

# UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

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

## I. HACIA UNA FILOSOFIA INCULTURADA

En América Latina existe la tradición de plantearse la pregunta por el "ser de América" y por la originalidad que la distingue de otros ámbitos culturales, originalidad desde la cual puede surgir su aporte propio a lo humano universal. Tal tradición —retomada a nivel pastoral por la misma Conferencia Episcopal de Puebla— se debe quizás a la búsqueda de explicitación consciente de la propia identidad cultural en un continente nuevo, que crece, y que se ve acosado por la dependencia política, económica y cultural.

Esa tradición no es nueva, pero sí lo es la explicitación de ese planteo en cada vez más amplios círculos de la intelectualidad latinoamericana. Tal toma de conciencia fue preparada y promovida por la revisión de los presupuestos hermenéuticos de la historiografía liberal, por movimientos políticos populares de carácter nacional y social, y por la revalorización pastoral del pueblo fiel latinoamericano, de su historia y de la religiosidad popular.

En el plano de la filosofía, en el que se mueve el presente artículo, creemos distinguir —al menos en el medio argentino— tres momentos entre Medellín y Puebla, en la línea que, retomando dicha tradición, replanteó el problema de la filosofía latinoamericana<sup>1</sup>. Hablamos aquí de Medellín y Puebla no específicamente en cuanto acontecimientos eclesiales, sino en cuanto hitos importantes que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana.

1) El primero de esos momentos se autodenominó el de la *filosofía de la liberación* que surgió en un ámbito de cuestiones influido tanto por las teorías de la dependencia (en ciencias sociales) como por los primeros planteos de las teologías de la liberación. La pregunta de A. Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* sirvió como marco de referen-

<sup>1</sup> No intentamos en este artículo reseñar toda la actual filosofía latinoamericana, ni siquiera argentina, sino solamente la línea filosófica a la que aludimos en el texto.

cia inicial<sup>1</sup> bs. Sin embargo el planteo centrado en el binomio dependencia-liberación corría el riesgo de dejar de lado lo positivo de la originalidad cultural latinoamericana, es decir, aquello propio que no se reduce a la negación dialéctica de la alienante dependiente, aunque la implica. O bien corría el peligro de señalar esa originalidad solamente en forma abstracta, sin haber pasado por una hermenéutica histórico-cultural. Además, no siempre la crítica a la dependencia —crítica importante y legítima— fue suficientemente crítica de los presupuestos filosóficos de los distintos instrumentarios analítico-sociales que se usaban como mediación para pensarla desde la filosofía.

2) Un segundo momento cronológico, que ya se daba como momento lógico dentro del anterior, pero que metodológicamente conviene distinguir, se puede denominar el de la *hermenéutica de nuestra cultura*. Uno de sus presupuestos básicos es que la sabiduría popular latinoamericana, más allá de posibles alienaciones de las que no está a priori preservada, implica un sentido de la vida (del mundo, del hombre, de Dios) y una racionalidad sapiencial que la filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina. Pues la sabiduría popular es un universal situado tanto histórica- como geo-culturalmente. Ella no se encuentra ante todo en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar: el religioso, el político y el poético. Son los símbolos (así como los relatos populares de implicancias simbólicas y los ritos que los actualizan) los que articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico cuyo sujeto es comunitario: el pueblo. Tal pensar tiene su “lógos”, y por tanto, su propia lógica.

Este segundo momento, para no caer en romanticismos o populismos, intentó asumir todo lo válido del anterior, pero criticándolo en algunos presupuestos de su análisis, y por ello trascendiéndolo.

3) Creemos distinguir en esa evolución histórica un tercer

<sup>1</sup> bs Cf. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968. Uno de los primeros trabajos publicados fue la obra en conjunto: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973. Ya en ese primer momento la discusión se libra no sólo con la ideología liberal-capitalista sino con la marxista, consideradas ambas como dos aspectos del *ethos* cultural que hay que superar. Hablamos en plural de “teorías de la dependencia”, porque las hay de enfoque marxista y no-marxista (cf. K. D. Fischer, *Abhängigkeit und Protest-Der gesellschaftliche Kontext der neueren lateinamerikanischen Theologie*, en: *Gott im Aufbruch*, Ed. P. Hünermann, Freiburg, 1974, p. 37 s.).

momento, que ya comienza a darse, en el cual no sólo se afirma programáticamente un filosofar no alienantemente dependiente, ni sólo se señalan el método, los presupuestos hermenéuticos y las mediaciones para lograr decir filosóficamente el “lógos” original (¡lo que no quiere decir exclusivo!) de América Latina, sino que ya se están dando nuevos elementos de elaboración filosófica y nuevos problemas, como resultado de la mencionada hermenéutica de nuestra historia y de los símbolos de nuestra cultura. Sobre todo se trata de un nuevo *punto de partida* del pensar filosófico, que creemos descubrir, con toda la impropiedad que tiene hablar de “nuevo”, pues es resultado de una tradición, y de “punto de partida”, pues precisamente no se trata de un “fundamentum inconcussum” o de un “punto de partida” absoluto, como lo pretendía ser el “ego cogito”. Nos referimos al “nosotros estamos”.

En este artículo intentaremos indicar algunos aspectos de ese pensar, en lo que —a nuestro parecer— tienen de original y fecundo. Para ubicarlos trataremos de caracterizar el horizonte de comprensión en que se mueven, relacionándolo con otros dos horizontes metafísicos que enmarcan la tradición filosófica occidental. Esos tres horizontes de comprensión global o tres perspectivas metafísicas no se excluyen mutuamente, sino que se fecundan entre sí, aunque es posible poner el acento en uno de ellos, y desde allí comprender los otros dos. Los podemos designar como los horizontes del *ser*, del *acontecer* y del *estar*.

## II. ¿UNA NUEVA PERSPECTIVA FILOSOFICA?

Con ocasión del Seminario Interdisciplinar sobre “Evangelio y Cultura”, organizado por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (Lima, setiembre de 1977)<sup>2</sup>, en el que participaron Profesores alemanes y de varias naciones de América Latina, se planteó la pregunta si se está dando un nuevo “punto de partida” (*Ansatz*) del filosofar es el pensamiento latinoamericano. Pues, para distinguir el enfoque filosófico implícito de las distintas comunicaciones (tanto las filosóficas como las otras: teológicas, pastorales, históricas, de ciencias humanas) que se discutieron en el Seminario, se sugirió la explicitación de tres perspectivas globales distintas que parecían estar en el trasfondo de dichas comunicaciones y de la realidad cultural latinoamericana que ellas

<sup>2</sup> Las Actas fueron publicadas en: *Intercambio '78 - Jahrbuch des Stipendienterkes Lateinamerika-Deutschland*, Ergänzungsbände I-II, Freiburg, 1978.

abordaban. Dos de tales perspectivas filosóficas resultan conocidas para el que ha reflexionado sobre la historia de la filosofía; la tercera en cambio, parece ser más propia, aunque no exclusiva, de América Latina: más propia, al menos en cuanto a la explicitación filosófica de algo humano universal. Nos referimos respectivamente a los horizontes del ser, del acontecer y del estar. El nuevo punto de partida —no absoluto— estaría dado precisamente por el “nosotros estamos”.

