado por la razón<sup>33</sup>. En este sentido, el mito mismo implica ya una cierta "degradación" de la experiencia de la participación inmediata, que como tal revela una identidad total con el mundo, porque todo pertenece al mismo orden (sagrado). Surgiría, como propone Lévy-Brühl, "cuando la mentalidad primitiva se esfuerza por realizar una participación que ya no es más sentida como inmediata, cuando recurre a intermediarios, a vehículos destinados a asegurar una comunión que no es ya vivida"<sup>34</sup>. Lo interesante es que el mito (como relato) si bien implica un alejamiento

<sup>31</sup> Cfr. L. Lévy-Brühl: *La mentalité primitive*, y *La mythologie primitive*, de 1922 y 1935.

<sup>32</sup> Maurice Leenhardt: *Do Kamo*, N. R. F., 1947, p. 247 (hay trad. cast.).

<sup>33</sup> Es interesante la evolución del pensamiento de Lévy-Brühl de la contraposición histórica de las mentalidades hacia otra más estructural. Cfr. *Les Carnets de Lucien Lévy-Brühl*, p.p. Maurice Leenhardt, PUF, 1947.

<sup>34</sup> L. Lévy-Brühl: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 1928 (9ª), p. 434.

de la inmediatez de la participación vivida, es también la única forma de conservar la participación inmediata: “lo que ocupa la atención del primitivo, lo que provoca sus emociones son los elementos místicos que están implicados en el contenido positivo del mito... Llamamos mito a la carcasa indiferente que subsiste, una vez que esos elementos se han evaporado”<sup>35</sup>. Como tal, la participación mística (de orden afectivo y prelógico) es inefable. Sin embargo, el mito (como palabra) la dice en la mediación (indiferente) del relato, y en este sentido “fija y circunscribe un acontecimiento”<sup>36</sup>. Y antes todavía de esta fijación en el relato el “mito es la palabra, la figura, el gesto, que circunscribe el acontecimiento en el corazón del hombre, emotivo como un niño”<sup>37</sup>. Es decir, la experiencia misma de la participación mística, aparentemente un saber inmediato, implica la “fijación” en el mito, como palabra interior y como relato. Este hecho nos parece estructuralmente muy semejante a lo que ocurre con la conciencia sensible: la experiencia del aquí y el ahora es inefable y aparentemente encerrada en la mayor inmediatez. Pero al decirla y conservarla se revela el sentido “abstracto” de esta inmediatez: es cualquier “yo” “sabiendo” cualquier “esto”<sup>38</sup>. Por eso, es interesante ver cómo la conciencia mítica tiene también una “abstracción” en la aparente “concreción” de su inmediatez como participación mística. Utilizando una sugerencia de G. Gusdorf al describir la conciencia mítica, podríamos hablar del “Kamo”, “palabra tomada de los trabajos de M. Leenhardt, y que designa en la lengua huelú de Nueva Caledonia el “quien viviente”, es decir, el ser humano”<sup>39</sup>, que implica una determinación del yo en el espacio y en el tiempo, e incluso una incapacidad de singularizarse<sup>40</sup>. Por otro lado, y como correlato “mundano” de este “sujeto”, podríamos hablar, siempre siguiendo a Gusdorf<sup>41</sup>, del “Mana”, “que no corresponde a una idea clara y distinta, sino más bien a una especie de matriz general del pensamiento primitivo en su conjunto”<sup>42</sup>, ligada a lo “sacro” y el “poder”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 435-436.

<sup>36</sup> Van der Leuw: *L'homme primitif et la Religion*, Alcan, 1940, p. 131.

<sup>37</sup> M. Leenhardt: *Do Kamo*, o.c., pp. 248-249.

<sup>38</sup> Es el resultado de la fenomenología de la certeza sensible.

<sup>39</sup> G. Gusdorf: *Mythe et Métaphysique, Introduction a la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, p. 83.

<sup>40</sup> Cfr. la exposición de Gusdorf en todo el capítulo VI de la obra citada.

<sup>41</sup> Y sin entrar en la polémica que señala, entre otros, M. Eliade: *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Guadarrama, 1974, tomo I, pp. 43-47.

<sup>42</sup> G. Gusdorf, o.c., p. 41.

El mito como mera conciencia, forma de la sabiduría popular, tiene como figura inmediata la certeza de la participación mística, experiencia prelógica, afectiva, inefable en su vivencia inmediata. Pero necesita, para conservarse y repetirse, la configuración de una palabra (el mito), que como tal niega ya su inmediatez y concreción. La verdad de la participación mística es, pues, el mito como palabra y como relato. El mito exterioriza, expresa, fija y circunscribe, la experiencia de la participación mística. Y de esta forma la niega en su pretensión de totalidad y la conserva como momento de una nueva figura de la sabiduría popular: la percepción estética de las relaciones necesarias. Lo importante es notar que el tránsito de una figura a otra se da por el carácter lingüístico del mito. El límite y el desarrollo de la *forma-participación* de la mera conciencia es la *forma-relacional* en la que queda inscripta al ser pronunciada. No es la “vivencia afectiva” lo propio de la forma de la sabiduría popular: “Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje”<sup>43</sup>.

b) *La percepción concreta de las relaciones objetivas: el pensamiento salvaje*<sup>44</sup>.

Negando el carácter prelógico (y prelingüístico) del mito como participación mística, esta segunda figura busca mostrar cómo “el pensamiento salvaje es lógico en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y semánticas... y en contrario a las opiniones de Lévy-Brühl este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación”<sup>45</sup>. Este carácter “lógico” del pensamiento mítico no sólo se opone a lo prelógico, sino también a lo meramente práctico o funcional. Hay verdaderamente “un gusto por el conocimiento objetivo... el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades”<sup>46</sup>. Nos

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, cap. XI: La estructura de los mitos, Bs. Aires, Eudeba, 1968, p. 189.

<sup>44</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, o.c., y *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.

<sup>45</sup> C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, o.c., p. 388.

<sup>46</sup> C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 13.

estamos moviendo en el seno de la interpretación del mito como mera *conciencia*, y por lo tanto, como forma de saber (y no como mera necesidad práctica). “No nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el placer de conocer, pues una pequeña fracción solamente de las observaciones y de las experiencias... podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables”<sup>47</sup>. La diferencia con la ciencia no reside, pues, en que la sabiduría popular, el mito, no se ocupe de objetos, no observe, no clasifique. La diferencia reside en que se ocupa de *otro universo de objetos*, que en líneas generales podemos calificar de “sensibles”. En realidad, se trata de “dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja abordar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada”<sup>48</sup>. Se trata de *una ciencia de lo concreto*<sup>49</sup>. Pero, en qué consiste esta nueva experiencia? El universo ya no es el “Mana”, poder indeterminado de lo “sacro”, sino que se presenta con toda la consistencia de las diferencias semánticas que el lenguaje ha establecido. Pero lo propio de la percepción mítica reside en operar con este material heteróclito, residuos y restos de acontecimientos, *una estructura*, que es “un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo... de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las características propias de la ‘lengua’ y del ‘habla’”<sup>50</sup>. El “poder” se traslada ahora al “pensamiento humano”, verdadero operador de las estructuras significantes. Del mismo modo que desaparece el “Mana”, al hacerse la experiencia del mundo como un “conjunto de objetos interrogados para comprender lo que cada uno de ellos podría “significar”, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes”<sup>51</sup>, desaparece también la idea del “Kamo”

<sup>47</sup> C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 33.

<sup>49</sup> Así llama Lévi-Strauss al primer capítulo de su obra sobre “el pensamiento salvaje”.

<sup>50</sup> C. Lévi-Strauss, *La Estructura de los mitos*, o.c., p. 192.

<sup>51</sup> C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, o.c., p. 38.

—participación mística en el Mana— para dar lugar a un *operador lógico*, que utilizando la metáfora de Lévi-Strauss podemos llamar “*bricoleur*”<sup>52</sup>. Precisamente por esta funcionalidad lógica del pensamiento salvaje podríamos decir que la percepción del “mundo” como un conjunto de mitemas<sup>53</sup> tiene, como condición última de posibilidad, una “*apercepción mítica*”, que paradójicamente es *inconsciente*<sup>54</sup>. Es la *imaginación*, que hace jugar libremente a las facultades<sup>55</sup>.