Para comprender mejor qué queremos significar al hablar así, en *primer* lugar caracterizaremos brevemente los dos primeros horizontes de comprensión. Luego, en un *segundo* paso, trataremos más detenidamente del tercero, desarrollando dos conceptos-clave: A) el del “nosotros” como sujeto de la experiencia del “estamos”, B) el del “estar”, como su trasfondo. *Finalmente* trataremos de un tercer concepto-clave: la mediación simbólica, como movimiento propio del símbolo —que es el lenguaje propio del “estar”—. De ese modo mostraremos qué nuevos *problemas* surgen de su consideración y cuáles *pistas de solución* ya se insinúan. Es de notar que la mediación simbólica es un modo distinto de pensar el tradicional problema metafísico de la identidad y la diferencia, siguiendo el movimiento propio del símbolo.

### 1) Ser y acontecer

En su libro *Heidegger y la tradición* caracteriza Werner Marx<sup>3</sup> el ser que la tradición filosófica pensó desde los griegos, con las cuatro notas siguientes: *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*. El horizonte del ser así entendido posibilitó en Occidente no sólo la lógica y la filosofía como ciencia en sentido aristotélico, sino también el surgimiento posterior de las ciencias. Aun aquello que parece escapar al “lógos” de la identidad y la necesidad inteligible, como es el mito o el símbolo, tiende, según esa perspectiva, a ser llevado y reducido a la identidad del concepto. Esta se ha comprendido en la historia de distintas maneras, pero de suyo se mueve hacia la reducción de todo o bien a la *explicación* causalista, empirista, racionalista, científicista o estructural, o bien al *saber absoluto*, que, aunque dialéctico, es inteligibilidad plena, sin misterio, porque es *identidad* de la identidad y la no identidad.

Según Max Müller se dieron en la historia occidental dos posibilidades fundamentales de metafísica: la de buscar la *unidad originaria* de todo ente en el *ser como espíritu* y fundamento (*Grund*), y la de buscarlo en la *libertad* como comienzo absoluto

<sup>3</sup> Cf. *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

y como abismo (*Abgrund*)<sup>4</sup>. Ambas posibilidades se relacionan, respectivamente, con la filosofía griega y con la fe bíblica. Otra manera de nombrarlas, usando la metáfora fenomenológica del “horizonte”, es hablar de los horizontes del ser y del acontecer. En este último caso se alude al acontecer gratuito de la creación y de la historia de salvación. La interrelación de ambas posibilidades de metafísica nos da un prisma para interpretar los avatares de toda la historia de la filosofía occidental desde los fines de la Antigüedad hasta nuestros días.

A la segunda posibilidad fundamental o segundo horizonte metafísico lo podemos caracterizar por medio de cuatro notas contrapuestas a las enunciadas por W. Marx. Esas cuatro notas son: *alteridad* (o diferencia), *gratuidad, misterio* y *novedad* (historicidad). Claro está que no se trata de optar por ellas contra la identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, propias de la comprensión griega del ser. Lo que importa es *desde dónde* se piensa su mutua interrelación, por ejemplo, si la diferencia se piensa desde la identidad, o si —por el contrario—, la mismidad se comprende desde la alteridad.

Con respecto al tema del símbolo, desde el horizonte del acontecer no se va a intentar reducirlo o subsumirlo según una lógica de la identidad, sino que se lo va a pensar desde el acontecimiento de revelación del misterio, acontecimiento que implica una reserva inagotable de sentido y por ello funda una tradición histórica. De la fecundación mutua entre el “lógos” griego y la fe cristiana en la creación gratuita, nació la comprensión tomista de la *analogía entis*. Es un modo de pensar especulativo que, sin dejar de serlo (es decir, siendo “lógos”), respeta la alteridad de Dios, la gratuidad, el misterio (que se revela pero *como* misterio), y la novedad histórica. Por ello respeta también la irreductibilidad del símbolo al concepto, articulando sin embargo conceptualmente su inteligibilidad especulativa.

### 2) El horizonte del “estar”

Haremos una primera aproximación al concepto de “estar” refiriéndonos a la experiencia que, según ese modo de filosofar, implica la primera forma de saber fenomenológico: el “nosotros estamos” como primera forma de la sabiduría de los pueblos<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl., Heidelberg, 1964, p. 160.

<sup>5</sup> Así como Kusch habla del “estar” como lo típico de la “América profunda”, es Carlos Cullen quien hace la fenomenología de la sabiduría de los pueblos, partiendo del “nosotros estamos”: cf. su libro: *Fenomenología de la crisis moral - Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978.

Recién más adelante contradistinguiremos el horizonte del “estar” de los del ser y del acontecer, siguiendo el hilo conductor de las cuatro notas antes aludidas.

El “nosotros estamos” es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y por ello le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo el filosofar que de ahí parte contrapone el “nosotros estamos” al “ego cogito”, pero también al “ser en el mundo”. Esa necesidad de contradistinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado, intenta arraigarse en la “América profunda” pero al mismo tiempo, desde allí busca asimilar su memoria filosófica occidental, en cuanto y puesto que se trata de un filosofar, y de un filosofar latino-americano.

Habría dos caminos para comprender qué se intenta decir con el “nosotros estamos”: el más adecuado sería seguir los pasos de una fenomenología de la sabiduría popular que allí encuentra su punto de partida<sup>6</sup>. El otro camino es más abstracto y analítico, pero resulta más apropiado para una primera aproximación y una presentación resumida, como la que aquí haremos. Así es como intentaremos caracterizar —según ya lo anunciamos más arriba— en primer lugar al *nosotros*, luego al *estar* (en su correlación con el *ser* y el *acontecer*), y, por último, a la *mediación simbólica*, que no sólo es el movimiento propio del símbolo sino el movimiento según el cual el filosofar piensa el “nosotros estamos” y a partir de allí. Este último punto lo trataremos al abordar los nuevos problemas a los que se enfrenta ese modo de filosofar y los caminos de respuesta que emprende.

#### A) El “nosotros” como sujeto

Antes de caracterizar a ese filosofar tengamos en cuenta que es fruto de la experiencia histórico-cultural (religiosa, ético-política, poética...) de los pueblos latinoamericanos. En éstos, especialmente en los rioplatenses, tal experiencia se condensó en el concepto de “pueblo”, con todas las connotaciones específicas que entre nosotros tiene. Tal comprensión del “pueblo” es herencia tanto de la historia ibérica como del sentido comunitario indígena, y sobre todo, de la tradición popular criolla y de su experiencia de *resistencia popular*, (religiosa, política, cultural) a

<sup>6</sup> Aludimos al libro citado en la nota anterior. Su título está pensado en contraposición a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, como “ciencia de la experiencia de la conciencia”. En la caracterización del “nosotros” que haremos, tendremos presente especialmente, aunque no exclusivamente, a Cullen, y en la del “estar”, a éste y a Kusch.

lo que atenta contra su idiosincracia<sup>7</sup>. La interpretación y la categorización filosóficas son un intento que puede resultar fallido, pero la experiencia histórica y los símbolos (religiosos, políticos, poéticos) que articulan su sapiencialidad, son un hecho que mueve a pensar.

a) Lo primero que se puede decir del “nosotros” a diferencia del “ego” del “ego cogito” (la autoconciencia) es que un sujeto *comunitario* es sujeto del estar, del ser y de la historia, y, por tanto, del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula. Por ello lo es también —de alguna manera— del filosofar que de ahí parte.

Claro está que también el “yo trascendental” es “nosotros” en cuanto implica la universalización propia del lenguaje que dice la verdad de la certeza sensible. Pero, como lo diremos enseguida, el “nosotros estamos” no supone como primera experiencia la relación espíritu-materia, inteligible-sensible, universal-particular, sujeto-objeto, sino la interrelación ético-religiosa. El “nosotros” no es la universalización del “yo” ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto; sino que implica, además del “yo”, también el “tú” y el “él” (y supone el “El”), que no son reducibles al “yo” ni siquiera comprendido trascendentalmente.

Por ello la universalización propia del lenguaje no ha de comprenderse como universal abstracto ni como universal concreto al modo hegeliano, sino como universal situado<sup>8</sup>. Pues no ha de pensarse primariamente desde la relación cognoscitiva o técnica del hombre con la naturaleza, sino desde la relación ética (hombre-hombre) y religiosa (hombre-Dios). Sin embargo eticidad y religión implican —como luego diremos— un *estar* arraigado a la tierra; pero “tierra” (como símbolo, además de ser realidad) dice más que “naturaleza” porque entraña una dimensión comunitaria y religiosa.

b) Con estas afirmaciones pasamos ya a la segunda nota que queremos explicitar. Pues el filosofar que caracterizamos no parte de la relación hombre-naturaleza (sea pensada en cuanto “espíritu-

<sup>7</sup> Acerca del concepto de “pueblo” y la experiencia histórica que entre nosotros le sirve de trasfondo cf. mis trabajos: ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica? *Stromata* 32 (1976), 253-287; y Religión del pueblo y Teología, en: Revista del CIAS n° 274 (1978), 10-21. Ambos artículos traen ulterior bibliografía, entre la cual merecen especial mención los trabajos de F. Boasso y L. Gera.

<sup>8</sup> Pienso que el primero que usó la expresión de “universal situado” fue M. Casalla en: Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 47. Con matices propios hablo del “universal situado” contraponiéndolo al “universal abstracto” y al “universal concreto” en: Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos, *Stromata* 34 (1978), 27-42 (con bibliogr.); allí también trato del “nosotros”.

materia”, como en los griegos; sea en cuanto “sujeto-objeto”, como en la modernidad). No es ésa la experiencia primera, sino la experiencia ético-religiosa del “nosotros estamos”, en la cual se dan simultáneamente, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como “yo, tú, él” y la relación hombre-Dios (el nos-Otros que implica el absolutamente Otro).

No es, por consiguiente, el modelo científico-técnico el que prima (sea que entendamos ciencia y técnica en sentido moderno o como *epistème* y *téchne*), sino el ético-religioso. A continuación diremos qué entendemos aquí por ético y por religioso, dejando para después la consideración del tipo de unidad y distinción que se da entre ambas dimensiones.

c) La tercera característica del filosofar a partir del “nosotros estamos” está dada por la *eticidad* del saber que “sabe” esa experiencia. Se “sabe” la verdad en una relación ética (con los otros, con Dios) que es intrínseca al “nosotros”; aunque, sin embargo, el “lógos” y el saber no se reducen a “éthos”.

La metáfora que mejor corresponde a este tipo de pensamiento es la del “sapere” (sabor, de ahí, saber) o del “sentir”, y no tanto la de la intuición intelectual que “ve”, o la del “oir” creyente que escucha. Con todo, no se trata de un “sentir” sentimental, sino sapiencial y ético, es decir, del “corazón”.

Así como en la comprensión del “nosotros” y del “pueblo” ese modo de pensar se acerca al pensamiento bíblico, también en este punto muestra convergencias con la concepción hebrea del conocimiento y la verdad: sólo conoce verdaderamente la verdad quien la practica, es decir, quien obra la *justicia*. Precisamente el ansia de justicia y el reconocimiento de su intrínseca relación con la sabiduría y la verdad, son características del hombre latinoamericano. Con todo tales convergencias no significan total identidad en la comprensión de lo ético con categorizaciones filosóficas de cuño hebraico, como son, por ejemplo, las de Buber o Levinas. Pues éstas dejan de lado el momento simbólico, ctónico, y encarnado tanto de lo ético como de lo religioso. Para nosotros la *eticidad* no se reduce a la moralidad (interpersonalista), sino que implica una dimensión ético-política; y, sin prescindir de la dimensión trascendente y universal, no deja de lado la *geo-cultural*. Ambos aspectos están implicados en el concepto de “nosotros” como *pueblo* (comunidad orgánica).

d) La relación ética es al mismo tiempo religiosa, en un doble sentido. Es religiosa en cuanto el diálogo ético no se juega sólo horizontalmente, en el nosotros —o de éste con otros “nosotros”—, sino también verticalmente, como relación con Dios. Se trata del momento incondicionado y trascendente que es intrínseco al “nosotros” ético y lo desborda por dentro, como su

trasfondo último, y por fuera, como su juicio. De ahí que, usando la expresión de Ricoeur, al hablar del núcleo de la cultura de un pueblo, se puede hablar del núcleo *ético-mítico*<sup>9</sup> que, en cuanto es ético implica la relación horizontal comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto, que la funda como relación ética.

La expresión “ético-mítico” nos abre también al segundo sentido de lo religioso, en cuanto éste trasciende al “nosotros estamos” no sólo por arriba, hacia la dimensión vertical cuyo símbolo es el cielo (dimensión uránica), sino también “por abajo”, hacia el otro polo de lo religioso, cuyo símbolo es la tierra en cuanto sagrada y madre-tierra (dimensión ctónica), en la que se arraiga y acoge el nosotros. Pues la experiencia es que “nosotros estamos en la tierra”.

La tierra es símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico, materno (y no sólo ético, escatológico, uránico y paterno) de la religiosidad y, por ende, del misterio de Dios, sin negar su trascendencia, sino por el contrario reafirmandola desde otro ángulo: como centro del “nosotros”, que lo trasciende por dentro, y como raíz misteriosa de su estar. El simbolismo de la Pacha Mama (madre tierra) —cuando es verdadero simbolismo— apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en toda la dimensión simbólica de lo religioso y es asumida desde la fe cristiana a través de la Encarnación, los sacramentos y la piedad mariana, que tanto dicen a la religión popular latinoamericana. Creemos que el catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas, con el alma religiosa pre-colombina y con su religiosidad de cuño ctónico.

De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, cuyo momento sapiencial la filosofía intenta ahora conceptualizar en su universalidad situada. Un elemento de ésta es la revalorización de la que podemos llamar dimensión “ctónica” y simbólica de la trascendencia divina.