Si el límite de la forma-participación de la mera conciencia es la forma-relación, el límite de ésta es la *forma-lúdica*. En cuanto es participación, la sabiduría popular, no conoce la diferencia “sujeto”-“objeto”, o —mejor— está cierta de la identidad. En cuanto es relación, la sabiduría popular conoce “diferencias” y “oposiciones”, o —mejor— percibe inconscientemente una estructura, que le permite leer los acontecimientos simultáneamente en el plano diacrónico del suceder y en el sincrónico de la significación. Y aquí está su límite como “percepción”, pues por lo mismo que percibe una estructura, y esto es lo imperante, relaciona “sujeto” y “objeto” en una operación lógica, marchando decididamente “hacia el intelecto”<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> “El *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte”, Lévi-Strauss, o.c., p. 35, cfr. la nota del traductor castellano en la misma página.

<sup>53</sup> Cfr. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pp. 190-191. “Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito (mitemas) no son las relaciones aisladas, sino “haces de relaciones”, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa”, Lévi-Strauss, *La estructura de los mitos*, o.c., p. 191.

<sup>54</sup> Prolongamos, intencionalmente, la reflexión de Ricoeur sobre el “kantismo sin sujeto trascendental” como descripción del intento de Lévi-Strauss. Cfr.: P. Ricoeur: *Structure et herméneutique*, en “*Le Conflit des Interprétations*”, París, Du Seuil, 1969, pp. 31-63, en especial, p. 37: “... c’est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégorial, combinatoire”.

<sup>55</sup> La vía abierta por Kant en la *Crítica del Juicio*, puede ser explorada con resultados seguramente asombrosos desde la distinción del mito y el logos.

<sup>56</sup> Es el título del cap. VI de *Le Totémisme aujourd’hui*, de C. Lévi-Strauss, París, PUF, 1962. Coincidimos con R. Pochtar: “(este título) podría servir como lema para toda la obra de Lévi-Strauss”, *La Experiencia en la Antropología Estructural*, en *Temas de Filosofía contemporánea*, Bs. Aires, Sudamericana, p. 199 (es una selección de los trabajos presentados al II Congreso Nacional de Filosofía, de Alta Gracia, 1971).

c) *El entendimiento de los modelos arquetípicos: el inconsciente colectivo*<sup>57</sup>.

Esta tercera figura del mito como “mera conciencia” recupera, para la sabiduría popular, una identidad, que en la forma abstracta de la “participación mística” había sido negada por la forma estructural del “pensamiento salvaje”. No se trata de oponer lo prelógico y lo lógico, porque en realidad es la misma lógica la que opera en la ciencia y en la sabiduría popular, sólo que lo hace sobre “objetos” distintos<sup>58</sup>. La diferencia de facultades (afectividad y entendimiento) sabiendo *el mismo mundo*, se convierte en la diferencia de mundos, sabida por *la misma facultad* (el entendimiento). Sin embargo, lo que no puede percibir la “estructura” es la relación entre los dos mundos. Porque, y este es el nuevo paso, en realidad se trata de *dos formas del pensamiento*<sup>59</sup>. Es verdad que el mito es *una forma lógica* (y no pre-lógica), pero es verdad también que es *una lógica distinta* a la *de la ciencia* (y no una ciencia de lo concreto). Es la lógica propia de la forma del saber “mera conciencia” (cerrada a la auto-consciencia), que por una paradoja semántica se instala en el ámbito de lo *inconsciente*<sup>60</sup>. En realidad, ya la estructura es inconsciente, pero como pensamiento *objetivo*, no como facultad con sus propias leyes de creación. Como se expresa Jung: “Hay dos formas de pensamiento: *el pensamiento dirigido* y *el sueño o fantaseo*. El primero sirve para que nos comuniquemos mediante elementos lingüísticos; es laborioso y agotador; el segundo, en cambio, funciona sin esfuerzo, como si dijéramos espontánea-

<sup>57</sup> Cfr. C.G. Jung: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Bs. Aires, Paidós, 1970; *El yo y el inconsciente*, Barcelona, Luis Miracle; *El hombre y sus símbolos*, Madrid, Aguilar, 1966; *El secreto de la flor de oro*, Bs. Aires, Paidós; *Transformaciones y símbolos de la libido*, Bs. Aires, Paidós, 1952.

<sup>58</sup> “La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y en el fondo poco diferente. Porque la diferencia consiste no tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen”, Lévi-Strauss, *La estructura de los mitos*, o.c., p. 210.

<sup>59</sup> Cfr. el capítulo II de la Primera Parte de C.G. Jung: *Transformaciones de la libido*, o.c., pp. 31-58.

<sup>60</sup> En realidad, esta paradoja ya está presente en la caracterización aristotélica del intelecto pasivo como “siendo de alguna manera todas las cosas”. La figura del “Entendimiento” con que termina la experiencia fenomenológica de la mera conciencia es un retorno a la noción aristotélica desde los desarrollos modernos (sobre todo Kant y Leibniz).

mente, con contenidos inventados, y es dirigido por motivos inconscientes. El primero adquiere, adapta la realidad, y procura obrar sobre ella. El segundo, por el contrario, se aparta de la realidad, libera tendencias subjetivas y es improductivo, refractario a toda adaptación”<sup>61</sup>. Es la figura del *inconsciente colectivo*, verdadero entendimiento que conoce mediante sus propias formas o categorías: los *arquetipos*<sup>62</sup>. Estos son, en realidad, matrices formales de las experiencias originales de la humanidad. Por eso, Jung habló en un comienzo de “imágenes arcaicas”. Pero lo importante es el intento de relacionar ejemplarmente ambos mundos. Es el platonismo de la forma arquetípica. Es decir, en vez de ser una mera operación lógica determinada de alguna manera por los materiales a los cuales se aplica (la metáfora del “bricolage”), es un sistema de ideas determinante “a priori” de las experiencias con el mundo exterior. Se trata de una “espontaneidad” que tiene su fuerza o dinamismo propio. Y así se entiende el sentido de lo “colectivo”: lo es, porque el inconsciente es, de alguna manera, *todos los mitos*, al modo que el alma es “quodammodo omnia” o simplemente “anima mundi”; y lo es, porque el inconsciente es, de alguna manera, *todos los hombres* (la humanidad), al modo del sujeto de la “philosophia perennis”<sup>63</sup>, o del “intelecto uno” de los averroístas<sup>64</sup>. Se trata, en realidad, de la imaginación y de la fantasía creadora, no constreñida por ninguna necesidad de adaptación o de esquematización. Es, en el fondo, la forma propia *del deseo*, que en cuanto tal, es pura negatividad (o para-sí)<sup>65</sup>. Lo propio de la sabiduría popular es *quedar anclada* en esta forma y no querer avanzar en la

<sup>61</sup> C.J. Jung: *Transformaciones y símbolos de la libido*, o.c., p. 43.

<sup>62</sup> Cfr. C.J. Jung: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, o.c. Recomendamos el penetrante estudio de Jolande Jacobi: *Komplex-Archetypus-Symbol in der Psychologie C.G. Jung's*, Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag, 1957.

<sup>63</sup> “Si toda filosofía es presente, conocerá su ser actual como manifestación del origen y sabrá que la tradición universal es indispensable, conocerá este recuerdo sin el cual nos precipitaríamos en la nada de un mero instante sin pasado ni futuro. En el ser transitorio de la temporalidad sabe la presencia y contemporaneidad de lo esencialmente verdadero, de la “philosophia perennis” que en cualquier época borra el tiempo”, K. Jaspers: *La fe filosófica*, Bs. Aires, Losada, 1953, p. 131.

<sup>64</sup> Cfr., sobre todo, el comentario al *De Anima* de Aristóteles. Cfr. N. Morata: *El compendio de Anima de Averroes*, Madrid, Granada, 1934.

<sup>65</sup> “Das Bewusstsein hat als Selbstbewusstsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewissheit und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen und zunächst nur erst im Gegensatz des ersten vorhanden ist”. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, o.c., p. 135.

experiencia (que implicaría negar dialécticamente la mera conciencia en la autoconciencia). Quiere permanecer en esta forma mítica: saber de lo otro hasta el límite de saberse Otro (la humanidad, el espíritu, Dios).