Así como hablamos más arriba de la “eticidad” del saber sapiencial, podríamos hablar aquí también de su intrínseca “religiosidad”, en cuanto está religado a la Trascendencia divina “por arriba” y “por abajo”, ya que la sabiduría “sabe” el Misterio raigal e indisponible en el que se encuentra arraigada y que la acoge —aun previamente a la libertad—, y “sabe” al Incondicionado en su interpelación y juicio éticos de la misma libertad. De ese modo es posible hablar de la raigalidad (simbólica) y de la

<sup>9</sup> Paul Ricoeur habla del núcleo ético-mítico de las culturas en su trabajo: *Civilisation universelle et cultures nationales*, en: *Histoire et Vérité*, Paris, 3ª ed., 1955, 286-300.

trascendentalidad (ética) del saber (lógico) que implica la experiencia del “nosotros estamos”. Esa ambivalencia de la sabiduría como momento lógico del núcleo ético-mítico de la cultura de un pueblo es la que funda su universalidad situada.

e) La doble religación a la Trascendencia muestra la no-autosuficiencia o pobreza ontológica del “nosotros”. Esa nota caracteriza la sabiduría de los pueblos y de los pobres y, por ello, la de los pueblos latinoamericanos. Es saber del Absoluto, pero no es saber absoluto, sino pobre.

Esa no-autosuficiencia del “nosotros” hace que no esté constituido por sí mismo previamente a la experiencia ético-religiosa del “nosotros estamos”, y que su saber no esté determinado a priori en sí mismo. Para ello necesita del diálogo ético (horizontal y vertical) y de la mediación simbólica. Tanto el diálogo con los otros y con el absolutamente Otro como el símbolo implican la no absoluta autodeterminación del “nosotros”. Pues el diálogo supone la *alteridad* ética, y el símbolo, el enraizamiento en un misterio *previo* a la libertad. Ni uno ni otro son reducibles a la autoconciencia ni totalmente recuperables por la razón reflexiva del “ego cogito” ni por su autodeterminación autónoma.

De ahí que el “saber” sapiencial no se determine sólo *teóricamente*, sino también *ética* y *poiéticamente*<sup>10</sup>. Más arriba hablamos de la determinación ética del saber, porque para discernir la verdad viva es necesario que entren en juego también la interpelación ética y la apertura responsable a ella. Además, en el punto inmediatamente anterior a éste hablamos del carácter arraigado de la verdad, que por enraizarse en el misterio tiene una sobredeterminación y reserva de sentido. Ahí se funda la plurisemia de los símbolos, cuya ambigüedad sólo se determina en el acto mismo de mediación simbólica que al mismo tiempo es *poiética* (es decir, creación o apropiación re-creadora de símbolos), *ética* o dialogal, y *sapiencial*: el “lógos” sapiencial, aunque es lógico, no es meramente teórico.

Por ende el “nosotros estamos” no implica una ciencia absoluta, aunque sí una sabiduría del Absoluto. Es pobre porque necesita de éste para que medie entre oposiciones antinómicas; para lograr el acierto fundante de su ser; para discernir el sentido de la vida y de la muerte, y para allí centrarse. Se trata, por tanto, de un saber de salvación que se articula ante todo simbólicamente. Por eso mismo no puede ser fijado definitivamente en una teoría abstracta o en un sistema dialéctico, sino que necesita de la reite-ración de la mediación ético-simbólica desde el Absoluto.

<sup>10</sup> Con el adjetivo “poiético” me refiero a la “poíesis” creadora (v. g. de símbolos, de acción histórico-simbólica, etc.).

La pobreza ontológica o no-autosuficiencia del “nosotros” se da *antes* de la mediación, en cuanto el “nosotros” —fenomenológicamente considerado— no está constituido sin ella a priori. Se da *después*, en cuanto la mediación no está a su disposición ni se erige en saber absoluto. Pero también se da *en* la mediación misma, en cuanto el saber ético-religioso del “nosotros estamos” no permite la plena autorreflexión, automediación y autosuficiencia de la autoconciencia, sino que apunta a una experiencia anterior a ésta y que la funda, pero que no es totalmente recuperable por la reflexión consciente, porque se enraíza en el Absoluto.

Otra manera de expresar esa pobreza ontológica es usando como C. Cullen una terminología tomada de la lingüística. El fondo (o trasfondo) *semántico* del “nosotros estamos” implica una reserva inagotable de sentido, porque es simbólico. Ese fondo es puesto en juego *pragmáticamente* en el diálogo ético-político entre los hombres y ético-religioso con Dios, en el cual se interpretan dichos símbolos. Por ello la *sintaxis* o lógica que de ahí resulte no estará totalmente pre-fijada ni será unívoca<sup>11</sup>. Sin embargo la ambigüedad propia de los símbolos es determinable —de ahí que se pueda hablar de teoría, lógica y sintaxis—; pero su determinación no es la de la ciencia absoluta, sino pobre y contingente, porque no sólo es lógica, sino también ética y poiética, y está centrada no en sí misma, sino en el Absoluto.

#### B) “Estar”

Para caracterizar el “nosotros estamos” hablamos ya del “nosotros” como sujeto comunitario cuyo saber es ético-simbólico y por ello no es un saber absoluto, sino ontológicamente pobre. Ahora pasamos a caracterizar el “estamos”. Para ello lo consideraremos no sólo como verbo conjugado en la primera persona plural del presente indicativo, a la cual conjugación acompaña fenomenológicamente un saber o experiencia que el nosotros tiene de que está. También nos referiremos al “estar” en infinitivo, en cuanto se contradistingue del “ser” y el “acontecer”.

a) En general podemos decir que el “estar” es el nombre que desde la filosofía (por tanto, desde el horizonte del ser como *lógos* y fundamento) se da al ámbito *previo* al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos, y previo al saber de esa misma experiencia. En ese sentido se puede decir que el “estar”, aunque

<sup>11</sup> Esa distinción entre semántica, pragmática y sintáctica, tomada de Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946, sirve para proporcionar una de las estructuras básicas de la obra citada en la nota 6.

es experimentado y es nombrado por el lenguaje, se sustrae. Por ello la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre” o de previo al ser (constituido o determinado), al sentido y a la libertad, es decir, anterior al ser como “lógos” y como “éthos”.

Una tal aproximación primera al “estar” la da el mismo R. Kusch, quien es el que introdujo esa terminología, usando una potencialidad filosófica de nuestra lengua castellana. Para Kusch el Heidegger de *Ser y tiempo* tiene en cuenta eso “pre-ontológico” y ante-predicativo, pero al interpretarlo como “ser”, le da un carácter “proto-ontológico”, es decir, proyecta en lo “pre”, al ser como “lógos”, de modo que proto-ontologiza al “estar”<sup>12</sup>.

En relación con ello creemos que el “estar” de Kusch ocupa el ámbito que en el segundo Heidegger ocupa la “léthe” (u ocultamiento) en referencia a la “alétheia” (la verdad como des-ocultamiento). Estimamos que, con Heidegger y contra Hegel, esa “sustracción” no está pensada como dialéctica; pero, contra Heidegger y con Hegel, tampoco está pensada como “diferencia ontológica”, sino como mediación. Pero no se trata de una mediación dialéctica, sino de la mediación simbólica.

El decir (en un sentido humano global) que articula ese ámbito originario y previo es el decir simbólico. Pues bien, Ricoeur, al distinguir entre símbolo y metáfora afirma que el primero nunca pasa totalmente a lenguaje: no sólo no pasa a lenguaje conceptual —por eso “el símbolo da que pensar”—, sino que ni siquiera pasa totalmente a lenguaje metafórico. De ahí que Ricoeur habla de un lenguaje ligado o adherido (a lo sagrado, a la vida, la fuerza...; podemos añadir: a la tierra). Al indicar esa dimensión pre-semántica del símbolo, que sin embargo no es a-semántica, Ricoeur señala en la dirección de aquello que Kusch explicita con el nombre de “estar”<sup>13</sup>.

Pensamos que también la noción de “*Lebenswelt*” (mundo-de-la-vida) del último Husserl apunta en ese sentido, aunque

<sup>12</sup> Entre las repetidas referencias de Kusch a Heidegger cf. El “estar-siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana, en: *II. Congreso Nacional de Filosofía - Actas*, II, Buenos Aires, 1973, 575-579; asimismo: *América Profunda*, Buenos Aires, 1962, p. 79 ss., *El pensamiento indígena americano*, Puebla (México), 1970, p. 360 s.; entre las obras de Kusch, además de las citadas, merecen destacarse también: *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, 1975, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978, etc.

<sup>13</sup> Tenemos especialmente en cuenta el artículo de Ricoeur: *Parole et symbole*, *Revue des Sciences Religieuses* 49 (1973), 142-161. La frase “el símbolo da que pensar” es un *leit-motiv* de la obra de Ricoeur y de su búsqueda de una filosofía a partir del símbolo.

también en ese caso cabría preguntarse si no se vuelve a interpretar el “pre-” como “proto-”, es decir, al “estar” como un “proto-mundo”.

La metáfora que sirve para expresar eso que paradójicamente podemos llamar inexpresable, es la del *arraigo*, que ya usamos para hablar de la raigalidad del saber y de la situacionalidad geo-cultural del universal situado. El “estar” aparece entonces como el “desde donde” del arraigo, así como su “en donde” y como el “adonde” de la acogida que implica el estar-arraigado.

El “desde donde” que da raíces al nosotros, se *sustrae*. Posee una tal irreductibilidad que no es totalmente recuperable por la automediación de la razón, del sentido y del fundamento, ni tampoco por la automediación de la voluntad o la libertad: siempre guarda algo de previo, originario y pasivo con respecto tanto al pensar como al querer. No es totalmente mediable por la reflexión, aunque se media en y por el símbolo sin perder su irreductible inmediatez. Por ello, al hablar del “nosotros estamos”, hemos aludido a la inmediatez de esa experiencia y a la *unidad e irreductibilidad mutuas* del “nosotros” y del “estamos”, así como a las de las dimensiones ética y religiosa entre sí, a las de los momentos “horizontal” y “vertical” en lo ético, y a las de los momentos “uránico” y “ctónico” en lo religioso, entre sí. Cómo pensar esa unidad e irreductibilidad mutua y cómo pensar la mediación simbólica son problemas que plantearemos en la tercera parte de este artículo.

El “adonde” de la acogida —que es la otra cara del arraigo— se expresa en los símbolos de la madre tierra y del hogar —viviencias, símbolos y categorías muy propios de la idiosincracia latinoamericana—. De ahí que el sentido de *pertenencia* a la tierra y a la *confianza* en la vida preceden para este tipo de pensamiento tanto a la distancia establecida por la pregunta crítica cuanto a la distancia desarraigante del éxodo, provocado por la promesa escatológica o por el cuestionamiento ético. Esas pertenencia y confianza no quitan a la tierra y a la vida su dimensión religiosa y trascendente, sino que la suponen. Ambos tipos de distancia (propios, respectivamente, de la pregunta por el ser y de la interpelación por la Palabra de Dios) tienen en el arraigo su condición previa.

Por último, el “en donde” de ese arraigo sitúa geo-culturalmente la universalidad del saber. Ello no excluye la pregunta especulativa por el ser ni el cuestionamiento ético, sino que solamente impide que ambos desliguen, respectivamente, al “lógos” y al “éthos”, de la dimensión simbólica, encarnada y ctónica.

b) De esa primera característica del “estar” se deriva una segunda, íntimamente relacionada con la pobreza ontológica del

“nosotros” que está: mientras que decir “ser” implica una esencia ya constituida, decir “estar” indica una cierta provisoriedad e indeterminación.

De ahí el uso que, empleando las potencialidades filosóficas de la lengua castellana (y de lenguas afines, como la portuguesa), estamos dando a los verbos “ser” y “estar”, pensando desde su unidad y distinción. Ambos verbos traducen el “esse” (einai, sein, être, to be) al castellano, pero con matices bien distintos, que resultan difíciles de aprender para los extranjeros. “Estar” viene de “stare”, estar de pie, en forma firme pero no fija (y, en ese sentido, no definitivamente permanente); implica un determinación, pero no esencial. “Ser”, en cambio, viene de “sedere”, estar sentado, e implica lo definitivo o al menos lo habitual, apunta a lo esencial en forma ya previamente y ontológicamente determinada y, por ello, bien asegurada<sup>14</sup>.

La mera contraposición de las formas castellanas: “estoy enfermo” (lo estoy contingente, no constitutivamente) y “soy enfermo” (la soy por naturaleza o, al menos, por constitución, como por una especie de segunda naturaleza), o de las formas “estoy bien” (*es geht mir gut*) y “soy bueno” (*ich bin gut*) lo muestran suficientemente. Decimos “estoy en el principio (de tal trabajo, de tal proceso . . .)”, pero traducimos el Prólogo del Evangelio de San Juan diciendo: “en el principio *era* el Verbo”, y continuamos así: “y el Verbo *estaba en* Dios, y el Verbo *era* Dios”.

Por consiguiente “estar” tiene un sentido más situado o circunstancial, un estar firme (de pie) pero dispuesto a caminar, y no expresa la esencia en sí de las cosas, como de suyo la expresa el verbo “ser”. Quizás para traducir el bíblico “yo soy el que soy” podría usarse la expresión: “yo soy el que está”. Kusch dice que en el mito (algo semejante se puede decir —mutatis mutandis— de la historia de salvación) Dios no “es”, sino que “está”: está en cuanto por el relato simbólico y la acción ritual está mediando

<sup>14</sup> Las formas del verbo “ser” proceden de dos verbos latinos: la mayor parte, de “esse”, una buena parte —incluido el infinitivo—, de “sedere”. Lo mismo pasa solamente en portugués, aunque también otras lenguas romances conozcan la diferencia entre “ser” y “estar”. Sin embargo, en portugués “estar” presenta una extensión más reducida que en castellano, la cual es aun menor en catalán, y todavía menor en italiano y francés arcaico (cf. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1954, tomos II y IV, resp. p. 420 y 194 s.). Según Kusch el quechua “cay” equivale a “ser” y “estar”, pero con una marcada significación de “estar”, pues “cay” es también el demostrativo (cf. *América Profunda*, p. 96). Sea lo que fuere, las reflexiones sobre el “estar” no se basan en consideraciones filológicas, etimológicas o gramaticales, sino que son el intento filosófico de expresar una experiencia.

entre las oposiciones, está centrando o dando el fundamento al sujeto de relato y acción, y lo está salvando, aunque en forma no absolutamente definitiva, sino que ha de volver a ser reiterada.

c) Por último ensayaremos contraponer a las cuatro notas del “ser”, enunciadas por W. Marx, y a las del “acontecer” —contrapuestas a ellas—, las correspondientes características del “estar”. Sin embargo, no queremos quedarnos en un mero juego de palabras: a través de éstas apuntamos a una tercera dimensión distinta, aunque no excluyente de las otras dos. Por ello algunos de esos caracteres se acercan más a los anunciados acerca del “ser”, y otros, a los del “acontecer”, y por ello es posible comprenderlos en sus mutuas mediaciones.