Lo que nos revela el análisis de la forma de la sabiduría popular, el mito, es que *su verdad reside en el deseo*. Y por eso se esconde en lo inefable de la participación, en lo invisible de la estructura y en lo arcano del inconsciente. No hay lucha por el “sí mismo”. No hay ley para construir el mundo (o razón). Simplemente *se juega*: como el que sueña, o el niño, o el salvaje, o el primitivo. Es su propia forma, el mito, lo que condena (para una ciencia de la experiencia de la conciencia) a la sabiduría popular a ser un saber confuso e indeterminado, limitado al mundo de lo sensible y determinado finalmente por la fuerza de otro mundo: el inconsciente. Lo que en realidad ocurre, y la sabiduría popular no lo sabe, pero sí lo sabe el “nosotros” de la experiencia fenomenológica<sup>66</sup>, es que la participación es *una palabra*, el juego de palabras *una estructura*, el juego de estructuras *una fuerza*, el juego de fuerzas *un deseo*. La sabiduría popular carece de reflexividad. No hay, para la sabiduría popular, una metasabiduría, que implicaría autoconciencia. Es un lenguaje, sin metalenguaje, es una lógica, sin metalógica, es una física, sin metafísica, es una psicología, sin metapsicología. Es *pura o mera conciencia*. Se trata de un modelo de relación sapiencial con lo otro: participación, objetivación, determinación ejemplar, donde, en realidad, se confunde *la fantasía poética, la imaginación científica, la libertad creadora con la omnipotencia del deseo*. Decididamente la sabiduría popular, en su forma mítica, tiene la forma (y el porvenir) de *una ilusión*. Esta ubicación “fenomenológica” nos permite, pues, distinguir en la forma del saber (y de la ciencia) lo que es “mera apariencia” (Schein), de lo que es, propiamente, una “manifestación” (fenómeno, Erscheinung). Como dice Hegel: “La conciencia tiene recién en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, su punto de conversión, pisando el cual puede ingresar, desde la colorida apariencia del más acá sensible y desde la noche vacía del más allá suprasensible, al día espiritual del presente”<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Es conocido el rol que juega el “nosotros” (el sujeto filosófico que sabe) en la Fenomenología del Espíritu.

<sup>67</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, o.c., p. 140.

B. La “estructura” (forma de los contenidos) de la sabiduría popular: el mito como mera eticidad.

Fenomenológicamente sólo hay dos estructuras del saber: o la mera eticidad, o la moralidad (que es eticidad desarrollada, expuesta)<sup>68</sup>. Entre ambas media *la cultura*. El mundo de la eticidad es aquél donde *lo verdadero*, el espíritu como realización efectiva de la razón, se manifiesta como la oposición entre la esencia común y la individualidad, para conseguir y mantener la *identidad espiritual*. Es la sustancia espiritual de un pueblo, que tiene el poder de mantener la unidad ante cualquier intento de retorno a la identidad “natural” de las individualidades autónomas. Pero, precisamente porque es *sustancia*, verdad inmediata, es un “en-sí” que en la relación sapiencial simplemente es un “para-otro”, (aunque como sustancia implique un “para-sí” de sus accidentes o cualidades). Este mundo verdadero “en-sí”, la eticidad, necesita llegar a ser un mundo verdadero “en-sí” y “para-sí”. Que este poder de identificación espiritual, no sea experimentado como la ley que impone “otro” (aunque este otro, aquí, sea el sí mismo), sino como *la propia ley*. Es el paso de *la heteronomía a la autonomía*, el que transforma a la mera eticidad *en moralidad*. El mundo moral no sólo es verdadero “en-sí”, sino que lo es “en-sí” y “para-sí”. Es que ahora no es una sustancia el poder de identificación espiritual, sino que es un sujeto: se trata de *la conciencia moral*. La forma de los contenidos, la estructura, o simplemente la verdad es, entonces, *lo absoluto*. Pero este proceso, ya lo dijimos, tiene una mediación: *la cultura*. Entre la verdad “sustancial” (e inmediata) del “espíritu”, y la verdad “subjetiva” (y mediata) del “espíritu”, que caracterizan respectivamente la estructura-eticidad y la estructura-moralidad de la sabiduría, se ubica la “*verdad del espíritu como otro*” (que es la experiencia de la realidad efectiva como heteronomía frente a la identidad del “en-sí” de la eticidad). Sin embargo, esta otredad, resultado de una duplicación de la eticidad, experimenta, al suprimir la identidad del “en-sí”, el conflicto entre la libertad absoluta (el puro “para-sí”) y el ser objeto de esta libertad absoluta (la muerte). Sólo la *moralidad* supera el terror que produce este conflicto, como verdad que es “en-sí” y “para-sí”<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> En realidad esta tesis no es distinta de la tradicional que distingue “un mundo del más acá” y “un mundo del más allá”, o entre la historia y el más allá de la historia (no es este el marco para mostrarlo).

<sup>69</sup> Con esta experiencia termina el desarrollo del capítulo VI dedicado al Espíritu, en la Fenomenología de Hegel. Es sabido que la distin-

Cuando afirmamos que la estructura de la sabiduría popular es el mito como mera eticidad, queremos, pues, significar que se mueve en *un ámbito de verdad cerrado a la moral*. Es decir, en el mito hay “poderes éticos”, pero no hay “libertad moral”<sup>70</sup>. La espiritualidad (autoconciencia, libertad) es un puro “en-sí” (sustancia), y no un deber ser, un ideal. La razón de esta ubicación estructural radica en que el mito se resiste a “experimentar” su verdad, es decir, a la cultura como espíritu que se autoenajena. En el fondo se instala en la sustancialidad de los poderes, para no hacer la experiencia de su realidad efectiva, y así conseguir la verdad de la cosmovisión moral. Lo que la estructura de la sabiduría popular revelaría es *la resistencia al proceso histórico-cultural*: se trataría de un mundo “salvaje”, “bárbaro”, o —en el mejor de los casos— de un “estado de derecho”, que como “señor del mundo” revelaría simplemente (y para otro) que hay espíritu informándolo todo, y por eso el “para sí mismo” del poder. Volveremos sobre esto al desarrollar esta segunda fase de la ubicación fenomenológica de la sabiduría popular, como estructura, y en la segunda parte del trabajo, cuando hablemos de la “reubicación sapiencial de la fenomenología”.

a) *El mundo del espíritu como totemismo exogámico: la semántica del deseo*<sup>71</sup>.

Lo primero es, pues, la sustancialidad ética en su inmediatez mayor: las relaciones familiares, donde juegan los poderes éticos en su mayor inmediatez: La forma en que se configuran estos poderes es simbolizada, míticamente, desde la contraposición entre la *ley humana* y la *ley divina*, representadas por la oposición inmediata, fundadora de la familia, de *varón* y *mujer*. En realidad, se trata del dinamismo omnipotente del deseo (ley humana, varón), que encuentra el límite del Otro (deseado) como regulación de su realización (ley divina, mujer). Es importante insistir que el movimiento mismo del deseo engendra la prohibición.

ción eticidad y moralidad sufre una “inversión” estructural en el sistema, cuando Hegel sépara el “derecho”, la “moral” y la “eticidad”. Este cambio de posición no ha sido todavía justificado en la amplia bibliografía hegeliana.

<sup>70</sup> La expresión “poderes éticos” aparece en el párrafo 145 de la Filosofía del Derecho.

<sup>71</sup> Con esta expresión nos referimos a la obra de S. Freud. En una perspectiva hermenéutica análoga, cf. P. Ricoeur: *De l'interprétation, essai sur Freud*, París, Du Seuil, 1965 (hay trad. cast.).

Es lo que significamos, con muchos autores<sup>72</sup>, con la alusión al “totemismo exogámico”, es decir, a *la prohibición del incesto*. Esta ley divina de las relaciones familiares inmediatas, tiene la forma simbólica de lo femenino. Es que la sabiduría popular (el mito como mera eticidad estructura su mundo como una *inmensa matriz*, donde vivir no cuesta, la protección es segura, y todo consiste en mantener la conexión con el “centro”, el “omphalos”<sup>73</sup>. Obviamente en este ámbito de inmediatez uterina el mundo es pre-espiritual, no sólo en el sentido de pre-moral, sino también en el sentido de *pre-normativo*. Pero esta prenormatividad, el simple vivir, es irrealizable, y ya “nacer” es una ruptura<sup>74</sup>. La ley divina, ahora, mostrará la necesidad de recuperar el paraíso perdido y asegurará la unión con el centro. Lo importante está en ver que esta ley divina es la omnipotente. Es la ley que regula las relaciones desde “abajo”. Podemos hablar de la “ctonicidad”, tan típica de la sabiduría popular<sup>75</sup>. Su mundo es un mundo regulado por los poderes “de abajo”, por los dioses de la fecundidad y del hogar. En este sentido, la sabiduría popular revelaría, como verdad inmediata, una estructura social matriarcal, permisiva, sólo alterada por la prohibición del incesto. Y esto explicaría el papel y la importancia central que tiene *la mujer* (y su mundo) en la sabiduría popular, así como la centralidad de los símbolos sexuales (sobre todo los femeninos). El poder ético está entonces situado en las deidades subterráneas, las que presiden los acontecimientos familiares: fecundación, nacimiento, iniciación, muerte. El mundo está organizado desde la estructuración sexual: toda posibilidad de producir reconciliación en las situaciones conflictivas es, siempre, una *hierogamia*. Es necesario ubicar un “centro” del mundo, para que la vida tenga su equilibrio y alimentación. La ciudad misma se ubica de acuerdo a este pensamiento “templario”<sup>76</sup>. Los elementos son vistos en su conflictividad natural, resueltos siempre por algún tipo de hierogamia. El arriba, el abajo, la izquierda y la derecha son ámbitos sagrados (porque

<sup>72</sup> Por ejemplo: Frazer, Freud, Lévi-Strauss.

<sup>73</sup> Sobre el simbolismo del centro, cfr. Mircea Eliade: *Tratado de historia de las religiones*, o.c., t. II, cap. X.

<sup>74</sup> Los desarrollos psicoanalíticos sobre el “trauma del nacimiento” insisten en este punto.

<sup>75</sup> Cfr. J. Goetz: *L'évolution de la religion*, en *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, s.d., pp. 341-374 (T.5).

<sup>76</sup> Es José Imbelloni quien habla de “pensamiento templario”. Un buen resumen de las ideas principales de la categoría en *La linfa de la “Scienza Nuova” y sus manantiales*, en Boletín de la Acad. Arg. de Letras (BAAL) 1945, pp. 24-29.

ritualmente consagrados, de acuerdo a la "ley divina" del centro). En este sentido, todo poder de conducción del grupo tendrá que apoyarse en los "dioses familiares", para mantener la identidad espiritual, como para convocarla en los casos de amenaza externa.

Pero, la prohibición del incesto, ley inmanente a las relaciones inmediatas, recorta la omnipotencia del deseo, y hace surgir *la culpa*, en la identificación de cada individuo con su rol sexual (el complejo de Edipo). Y así, la estructura inmediata de la sabiduría popular, la forma "natural" de vivir las relaciones de poder, quedará profundamente alterada. La sabiduría popular no puede permanecer en una simple estructuración familiar de los poderes éticos.

b) *La acción del espíritu como historia sagrada: la simbólica del mal*<sup>77</sup>.

La prohibición del incesto y su posible transgresión nos trasladan del ámbito de la mera estructuración "en-sí", el mundo mítico, a *un saber de la estructuración*, porque se sabe de la transgresión (saber humano) y se sabe de la posibilidad de reparación (saber divino). Es entrar en el ámbito de la "acción". Frente al momento más estático, templario, de la descripción anterior, aquí cobra fuerza que el mito (como mera eticidad) *es relato*, es decir, un discurrir que está mostrando el movimiento mismo de la acción mítica. Al saber de la transgresión, *la culpa*, se le opone ahora el saber de la salvación, *el destino*. El mito lo muestra de diversas formas, pero lo importante es que siempre se estructura desde una "ruptura" hacia una "reconciliación", y en el medio un "camino", un "viaje", que es la acción sabia (con la sabiduría divina) y por mismo salvífica. Es la idea de una *historia sagrada*<sup>78</sup>. De aquí la importancia de los "héroes", de las "pruebas", de los "descensos", etc. Este saber salvífico, que de alguna manera repara el mal cometido para restaurar la armonía, es *el destino*, que es la única forma de escapar a la culpa "realizándola". Es la misma culpa la que desata el mecanismo de reparación: el sufrimiento, que inflige el destino y que de esa forma repara el desorden.

El sometimiento al destino, el actuar desde el "ya está escrito" caracteriza el universo de la acción mítica, que es así de

<sup>77</sup> La expresión está tomada del tomo II de *Finitude et Culpabilité*, de P. Ricoeur.

<sup>78</sup> Mircea Eliade es quien más ha insistido sobre la definición del mito en esta perspectiva. Cfr. *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968.

"eterno retorno", de "repetición"<sup>79</sup>. No hay "responsabilidad", aunque sí heroísmo, astucia, incluso sacrificio. Hay una relación entre el sucederse de los acontecimientos y la acción humana que desafía a los dioses. Pero, este sucederse no es originado en la conciencia y en la responsabilidad humana, sino en los "tiempos fuertes".

Es importante mostrar cómo aquí lo "prohibido" no es la relación inadecuada con lo idéntico (el incesto), sino la relación inadecuada con lo diferente (el crimen). Porque no se trata de dar lugar a lo que no lo tiene, sino de *ocupar el lugar que no corresponde*, alterando así el equilibrio de la estructura. Esto es importante, porque hace a otra característica de la sabiduría popular: no ya la dificultad de abrir el propio mundo a lo extraño, sino la imposibilidad de alterar el ritmo fijado del tiempo y de la historia. Los pueblos actúan conforme al destino, no a su proyecto. La sabiduría popular está condenada al ciclo del pan, la paz y el amor<sup>80</sup>. Pero como ciclo reparador de una culpa (diríamos: una "cultura" como descenso, o castigo, que es también "ascenso" o "reparación"). Los pueblos sólo buscan comer, tranquilidad y goce. Pero todo vivido como reparación del mal de haber nacido, o de haber arrebatado el fuego, o simplemente de haber cometido alguna transgresión. Ya es una relación cultural, y no meramente inmediata, pero como simple relaciones de trabajo, de policía y de goce regulados *por la represión y por la angustia*, que produce la culpa de haber deseado la madre. El universo de la acción mítica es, simplemente, el del ciclo natural iniciático, donde simplemente se está satisfaciendo y reparando una culpa. El trabajo, la paz y el amor están continuamente amenazados por el destino, y la única forma de asegurar su cumplimiento es *sometiendo el deseo a la ley*, aceptando que el destino (el saber divino) es el único reparador del mal (el saber humano). El hambre, la guerra y la soledad (míticamente ligada al raptó) son *la confesión de una culpa*, y entonces aseguran un universo de abundancia, de paz y de amor (aunque sea para otros, o "en-sí"). Lo que nos parece importante es insistir en que la sabiduría popular *resigna* su omnipotencia desiderativa, porque asume la culpa colectiva de haber violado el mandato. Los "dioses" populares son siempre "*mediadores*" (héroes, demonios, san-

<sup>79</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, o.c., II, cap. XI.

<sup>80</sup> La expresión es de Rodolfo Kusch en *América Profunda*, Bs. Aires, Bonum, 1975 (2ª), pp. 185-188.

tos), o acciones mediadoras (astucia, picardía, engaño). Desde el momento que el mundo está regido por los poderes de abajo, todo intento de actuar, de sacar la cabeza al mundo de “arriba”, tiene que estar hecha bajo la protección de un mediador que conoce el camino y lo reitera. La sabiduría popular, en su descripción mítica de la acción, prepara, en realidad, el *estado de derecho*.

c) *El estado de derecho como Señor del Mundo: la sintáctica de la persona*<sup>81</sup>.