Dijimos que el ser, en la tradición filosófica que nos viene desde los griegos, es comprendido ante todo como *identidad, necesidad* (inteligible), *inteligibilidad* y *eternidad* (entendida como *presencia*). A esas características opusimos, para captar lo peculiar del horizonte del acontecer —propio de la fe en la creación y en la historia de salvación— las notas de *alteridad* (o diferencia), *gratuidad*, *misterio* y *novedad histórica*. En la consideración de esta última se subraya el momento de *futuro* (propio de la promesa y la escatología).

Ensayando expresar los caracteres del “estar” que de alguna manera corresponden a la doble serie antedicha, podrían enunciarse de la manera siguiente: i) *ambigüedad*, distinguiéndola tanto de la identidad como de la alteridad o diferencia. Con ese término queremos, por un lado recordar la sobredeterminación y plurivalencia de lo simbólico, que no es unívoco *no* por pobreza, sino por riqueza; por otro lado intentamos expresar el carácter de previo a la determinación meramente lógica o meramente ética, como lo señalamos más arriba: la determinación no está dada solamente a nivel del “lógos” o a nivel de la alteridad libre, sino en el interjuego de ambas con la raigalidad simbólica; ii) *destinalidad*, pues no se trata ni de una necesidad como la necesidad inteligible —que puede ser científicamente expresable y predecible—, ni tampoco se trata de una gratuidad entendida a partir de la libertad y la gracia. Se trata de la necesidad propia de lo fáctico, aunque no nos resulte inteligible; y de la gratuidad de lo que nos resulta gratuito como fruto de un destino o de un juego que se juega con nosotros; iii) *abisalidad*, que, aunque pueda “saberse” sapiencialmente, no se conoce objetivamente, porque tanto en dicho saber como en el símbolo que lo articula, algo “se sustrae” como misterio no reducible a problema. De una tal sustracción también habla Heidegger al caracterizar la verdad como movimiento de la *a-létheia* o desocultamiento, comprendido desde la *léthe* u ocultamiento; pero

Heidegger piensa a ésta proto-ontológicamente. También al hablar de la tercera característica del horizonte del acontecer hablamos del "misterio"; sin embargo, en esta última perspectiva está más bien entendido como el "lógos amoris" o el "porque" o sentido misterioso implicado en el amor, como aparece, por ejemplo, en el "amo *quia* amo" de san Bernardo <sup>15</sup>; iv) de ahí la nota de *imprevisibilidad* del "estar", que también lo acerca a la cuarta característica del "acontecer". Pero en este último caso está pensada como lo imprevisible que acontece desde la libertad graciosa y, en el otro, desde la destinalidad abisal, la cual no excluye libertad ni gracia, pero no se identifica de suyo con ellas. Por ello el momento temporal que se enfatiza en el "estar" es el de la *arqueicidad*, es decir, no tanto el momento de presencia (como en el horizonte del ser) cuanto el de ausencia —que es un modo de presencia—. Pero esa presencia de la ausencia no está comprendida desde el futuro, como en la novedad histórica propia del acontecer y de la promesa, sino desde la memoria de lo inmemorial y de un pasado atemporal.

Si queremos resumir todo lo dicho sobre el "estar" en un lenguaje trinitario, podemos decir que acentuando la perspectiva del "estar" se enfatiza lo *sin-origen* —que se dice negativamente como sustracción o misterio abisal—, y no tanto se recalca lo *noético* o lo *pneumático* <sup>16</sup>, dimensiones más propias, respectivamente, de los horizontes del ser como "lógos" y del acontecer gratuito. Si quisiéramos recurrir a la terminología de Stanislas Breton —quien distingue tres posibilidades de comprensión metafísica del principio <sup>17</sup>—, está claro que una metafísica del "estar" estaría más cerca del "principio-nada" —propio de la ontología y teología negativas—, que del "principio-todo" (más propio de la comprensión del ser como *hén kaí pán*), o del "principio-eminencia" (en el que resplandece la síntesis del ser y del acontecer de la creación gratuita). Sin embargo Breton, al hablar del "principio-nada" e inspirarse en el neoplatonismo, lo está caracterizando

<sup>15</sup> Al hablar del "porque" pensamos en la interpretación que da Heidegger a la frase de Angel de Silesia en *Der Satz von Grund*, Pfullingen, 1957, p. 68 ss.; sin embargo, nosotros con esa expresión queremos designar el sentido o "lógos" implicado en el amor, como aparece en la frase de san Bernardo. Heidegger apunta a algo más cercano a la abisalidad del "estar".

<sup>16</sup> La contraposición de "noético" y "pneumático" es propia de M. Blondel y de su "trinitarismo unitario": Blondel habla también de una instancia mediadora entre ambas dimensiones (cf. sobre todo *La Pensée* I y II, Paris, 1934); tiende a pensarla como el *ser* que vincula pensamiento y acción (cf. mi obra: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Früh-schriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968 en especial p. 173 ss.).

<sup>17</sup> Cf. S. Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Paris, 1975, p. 175-192.

proto-ontológicamente, es decir, como "principio" y como "nada" (en oposición al ser). El recurso al verbo "estar" puede ser un modo de obviar una proto-ontología.

Puede ser que la categorización filosófica que hemos empleado al hablar del "nosotros" y del "estar", o que emplearemos luego al tratar de la "mediación simbólica" sean intentos fallidos de decir lo universal que se enraiza en la situación de América Latina, o dejen de lado otros muchos aspectos esenciales. Sin embargo no dudamos que la experiencia del "nosotros" como pueblo, del arraigo en la madre tierra y del pensar simbólico son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincracia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas.

### III. PROBLEMAS Y PISTAS DE SOLUCION

Hasta aquí hemos intentado describir filosóficamente el nuevo punto de partida que creemos descubrir en la filosofía latinoamericana actual: el "nosotros estamos". Para ello caracterizamos más o menos analíticamente el "nosotros", oponiéndolo al "ego" del "ego cogito" moderno; y al "estar", contradistinguiéndolo del "ser" y el "acontecer".

Ahora, para terminar, señalaremos en primer lugar algunos *interrogantes* que de ahí surgen, y que todavía no han encontrado adecuada respuesta. Luego, en un segundo punto, indicaremos algunos *caminos de solución* que ya se insinúan: la ulterior elaboración de esas pistas puede llegar a constituir un cuarto momento en la evolución de la línea filosófica que reseñamos. Varios de esos problemas y sus correspondientes respuestas giran alrededor del punto-clave de la *mediación* que podemos designar como "mediación simbólica" <sup>18</sup>.