En un mundo regido por poderes éticos sustanciales, los dioses de abajo, la ley divina simbolizada inmediatamente en la mujer, todo equilibrio roto sólo puede ser restaurado en su armonía por una acción sabia, situada a mitad de camino de la culpa del transgresor (saber humano) y de la ley transgredida: es el destino (saber divino), verdadera estructura (“forma de los contenidos”) de la sabiduría popular, en lo que hace al dinamismo de la acción “sabia”: el “crimen” tiene su propio castigo inmanente, en la persecución implacable del destino, que hace al individuo un “exilado” del todo social, y que en el reconocimiento (y la confesión) —verdadera expiación— comienza el retorno al todo. El mundo pre-moral, sacudido por la acción transgresora, recupera su equilibrio por la acción reparadora del destino. Este *nuevo mundo* reconstituido, que sabe de la posibilidad del desorden, tiene que defenderse ante la continua amenaza de ruptura. La identidad “espiritual” (precultural y premoral) del pueblo no depende ya del sometimiento inmediato a la “ley divina” ni del sometimiento ritual (mediato) a la acción sabia “del destino”, sino del sometimiento a un poder que tenga la fuerza de imposición de la “ley divina” y el poder de persuasión del “saber divino”, para lo cual tiene que mediar en su inmediatez la oposición de la “ley humana” y del “saber humano”. Es concebir un “totemismo universal”, sin necesidad de exogamia para prohibir el incesto, y concebir un “imperio sagrado”, sin necesidad de destino para castigar el crimen. El estado de derecho logra, por un lado, la pertenencia de cada individuo a una sintaxis universal, en el *concepto jurídico de persona*, “sujeto de derechos y de obligaciones”<sup>82</sup>; y logra, por otro lado, una sacralización del poder

<sup>81</sup> La expresión “sintáctica de la persona” la usamos aprovechando las contraposiciones estructurales que puedan quedar sugeridas con la “semántica del deseo”, desde la conocida división de la semiótica que propone Morris. Por supuesto que hablar de “estado de derecho” es referirnos a la Fenomenología del Espíritu, siempre en el capítulo VI.

<sup>82</sup> Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párrafos 34-40.

humano (o humanización del divino) en la figura del *emperador teocrático*<sup>83</sup>. Este es reconocido, en la sabiduría popular, como *señor del mundo*, encargado de mantener el equilibrio y evitar el conflicto. Las relaciones humanas no quedan ya regidas “inmediatamente” por los poderes de los “infiernos”, pero tampoco sujetas a los azarosos vaivenes del destino. Surgen ahora las divinidades “ouránicas”, “diurnas”, que monopolizan el trato con las divinidades de abajo, y que deciden del equilibrio entre las acciones de la izquierda y de la derecha. En esta forma inmediata, sustancial, el derecho es vivido desde la transformación de las religiones familiares y tribales, en religiones sociales y políticas. Esta misma transformación de la religión en “oficial” la destruye, pues pone de manifiesto su esencia, el poder, en una forma inadecuada: “la constitución”. En realidad, cuando los pueblos son capaces de constituir un estado teocrático, y aceptarlo, dejan ya de ser “salvajes”, y entran al ámbito de la “cultura”. Pero, la sabiduría popular, entonces, desaparece como instancia normativa de la existencia: pierde poder.

Pero, deteniéndonos en lo que se nos manifiesta en este momento, vemos que al ser “el señor del mundo” el “sostenedor” del orden, se pone la destrucción misma del saber popular. Porque ahora surge la idea de “cultura” como la historia de la repartición de ese poder. Es el hacer efectivo en el mundo, el que destruye la persona jurídica, el poder mismo del hombre objetivado en el “señor del mundo”. Será, en realidad, hacer muchos señores del mundo para luego normar el poder, y no la impotencia, que es —justamente— lo que pretende la moral, en oposición a la inmoralidad de la eticidad. En un mundo puramente “ético” el hombre es impotente, y los dioses son los poderosos. En un mundo “moral” (que implica la negación cultural de la mera eticidad, es decir, del mito) los hombres son poderosos, y dios es ocioso<sup>84</sup>. Sólo que este *mundo moral* es, en realidad, el mundo de la *conciencia moral*, del imperativo categórico, la conciencia de la libertad y la felicidad, pero no realmente un mundo libre y feliz, porque los poderes demoníacos retornan, porque el hombre se

<sup>83</sup> Nos parece que el “Señor del Mundo” es una alusión inmediata al emperador romano, pero mediatamente a toda forma de gobierno teocrático mediatizado por el derecho.

<sup>84</sup> Es hermoso el texto de Hegel con que “resume” en el capítulo sobre la Religión, el momento de la “Religion der Aufklärung. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so, dass das Selbstbewusstsein diesseits befriedigt steht und das übersinnliche, das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiss”, o. c., p. 474.

aferra a la eticidad, porque los pueblos no quieren ser “ilustrados” y así entrar a la cultura. En última instancia, el problema es la persistencia del mito, la persistencia del saber cerrado a la moral, la persistencia de lo gregario y de lo popular, que hace que el individuo moral sea un “alma bella”, miembro del “reino de los fines-en-sí”, y que el saber absoluto sólo pueda darse en el arte, la religión revelada y la filosofía. Es decir, un arte que supere el simbolismo popular<sup>85</sup>, una religión que supere la reconciliación mágica con la divinidad, que busca el saber popular<sup>86</sup>, una filosofía consciente de que sólo al superar la mera conciencia y la mera eticidad, en que se instala el saber popular, podrá acceder a un saber absoluto<sup>87</sup>.

Lo que nos revela el análisis de la *estructura* (forma de los contenidos) de la sabiduría popular, el mito, es que *su certeza radica en el poder*. Y por eso se manifiesta como prohibición del incesto, como castigo del crimen, y como señorío del mundo; y se oculta como ternura seductora, en la mujer, como fortuna azarosa, en el destino, como dignidad abstracta, en la persona jurídica. No hay lucha por la apropiación del poder (cultura). No hay un ideal para informar las acciones (o moral). Simplemente *hay juegos*: como en el mundo onírico, o en el infantil, o en el salvaje o en el mundo primitivo. Es su propia estructura, el mito, lo que condena (para una ciencia de la experiencia de la conciencia) a la sabiduría popular a ser un saber de imágenes y de fuerzas manipuladas por otro, un mundo regido por una sintaxis abstracta: el derecho. Lo que en realidad ocurre, y la sabiduría popular no lo sabe (pero sí lo sabe el “nosotros” de la experiencia fenomenológica) es que el totemismo es *una norma*, que el juego de normas es *un proyecto*, que el juego de proyectos es *un señorío*, que el juego de señoríos es *un poder*. La sabiduría popular *carece de extrañamiento*. No hay, para la sabiduría popular, un saber efectivamente realizado, que implicaría una cultura. Es una ley sin verificación, una voluntad sin libertad, un dominio sin control, una política sin participación. Es *pura o mera eticidad*. Se trata de un modelo de relación sapiencial con el sí mismo, autoconciencia: totemismo, historia sagrada, estado de derecho, donde, en realidad, se confunde *identidad sexual, dife-*

<sup>85</sup> En las Lecciones sobre la Estética, Hegel pone al “simbolismo” como la forma más inmediata del arte.

<sup>86</sup> En las Lecciones sobre la Filosofía de la Religión, Hegel pone la “magia” como la forma más inmediata de la religión natural.

<sup>87</sup> Lo que nos resulta atrayente es que el saber absoluto es, en el fondo, una forma del mito, como lo mostraremos en un trabajo próximo.

*dencia* individual y *dignidad* personal con la *omnipresencia del poder*. Decididamente, la sabiduría popular, en su estructura mítica, tiene la determinación (y la función) de *una alienación*. Esta ubicación fenomenológica nos permite, pues, distinguir en la estructura del saber (y de la ciencia) lo que es “mera configuración” de un momento (ideología), de lo que es, propiamente, un “sistema” elaborado y realizado de las figuras (ciencia).

Para terminar esta exposición quisiéramos recapitular y esquematizar las tesis resultantes en la ubicación fenomenológica de la sabiduría popular (en la perspectiva de la ciencia de la experiencia de la conciencia).

1) La sabiduría popular, en cuanto a *su forma* (certeza), es *mera conciencia*: es un saber de lo otro sin saber de sí mismo (autoconciencia). En el límite, lo “Otro” es el “Sí Mismo”, puesto como objeto de *un deseo infinito*. La sabiduría popular se mantiene en el *puro desde de sí mismo*, puesto como lo absolutamente otro, objeto de una relación sapiencial: la mera conciencia, que es así lo que manifiesta *la forma mítica*.

2) La sabiduría popular, en cuanto a *su estructura* (verdad), es *mera eticidad*: es un saber de sí mismo como otro, no producido por el sí mismo (cultura). En el límite, el “Sí Mismo” es lo “Otro”, manifestado como *un poder absoluto*. La sabiduría popular se mantiene *sometida al puro poder de lo otro*, puesto como lo absolutamente sí mismo, sujeto de una relación sapiencial: la mera eticidad, que es así lo que manifiesta *la estructura mítica*.