#### 1) Nuevos interrogantes

##### A) La determinación del saber

Más arriba tratamos de la ambigüedad propia del símbolo, debida a su sobredeterminación y su riqueza de sentido. Sin em-

<sup>18</sup> En la teoría rahneriana del símbolo podríamos encontrar ricos aportes para pensar esa mediación; pienso sobre todo, pero no solamente en: *Zur Theologie des Symbols, Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, 1960, 275-312. Sobre ese punto cf. mi trabajo: La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner, en *Stromata* 34 (1978), 179-194.

bargo el símbolo no es totalmente equívoco, pues solamente deja abierto un *determinado* abanico de significaciones válidas. Aun más, aunque en abstracto no tenga una determinación previa o fija, universalmente unívoca, sin embargo, se “des-ambigüiza” en la situación y el contexto concretos. Una tal pérdida de ambigüedad no se da —según lo dijimos— por una determinación a priori meramente teórica, sino que el trasfondo semántico ambiguo y sobredeterminado del símbolo se determina plenamente recién en su interjuego con lo ético y lo poiético, logrando una determinación lógica, pero sapiencial. Dicho interjuego se da en el diálogo ético y a través de la mediación simbólica (poiética).

Usando otro lenguaje dijimos también que esa determinación del saber se da por la mutua mediación de lo semántico, lo pragmático y lo sintáctico, de modo que se logra una sintaxis determinada, pero abierta, la cual —por consiguiente— no es totalmente formalizable en una fórmula ni dialectizable en un sistema. Tal concepción plantea entonces el interrogante acerca de la *lógica* que ahí subyace, y de cuál es el *ritmo* de esa determinación. Además plantea la cuestión *epistemológica* de si es posible una comprensión *científica* que no intente reducir a la sabiduría, sino que, respetándola, y sin buscar agotarla, articule conceptualmente su verdad. Claro está que, si ello es posible, lo sería solamente desde un nuevo concepto de ciencia que el de la modernidad.

### B) La mediación simbólica

Del problema de la *determinación* del saber simbólico surge otro interrogante: el de cómo pensar la *mediación* que actúa en el interjuego de las tres dimensiones señaladas más arriba (lógica, ética y poiética). Pues ese juego tiene su “regla”.

Llamamos a ese movimiento de mutua mediación: la mediación simbólica, pues el nosotros se constituye como sujeto de saber sapiencial y ese saber se determina sólo a través del símbolo, es decir, de la acción simbólica, acción que crea o re-crea símbolos<sup>19</sup>. De ese modo logra en el diálogo ético (tanto vertical como horizontal) un acierto sapiencial fundante que lo centra en y desde el Absoluto.

Queda planteado el interrogante de cómo pensar esa mediación, la interacción de las dimensiones que se dan en ella, y, en último término, el movimiento mismo que constituye al símbolo como símbolo real y eficaz.

<sup>19</sup> Otro tema a pensar es el de la relación entre la acción ritual y la acción histórica que también tiene un contenido simbólico, y la eficacia de ambas en el orden del ser y del acontecer histórico.

### C) Unidad y distinción

Un tercer problema se interconecta con los dos ya enunciados: cómo pensar *la unidad en la distinción y la distinción en la unidad* de las tres dimensiones mencionadas. Pues ni la identidad reductiva o abstracta, ni la identidad dialéctica de la identidad y la no-identidad, ni la diferencia ontológica, ni la mera alteridad ética (que para Levinas es verdaderamente metafísica)<sup>20</sup>, ni una analogía simplemente lógica dan plenamente razón de la *mediación* simbólica en el interjuego de lo pre-semántico del símbolo, lo lógico-sapiencial y lo ético-dialógico; por tanto ninguna de ellas da plenamente razón de la *determinación*, sintaxis o lógica del pensamiento que piensa a partir del símbolo y según su ritmo, ni tampoco de la relación de *identidad y diferencia* entre las dimensiones que entran en juego.

Ese tercer problema no se identifica con el de la unidad y distinción de los tres horizontes o perspectivas (ser, acontecer y estar), pero se relaciona con él. De ahí que también se conecte con la comprensión histórico-cultural de la unión viviente de tres herencias (amerindia, helénico-latina y judeo-cristiana) en el núcleo cultural de América Latina<sup>21</sup>.

### D) La interrelación de los horizontes

Como se ve, estamos tocando, a nivel metafísico, problemas que tocan al corazón de la cultura latinoamericana y a su futuro, cuando abordamos el interrogante metafísico de la *identidad y la diferencia*, el de la *mediación “salvadora”* (que da fundamento, centro y sentido al hombre, al nosotros y al yo), y el de la *determinación* desde la cual puede plantearse la posibilidad de una ciencia que se enraíce en la sabiduría, volviendo así a la unidad sapiencial del saber, pero asumiendo el aporte científico-técnico.

Nos parece que esas reflexiones pueden orientar, desde los presupuestos metafísicos más radicales, el enfoque de uno de los problemas que plantea Puebla: ¿cómo pueden surgir *estructuras* de pensamiento científico, de producción económica y de

<sup>20</sup> Aludo principalmente a los dos libros fundamentales de E. Levinas: *Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974. Enrique Dussel, para distinguir la ontología de la metafísica en el sentido de Levinas, propone escribir: metafísica (cf. *Para una ética de la liberación latinoamericana I y II*, Buenos Aires, 1973).

<sup>21</sup> Desde una perspectiva argentina no he tenido en cuenta explícitamente la herencia afroamericana. Sin embargo, pienso que el horizonte del estar no le es extraño.

convivencia social y política que correspondan al núcleo ético-religioso de la cultura latinoamericana y que no sean estructuras de opresión sino de liberación? Dicho en el lenguaje de Kusch, se trata de lograr conciliar la estructuración del “ser” de América Latina con su “estar” profundo, de modo que el “así” de su estar-*siendo* surja de la raigalidad de su estar. ¿O acaso no es posible plantear los problemas desde el horizonte del estar sin renunciar a la racionalidad científica y técnica?

Por otro lado no se trata solamente de la relación del horizonte del estar con el del ser como “lógos”, sino también con el del acontecer. Pues desde el pensamiento cristiano surgen también otros interrogantes: ¿es posible conciliar el horizonte del estar, con todo su peso simbólico y aun mítico, con su revalorización de lo ctónico y numinoso, con su acentuación de la tierra y del espacio cultural y político, con su redescubrimiento de las profundidades pre-colombinas del alma americana, es posible conciliarlo con la comprensión cristiana de la trascendencia de Dios, de la creación y la historia de salvación, de la universalidad del pueblo de Dios en medio de los pueblos? ¿O se trata en el fondo de una vuelta a la religiosidad mítica amerindia y a lo de pagano que —según algunos— podría tener el barroquismo ibérico, o, al menos, de una vuelta a una nueva Cristiandad donde lo religioso se confunde con lo ético-cultural y lo político?

Tanto la respuesta a la serie de interrogantes expresados en el penúltimo párrafo —que se refieren más bien a la herencia griega y moderna—, como a los del último —que tratan explícitamente de la herencia bíblica— dependerá, según creemos, en su trasfondo metafísico, del modo cómo se comprendan la unidad en la distinción, la mediación y la determinación lógica de las que hablamos más arriba.

Creemos que el actual pensamiento latinoamericano no ha todavía respondido suficientemente a esa problemática. Sin embargo, ya el hecho de que se plantee el problema abre el horizonte de la respuesta. Además se vislumbran ya pistas de solución que muestran una peculiaridad filosófica en coherencia con la que antes analizamos al hablar del “nosotros” y del “estar”.

## 2) Caminos de respuesta

Tenemos la intención de exponer, en otro trabajo posterior, la respuesta que personalmente daríamos a esos interrogantes<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> En su libro *Pour une poétique de la foi - Essai sur le mystère symbolique*, Paris, 1969, habla J.P. Magnine de la “analogia symboli”, presentándola como alternativa en relación con la “analogia entis” de la teología

Aquí solamente indicaremos algunas pistas de solución que se están ya insinuando en la comprensión de la antedicha mediación simbólica. Por supuesto no todas las respuestas que de hecho puedan elaborarse siguiendo esas pistas necesariamente han de ser coincidentes entre sí, ni tampoco coincidentes con las nuestras.

A) En relación con el problema de la *identidad y diferencia* de las tres dimensiones, simbólico-numinosa, ético-dialógica y lógico-sapiencial, ni el reduccionismo ni el dualismo son solución adecuada. Entre dichas tres dimensiones se da una unidad de momentos distintos e irreductibles entre sí, la cual puede ser expresada con la conjunción “y”, como cuando se dice: varón y mujer, con tal que se la comprenda como nombrando una *totalidad* que no subsume la *alteridad*, sino que la deja ser y la respeta. Eso es lo típico de la experiencia del “nosotros”, en la que “yo”, “tú” y “él” forman comunidad sin reducirse mutuamente; y es lo típico de la experiencia del “estamos”, en la que el nosotros que está y el estar del nosotros en la tierra se unen sin subsumirse uno en el otro.

Hacia una concepción semejante apuntan los “y” de las distintas “síntesis vitales” que Puebla ve como propias de la sabiduría latinoamericana<sup>23</sup>. Usando una expresión escolástica podríamos hablar de esa unidad en la distinción con la frase: “totum sed non totaliter”. Así, por ejemplo, puede decirse con Cullen que la experiencia del “nosotros estamos” es toda ella ética y toda ella religiosa, pero no es exclusiva y totalmente lo uno ni lo otro, salvando la mutua irreductibilidad. Lo mismo podría decirse de la interrelación entre lo vertical (ético-religioso) y lo horizontal (ético-político) en la eticidad del nosotros, o entre la “uranicidad” y la “ctonicidad” de la instancia religiosa, así como entre lo simbólico, lo ético y lo sapiencial, etc.

En los ejemplos que acabamos de dar se habrá notado que algunos de ellos se refieren a una dualidad (¡que no implica dualismo!), y otros, a una triunidad. Es precisamente el hecho de que se da una *tercera* dimensión, lo que posibilita la unidad o mediación de la dualidad. Pero no se trata de una tercera dimen-

especulativa (tomásica) y con la “analogia fidei” de la dogmática barthiana. Creemos que, por el contrario, es necesario pensar las mutuas relaciones entre las tres analogías.

<sup>23</sup> Aludo al n. 448 del Documento de Puebla, en donde se habla de las siguientes “síntesis vitales” propias de la sabiduría popular católica (latinoamericana): “lo divino y lo humano; Cristo y María; espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria; inteligencia y afecto”.

sión que sobresume (aufhebt) dialécticamente las otras dos<sup>24</sup>, sino de una tercera dimensión ni reductible ni reductora, que “se sustrae” al mismo tiempo que media. De una tal “sustracción” hablamos al tratar del “estar” como de algo que la caracteriza, mientras que la lógica del ser tiende a la *identidad*, y la del acontecer acentúa la *alteridad*. Precisamente es propio del símbolo —como la misma etimología de la palabra lo indica— la *unidad de distintos*.

El pensar, actuar y decir simbólicos pertenecen al modo de ser latinoamericano. Por ello, con la reflexión sobre la “tercería” de la dimensión que “se sustrae” y sobre su relación con la identidad del lógos y con la alteridad del éthos intentamos explicitar filosóficamente la mediación que en el símbolo se da, acontece y se sabe, tratando de pensarla según el ritmo del movimiento mediador del símbolo.

B) Insensiblemente hemos pasado del planteo de la unidad en la distinción, al de la *mediación simbólica*, que la hace posible. En primer lugar recordamos lo dicho más arriba: se da una mediación que “des-ambigüiza” o determina la sobredeterminación del símbolo. O mejor: el símbolo en acción (el símbolo simbolizante) no se da sino en ese movimiento de mediación o determinación, que parte del Absoluto como mediador y a él llega. De ese modo también se centra, funda y constituye el “nosotros” como sujeto de ese movimiento. Por ello que el pueblo como sujeto histórico-cultural se constituye fenomenológicamente y “sabe” sapiencialmente el sentido de la vida, sólo a través de su núcleo cultural ético-simbólico, articulado en un mundo de símbolos que se ponen dialógicamente en acción y así van formando una tradición.

Dicha determinación o “des-ambigüización” posibilita no sólo una ulterior categorización filosófica que piense a partir del símbolo, sino también una lógica o sintaxis determinada pero abierta, que articule de alguna manera científicamente el saber sapiencial.

C) Porque se da mediación, se da determinación y, por ende, la posibilidad de una lógica y aun de la fundación epistemológica de ciencia. Pero se da mediación porque en ese interjuego de dimensiones del movimiento simbólico existe un *ritmo*, una *regla*, un *orden*. Existe una *prioridad de orden* entre las dimensiones simbólico-numinosa, ético-dialógica y lógico-sapiencial.

<sup>24</sup> J. P. Labarrière traduce la “Aufhebung” hegeliana por “sursomption” (cf. *Dieu aujourd'hui*, París, 1977, p. 31); en castellano podríamos usar los neologismos “sobresunción” y “sobresumir”.

En el nivel fenomenológico de la experiencia del “nosotros estamos”<sup>25</sup> la *raigalidad* se da en el “estar”, en el trasfondo semántico (ctónico y numinoso) del símbolo y del movimiento simbólico de creación y re-creación de símbolos; el *lugar mediador* lo ocupa el “nosotros” (ético-religioso) que dialogalmente —tanto en diálogo vertical con el Absoluto como horizontal e histórico— pone en juego dicho trasfondo irreductible de reserva inagotable de sentido; así se media y determina, como *término* de ese movimiento, el “lógos” sapiencial que discierne, piensa y articula en “saber”, al símbolo, y desde el cual es posible dar raíces sapienciales tanto a las ciencias como a la acción histórica, enraizando ser y acontecer en el estar.

<sup>25</sup> Cullen estructura su *fenomenología* de la sabiduría popular (cf. el libro citado en la nota 6) en contraposición al segundo silogismo hegeliano (el fenomenológico: naturaleza-espíritu-lógica), es decir, según el orden: estar-nosotros-símbolo (sabiduría). Así abre la posibilidad de pensar qué mediaciones corresponderían al primero y al tercer silogismos de la *Enciclopedia*.