3) La sabiduría popular, por su *resistencia* a la forma de la *autoconciencia* (y la razón), y por su insistencia en la forma del deseo, revela, en realidad, la forma propia de la *ilusión*: confundir el deseo de sí mismo con el saber de lo otro.

4) La sabiduría popular, por su *resistencia* a la estructura de la *cultura* (y la moral), y por su insistencia en la estructura del poder, revela, en realidad, la estructura propia de la *alienación*: confundir el poder de lo otro con el saber de sí mismo.

5) Lo que finalmente se nos muestra en este análisis, y es la última justificación, del carácter *mítico* que toma la forma y la estructura de la sabiduría popular, es que, por ser mera conciencia, y por ser mera eticidad, la sabiduría popular es —en una interpretación última— *mera religión*, como autoconciencia de lo Absoluto, pero en la forma de una *mera representación*, que in-

cluye sí la intuición (arte), pero que se cierra, por ser “mera”, al concepto (y por lo tanto a la Ciencia, a la Filosofía) <sup>88</sup>. La resistencia a la autoconciencia y a la cultura es, en realidad, una resistencia a los logos, por parte del mito, que prefiere vivir del “símbolo” y de la “magia” <sup>89</sup>. Preferimos desarrollar esta última tesis, la sabiduría popular como mera religión, desde la perspectiva fenomenológica abierta por E. Husserl <sup>90</sup>.

Proponemos el siguiente esquema, que revelaría la estructura fenomenológica de la sabiduría popular (en la perspectiva esbozada), que debe ser leído tanto en la dirección diacrónica (horizontal), como en la sincrónica (vertical):

	FORMA	ESTRUCTURA	INTERPRETACION
Mera Conciencia	F Participación mística	Pensamiento salvaje	Inconsciente colectivo
Mera Eticidad	E Totemismo exogámico	Historia sagrada	Persona abstracta
Mera Religión	I Deseo (Ilusión)	Poder (Alienación)	Absoluto (Representación)
	sin autoconciencia y sin razón	sin cultura y sin moral	con intuición sin concepto

## 2. Sabiduría popular y ciencia de los contenidos noemáticos de la conciencia <sup>91</sup>

Para una correcta ubicación de la sabiduría popular en esta perspectiva fenomenológica, nos parece importante recordar algunos de sus logros: el saber, cualquiera que sea, tiene la estructura originaria de la intencionalidad, que implica por un lado, un acto de saber, una actitud, de la cual depende el “ámbito”, el horizonte de objetos que conoceremos (y en última instancia el

<sup>88</sup> La dialéctica entre representación y concepto es el núcleo para comprender la filosofía hegeliana de la religión.

<sup>89</sup> Ya hicimos referencia a la ubicación de estos términos en la Estética y en la Religión.

<sup>90</sup> Entre otras razones, porque esperamos poder desarrollar el tema en la Filosofía de la Religión de Hegel, que merece un tratamiento especial.

<sup>91</sup> Esta expresión, para referirnos a la Fenomenología de Husserl no es de él, pero nos parece le hace justicia.

ámbito de la “objetividad” y del “sentido” en general, es decir: el mundo). Por otro lado, la intencionalidad está siempre polarizada por un contenido noemático, un “sentido” para la conciencia, del cual depende la realidad efectiva (los logros, Leistungen) del sujeto cognoscente (y en última instancia la fuerza y realidad del “ego puro” o ego en general). Esto permite, en el análisis intencional, distinguir diversos “objetos” que, a modo de “guía trascendentales”, conducen a la descripción de diferentes niveles de sentido de la “realidad en su conjunto”, y que, a la vez, discrimina en las actitudes del ego puro (fenomenológico) diversos niveles: el yo empírico, cuyo correlato es la material; el yo como alma encarnada, cuyo correlato es la naturaleza animal o psíquica; y el yo como persona, cuyo correlato es el mundo espiritual <sup>92</sup>.

En el contexto de estas distinciones y precisiones formulamos nuestro problema de la manera siguiente: ¿es posible descubrir en la sabiduría popular una estructura intencional resistente al análisis fenomenológico?; ¿hay un horizonte popular, un “mundo” popular, que aparezca como lo siempre supuestamente dado, sobre el cual la subjetividad logra sus “efectuaciones”, o configuraciones de sentido?; hay una lectura posible del ego puro como “yo-pueblo” (distinto del yo empírico, del yo psíquico, del yo persona), correlato del horizonte popular del mundo? Sin duda que así tomamos el problema por el camino más difícil, y no por el más expeditivo de declarar demasiado comprometida, la sabiduría popular, con la tesis natural del mundo, que la actitud fenomenológica tiene que “suspender” y “reducir” <sup>93</sup>. La orientación de nuestras preguntas nos lleva, necesariamente, a los análisis en torno al “mundo de la vida” y a la constitución de la “intersubjetividad”, que, sin ninguna duda, marcan la última preocupación de Husserl, y la más fecunda <sup>94</sup>. Si algún lugar tiene la sabiduría popular en esta perspectiva fenomenológica, ha de ser en el contexto de estos problemas.

Sin embargo, creemos que así planteadas las cosas la feno-

<sup>92</sup> Nos apoyamos, sobre todo, en Ideas II. Cfr. el excelente artículo de P. Ricoeur: *Análisis y problemas en “Ideas II” de Husserl*, Rev. Met. Mor. (1951), nº 57. Usamos la traducción castellana de A. A. de Kogan, Univ. de Bs. Aires, 1962.

<sup>93</sup> Cfr. Husserl: *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen; Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

<sup>94</sup> Cfr. L. Landgrebe: *El problema de la ciencia trascendental del apriori del “Mundo de la vida” (Lebenswelt)*, en *Fenomenología e Historia*, Caracas, Monte Avila, 1975, pp. 169-191 y *El mundo como problema fenomenológico*, en *Caminos de la Fenomenología* Bs. Aires, Sudamericana, 1968, pp. 62-97.

menología estalla en sus mismos supuestos<sup>95</sup>. El “mundo de la vida” está demasiado ligado a la contraposición con el “mundo de la ciencia”, y su “inmediatez natural” demasiado preocupada por su diferencia con las “mediaciones culturales”: y esto, nos parece, simplemente porque quiere *fundar* la ciencia y la cultura científica, y no dejarla que “marche a la deriva”. Ya recordamos cómo este proyecto implica una apelación al “heroísmo de la razón”. Por otro lado, la “intersubjetividad” es una relación (inter) de sujetos (yo) y no, propiamente, *una identidad plural*, como lo mentado en “pueblo”. Esto nos hace sospechar que, en esta perspectiva, la sabiduría popular se caracteriza por *no abrir lo natural a lo cultural*, o confundir lo cultural —posibilidades infinitas de mundos para el hombre— con lo naturalmente dado como “el mundo”. Además, la sabiduría popular se empeñaría en *no fundar lo empírico en lo trascendental*, o confundir lo trascendental —poder infinito de la subjetividad de relacionarse con otros sujetos— con lo empíricamente dado como “lo social”. Si el mundo de la vida se confunde con *el mundo del mito*, se cierra la posibilidad de estructurar mundos diferentes (extraños al cerrado y familiar (cercano). Si la intersubjetividad se confunde con el *sujeto colectivo* de una sociedad dada, se sustrae del tiempo a la subjetividad, del cual saca ella la infinitud de su poder de relacionarse con otros sujetos. Es decir, y nuevamente, la sabiduría popular sería *un universo cerrado a la cultura* (salvaje) *y a la historia* (primitivo).

En forma positiva, nos parece que una ubicación fenomenológica de la sabiduría popular, en esta perspectiva, debemos buscarla en los desarrollos, llenos de dificultades metodológicas<sup>96</sup> de *la Fenomenología de la Religión*. Porque la resistencia a la cultura y a la historia (que lo es a la razón y a la moral, como ya lo mostramos), es la insistencia en *el mito como mera religión* (y es un mérito evitar las reducciones “científicas” de su comprensión), revelador de *la estructura intencional de la sabiduría popular*. Quisiéramos desarrollar esta tesis en dos momentos: 1º, el que corresponde al “noema” o “sentido”, como polo “objetivo” o “intencional” del saber popular; 2º, el que corresponde a la “noesis” o “efectuación”, como polo “subjetivo” o “constituyen-

<sup>95</sup> Creemos que es Lévinas quien lo ha mostrado más agudamente desde los mismos principios inmanentes de la Fenomenología, cfr. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971 (4ª).

<sup>96</sup> Cfr. el epílogo de la obra de Van der Leeuw: *Fenomenología de la Religión*, México-Bs. Aires, FCE, 1964. Cfr. también G. Widengren: *Fenomenología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 1974.

te” del saber popular. Claro que esta distinción es propia de la actitud fenomenológica: que hablemos de “noema” y “noesis” supone que hemos dado el paso originante del pensar, abandonando el mito en el camino del logos. La sabiduría popular no sabe, ni puede saber, que el modelo de teoría es “nóesis, nóseos nóesis”, es decir, la vida gozosa del acto puro<sup>97</sup>. El que sea “mera religión” condena, a la sabiduría popular, a no ser un saber absoluto ni una ciencia estricta. Adoptar su ubicación fenomenológica es, para la sabiduría popular, dejar la ilusión y la alienación, “madrurar”, “liberarse”, pero esto significa simplemente morir.

A. *El “sentido” de la sabiduría popular: el poder contenido “más-que-noemático” del mito.*

Siguiendo la reflexión iniciada en la perspectiva de la ciencia de la experiencia de la conciencia, proponemos dar el paso siguiente, tomando lo que allá era el resultado, la “verdad” de la estructura (forma de los contenidos) del mito, *el poder*, aquí como punto de partida. Es decir, tomamos el objeto “poder” como guía, para poder así intuir su esencia significativa (su “eidos”), y luego referirnos a la correspondiente actitud constituyente de la conciencia.

Precisamente en la experiencia religiosa, la descripción fenomenológica nos permite encontrar, en todas las variaciones que hagamos, algo común y permanente: el polo en el cual la vivencia mítica (religiosa) encuentra su “unidad”, su sentido, es lo que aparece como “lo Otro”, lo “extraño”, que es tal —en relación a los demás objetos— por *el poder* que despliega. “Lo primero que podemos decir acerca del objeto de la religión es que es lo OTRO, lo extraño... este objeto está fuera de lo habitual. Esto se desprende del poder que desarrolla”<sup>98</sup>. Esta experiencia del “poder” se la puede encontrar de las más diversas formas, y como constatación empírica simplemente nos revela una persistencia. “Encontramos la idea de un poder que se comprueba de manera empírica y vivencial en cosas o personas y gracias a la cual éstas pueden actuar. Esta actuación es de naturaleza muy diversa; se extiende tanto a lo que consideramos sublime, como la creación, como a la capacidad pura o a la fortuna. Sólo es dinámica y no ética ni “espiritual” en lo más mínimo”<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Cfr. Aristóteles *Met.* XII.7 -1072b 18-30. Es el texto que cita Hegel al final de la Enciclopedia.

<sup>98</sup> Van der Leeuw, o.c., p. 5.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 32.

Es posible describir rasgos esenciales en este "objeto". Podemos, en primer lugar, hablar de lo "santo" o lo "sagrado", que es "una categoría explicativa y valorativa, que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Ciertamente es que se entromete en otras, p.e., en la ética; pero no procede de ninguna. Es compleja, y entre sus componentes contiene un elemento específico, singular, que se sustrae a la razón... y que es *árreton*, inefable"<sup>100</sup>. En realidad, se quiere indicar con el término "aquello que vive en todas las religiones, como su fondo y médula; sin ello no serían las religiones, en modo alguno, tales religiones"<sup>101</sup>. Dado el "racionalismo" con que estamos acostumbrados a identificar lo santo con lo moralmente bueno, es importante buscar un término que nos permita describir mejor ese "excedente de significación" (en relación a lo perfecto) que tiene la experiencia de lo santo. R. Otto propone, como es sabido, el término "numinoso", "pero como es enteramente sui generis, no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarlo"<sup>102</sup>. En esta dilucidación podemos hablar, siguiendo a Otto, del "*mysterium tremendum et fascinans*". Por "*mysterium*", en cuanto núcleo de lo numinoso (y por ende del poder) podemos entender "lo heterogéneo en absoluto... lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y por tanto, colma el ánimo de intenso asombro"<sup>103</sup>. En cuanto "tremens", *tremendo*, el misterio significa la "inaccesibilidad absoluta". Pero, es necesario insistir en el elemento de poder, para el cual Otto propone el término "*majestad*" (maiestas). Y todavía, para completar esta descripción de lo numinoso en su aspecto "tremendo" es necesario hablar de su "energía". "Esta energía del numen se percibe con gran intensidad en la *orgé* o cólera, y evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad, impulso"<sup>104</sup>. Por otro lado, está el elemento de la *fascinación*: "lo numinoso es algo... que al mismo tiempo atrae, capta, embriaga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste... En la misma medida que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tan-

<sup>100</sup> R. Otto: *Lo Santo*, Madrid, Rev. de Occ., 1965 (2ª), p. 13.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 37.

to como seductor y atractivo... y se siente el impulso de reunirse con él y apropiárselo de alguna manera<sup>105</sup>.

Resumiendo: el poder como contenido más que noemático (irracional) del mito, significa lo "sacro" (lo "santo"). Lo sacro es comprendido "eidéticamente" como numinoso, lo numinoso implica lo tremendo (majestático y energético) y lo fascinante. Así, pues, lo que constituye el polo objetivo de la sabiduría popular es, pues, para ella, lo sagrado, que es el nombre "popular" de lo poderoso, en cuanto extraño y propio, tremendo y fascinante. La sabiduría popular, en su experiencia, está, en definitiva dirigida (y detenida) a lo sacro. Es "mera religión".

B. La "efectuación" de la sabiduría popular: el sentimiento de creaturalidad como acto "más-que-noético" del mito.

También aquí quisiéramos relacionarnos con los análisis hechos en la primera perspectiva fenomenológica, en lo tocante a la "forma" de la sabiduría popular como mera conciencia. Ya dijimos que esta forma nos muestra, en su desarrollo, su verdad como *deseo del otro*. Ya sabemos que el "otro" es la ley, y que la esencia de la ley es *el poder*. Instalados en esta nueva perspectiva fenomenológica, hemos visto que la esencia significativa del poder es *lo sagrado*, y es entonces que nos toca referirnos al acto de conciencia concomitante con este "objeto". Es *el sentimiento de creaturalidad*, pensado en la línea del sentimiento de absoluta dependencia (Schleiermacher), purificado de toda analogía con el sentimiento natural de dependencia de las circunstancias. Es la dependencia ante el poder, que hace, justamente, al "sí-mismo" deseo de eso otro que sí, es decir del poder, pues él es impotencia. "Busco también un nombre para él, y le llamo "sentimiento de criatura", es decir, sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada, y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas"<sup>106</sup>.

En realidad, lo que nos muestra esta "fenomenología de lo religioso" es la estructura intencional de la sabiduría popular: se trata de *un sentimiento de dependencia ante lo sagrado*, que es deseo del poder (que no se tiene), y que por carecer de autoconciencia y de cultura es *irracional y amoral*. Y esto es lo que llamamos "mera religión", que es autoconciencia de lo Absoluto como "santo", tanto como "objeto" santo como así también "su-

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 21.

jeto” santo (la experiencia religiosa no puede entenderse sino como participación en lo sagrado).

Esta forma de entender las cosas indica, en último término, comprender que en la sabiduría popular se da algo así como *una inversión de la intencionalidad*: el “mundo” no sólo es el presupuesto siempre dado a la conciencia, sino que —como poder numinoso— es simplemente la fuerza constituyente, efectuada, del “sentido” de su acto: las creaturas dependientes. Es decir, es la “subjetividad”. Por éso, la sabiduría popular queda reducida, en realidad, al simple sentimiento que refleja, en la mera conciencia humana, la autoconciencia de lo Absoluto, que es Poder que lo penetra todo inmediatamente (la mera eticidad).

En realidad, la sabiduría popular reflejaría no sólo la ilusión del deseo y la alienación del poder, sino —y sobre todo— *la “astucia de la razón”*<sup>107</sup>. Porque al definirse como “mera religión” invierte la intencionalidad de la conciencia, y “la idea puede pagar el tributo de la existencia y de la fugacidad, no de su propio bolsillo, sino de las pasiones de los individuos”<sup>108</sup>. Es decir, ubicar a la sabiduría popular como “ilusión” y como “alienación” puede servir a los fines superiores de la razón, y estos fines superiores de la razón son, no lo olvidemos, los “prácticos”, es decir, la moral. La descalificación más sabia no es el simple rechazo, sino la ubicación como un “momento” (el más inmediato) en la experiencia de la conciencia, o como una “zona” (la más oscura) en el mundo de la vida.

## II — REUBICACION SAPIENCIAL DE LA FENOMENOLOGIA

Dijimos al comienzo de este trabajo que la fenomenología tenía algunos rasgos programáticos que hacían pertinente un acercamiento con la sabiduría popular. El “ir a las cosas” y la insistencia en la “experiencia” son rasgos propios de la sabiduría popular. Sólo que no se trata de un “retorno”, porque siempre se estuvo, ni se trata de un “arrancarse” de la apariencia, simplemente porque se está. En este sentido el reconocimiento de un “olvido”, incluso el reconstruir un itinerario, plagado de prejuicios, de falsas totalizaciones, de pretensiones de absolutez, en última instancia de “soberbia”, son actitudes que tienden a una

<sup>107</sup> La expresión es de Hegel, en la Introducción a las lecciones sobre Filosofía de la Historia.

<sup>108</sup> Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einl., p. 49 (edición de Suhrkamp, tomo 12).

reubicación sapiencial. Pero, como lo hemos mostrado, poniendo en juego una “astucia de la razón”, que no puede renunciar ni al saber absoluto ni a la ciencia estricta. En última instancia, la Fenomenología, en su tradición histórica, se revela incapaz de reconocer su propio presupuesto. Se acepta “revisar” el camino, pero de ninguna manera “el punto de partida”. La “identidad entre ser y pensar”, la revelación de los “dos caminos”, el de la doxa y el de la episteme, la distinción entre “los muchos” y “el elegido”, que tiene el coraje de dejar el mundo de las sombras, en definitiva: *la ruptura con el mito* —forma, estructura y sentido de la sabiduría popular— no puede quedar cuestionada, porque implicaría mutilar la “ciencia de la experiencia de la conciencia” o la “ciencia de los contenidos noemáticos”, y dejarla como mera “manifestación” (fenómeno) pronunciada no por el logos, sino por el mito. Es demasiado transformar a la fenomenología en una *fenomenomítica*.

Sin embargo, quisiéramos prolongar nuestras reflexiones hasta ahí, retomando las dos grandes tesis que hemos descrito: la sabiduría popular, como mera conciencia, revela la *no constitución de un sujeto* (autoconciencia, razón), y revela la *no apropiación de un mundo* (cultura, moral). Lo que para la fenomenología es un *anonimato y una resistencia*, es —para la sabiduría popular— el nombre de otra subjetividad, *la identidad ética de un pueblo*, y la insistencia en otro ámbito originario, previo a la aventura de ser, que es *el mero estar*. La dirección posible, para la filosofía, es ubicar al logos en el mito. Pero esto supone dos cosas: que el “yo” se sepa “nosotros” y que el “ser” se comprenda desde el “estar”. Y esto, a su vez, supone entender que la “mera conciencia” es, en realidad, “autoconciencia” (y “razón”), pero de una identidad que no necesita suprimir lo otro para afirmarse, sino que en su misma constitución es ya relación ética con el otro, y supone también entender que la “mera eticidad” es, en realidad, “cultura” (y “moral”), pero de un mundo que no necesita extrañar al sí mismo para afirmarse, sino que en su mismo darse y en sus mismas oposiciones es búsqueda permanente del sí mismo.

Como nuevo programa para ir a las cosas mismas e insistir en la experiencia, proponemos los pasos siguientes:

1) Nos parece, en primer lugar, importante intentar el desarrollo de la sabiduría popular desde su forma más inmediata. Esto implica exponer el movimiento que el sujeto de esta sabiduría, el “nosotros” (el pueblo), hace de su experiencia inmedia-

ta: el “estar”. Lo importante es señalar que el modelo (que decide cuáles formas son inmediatas y cuáles no) no es el saber absoluto (como noesis noeseos), sino que es la relación sapiencial con lo absoluto de un sujeto que se define por una identidad plural (ética). El mito, en este sentido, no es una forma que deba ser superada por el logos, sino la forma misma del saber de lo absoluto, que reubica sapiencialmente a la ciencia (y al logos): Precisamente por ser el punto de partida una identidad ética, el nosotros, que simplemente está, hemos desarrollado esta perspectiva en nuestra obra *“Fenomenología de la Crisis Moral”*<sup>109</sup>. Lo importante es caer en la cuenta que la no-constitución de un sujeto es, en realidad, la radical fundación de todo “yo” en el “nosotros”. o de toda “ciencia” en la “sabiduría”.

2) En segundo lugar, es fundamental realizar una *analítica del estar*, como ese ámbito originario, pre-óntico, que constituye el mundo de la vida de un pueblo, que es el horizonte siempre presente de su sabiduría, desde el cual todo lo que “es” tiene “sentido”. Creemos que, en esta perspectiva, los aportes hechos por el pensamiento de R. Kusch<sup>110</sup> marcan una dirección segura, y contienen categorías cuya fecundidad debe ser mostrada. Por este camino, difícil pero ya transitado, podremos entender alguna vez la cultura y la historia como momentos del mundo popular.

3) En tercer lugar, y habiendo desbrozado el camino del reconocimiento de una “autoconciencia” del pueblo —que no sea una “ilusión” del deseo—, y de una “cultura” popular —que no sea una “alienación” del poder—, debemos embarcarnos en la descripción de la *intencionalidad* que estructura la conciencia popular. El horizonte de esta búsqueda está polarizado por la rica ambigüedad del *símbolo*, verdadero polo “objetivo” de la sabiduría popular y verdadero “elemento” del pensar sapiencial. Lo que esperamos, en este camino, es la revelación de que la verdad de la lógica es la *simbólica*, y que la “astucia” de la razón es, simplemente, una anécdota del juego amoroso en que consiste el saber. Y entonces justificaremos nuestro “pathos” profesional: ser amantes del saber.

<sup>109</sup> Carlos A. Cullen: *Fenomenología de la Crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.

<sup>110</sup> Ya citamos de Kusch *América Profunda*, cfr. *El pensamiento indígena y popular en América*, Bs. Aires, ICA, 1973 (2ª), *La negación en el pensamiento popular*, Bs. Aires, Cimarrón, 1975; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, S. Antonio, Castañeda, 1978; *Geocultura del hombre americano*, Bs. Aires, García Cambeiro, 1976.

## LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN LA ENCICLICA “REDEMPTOR HOMINIS”

por E.J. LAJE, S.J. (San Miguel)

La misión de la Iglesia no puede ser comprendida plenamente sin una referencia a su naturaleza más profunda, que la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II describe con diversas imágenes (L. G., 6), pero valiéndose principalmente de la analogía paulina, *Cuerpo de Cristo*, de la noción bíblica, *Pueblo de Dios*, y del concepto teológico, *Sacramento*.

Esta eclesiología conciliar constituye el fundamento doctrinal, en que se apoya la exposición de Juan Pablo II (R.H., 18) sobre la participación de la Iglesia en “la triple misión de Cristo, en su triple oficio —sacerdotal, profético y real—” (R.H., 18, 4). Por eso, antes de considerar las palabras del Papa, es conveniente una mirada retrospectiva sobre la doctrina conciliar que las inspira.

### I— LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II

#### 1. La Iglesia Cuerpo Místico de Cristo

La imagen, típicamente paulina, de Cuerpo de Cristo, aplicada a la Iglesia, expresa en toda su profundidad el misterio de la vida de Cristo en nosotros y de nosotros el El.

San Pablo, en efecto, no habla de Cuerpo Místico, sino simplemente de Cuerpo de Cristo<sup>1</sup>. La expresión Cuerpo Místico se usó durante mucho tiempo para referirse a la Eucaristía<sup>2</sup>. Pero en la segunda mitad del siglo XII, como reacción contra las herejías de Berengario, se comienza a llamar a la Iglesia, *Cuerpo Místico*, y se reserva la expresión de *Cuerpo de Cristo* para la Eucaristía.

<sup>1</sup> Cfr. P. Benoit *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, *Rev. Biblique*, 63(1956)5-44; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, París, 1965.

<sup>2</sup> Cfr. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, París, 1949.