

FILOSOFIA PRIMERA E INTERSUBJETIVIDAD

El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico *

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

INTRODUCCION

Entendemos por filosofía primera aquella que pregunta por el primer principio y último fundamento uno de todo (*hén kai pān*) en el orden del ser, del pensar y/o del actuar. Para responder a tal pregunta, es decir, para pensar en su unidad radical la totalidad, la filosofía primera en su historia recurrió, primeramente, en tiempos de la metafísica clásica, a la reflexión sobre el *ser*. Luego, en la época moderna, gracias al “giro copernicano”, la reflexión sobre la *subjetividad* reemplazó a la reflexión sobre el ser como forma reflexiva unificante: la filosofía de la sustancia se transformó así en filosofía del sujeto. Por último, parece que hoy la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto ha llegado hasta provocar otro giro: el “giro lingüístico”, de modo que la reflexión sobre el *lenguaje* parece ocupar —como forma reflexiva unificante de los distintos ámbitos culturales contemporáneos— el lugar de la reflexión sobre el ser en la metafísica clásica y de la reflexión sobre la subjetividad en la filosofía moderna. Tal es, al menos, la apreciación de autores como Marco Olivetti ¹.

Pero —según el mismo autor— así como la forma reflexiva unificante representada por la subjetividad no se substituyó simplemente a la precedente forma ontológica, disolviéndola, sino que, después de una puesta aparte temporaria, necesaria para la

* El presente trabajo fue escrito para el volumen que, en homenaje al recientemente desaparecido filósofo santafesino Rafael Virasoro, será editado por Julio De Zan (Santa Fe) con el título: *Libertad, intersubjetividad, moralidad*.

¹ Cf. su trabajo “El problema de la comunidad ética” en: J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222, en esp. pág. 220 s. (en adelante citaremos ese libro con la abreviatura *SSF* y el número de página). Sobre la importancia del enfoque filosófico desde el lenguaje en la filosofía contemporánea cf. los artículos de Paul Ricoeur “Langage (Philosophie)” y “Ontologie”, en la *Encyclopaedia Universalis France*, respectivamente, vol. 9, 771-780 y vol. 12, 98 ss.

autotematización, la integró nuevamente (en el pensamiento dialéctico), del mismo modo la reflexión lingüística no puede pretender disolver la cuestión por el sujeto y por el ser mediante una mera sustitución, sino que debe asumirlas a ambas, luego de haberlas alejado momentáneamente, para así tematizarse.

Tal asunción comenzó a darse cuando la reflexión sobre el lenguaje integró, además de los momentos semántico y sintáctico del mismo, también el momento pragmático, es decir, el sujeto hablante y sus interlocutores, o mejor, la *comunidad intersubjetiva de comunicación*.

Esta reintegración —dice Olivetti— al mismo tiempo que *legítima* la forma lingüística en la cual, en la cultura contemporánea, se ejercita la reflexión como función unificante, también *radicaliza* lo que en el pensamiento crítico moderno había expresado tal función —como el ser en la metafísica clásica—, a saber, la *síntesis trascendental de la apercepción* como la unidad trascendental de la conciencia del objeto y la autoconciencia.

Tal radicalización se dio en lo que, en términos de K.-O. Apel, Olivetti llama la *síntesis trascendental de la comunicación*². Ella es trascendental porque es el *a priori* o condición de posibilidad y de validez de *todo* pensar y actuar significativos, precisamente *en cuanto significativos*. Es, por tanto, el *a priori* de todo sentido y todo posible consenso y acuerdo (*Verständigung*)³, el cual implica una comunidad ilimitada de comunicación cuyos miembros son el sujeto hablante y todos sus virtuales interlocutores.

De ahí que, a través del giro lingüístico se replantee la cuestión del sujeto como *intersubjetividad* o comunidad de comunicación, y, por consiguiente se replantee también la cuestión por el ser como aquello que se dice en y por la comunicación, posibilitándola y trascendiéndola, es decir, mediándose en y por ella sin reducirse a la misma, pero sin ser una muda “cosa en sí” detrás de ella. Así es como, por tanto, queda replanteada la filosofía primera, asumiendo y transformando su tradición tanto clásica como moderna.

Ahora no queremos discutir si tal caracterización del nivel

² Cf. loc. cit., pág. 220. K.-O. Apel habla de la “síntesis comunicativa de la interpretación” en: *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt, 1976, pág. 222.

³ En este caso traducimos “Verständigung” (palabra frecuentemente usada por Apel) como “acuerdo”, aunque somos conscientes de no reproducir toda la riqueza de aquella expresión. Sobre ella cf. K.-O. Apel, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: Th. Geraets (edit.), *Rationality Today-La Rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-350.

de conciencia filosófica occidental contemporánea⁴ es correcta y suficientemente adecuada y global, sino que, aceptándola como fundamentalmente acertada, la tomaremos como referencia y como interlocutor de nuestro diálogo, el cual, por un lado, pretende ser filosófico, y por tanto, de valor crítico y universal, moviéndose además en relación con la tradición, pero, por otro lado, se hace desde nuestra propia perspectiva histórica y cultural (a saber, la latinoamericana)⁵. Esa doble característica es exigida por el hecho de participar de una comunidad real (intercultural) de comunicación, que, sin embargo, implica una comunidad ideal de comunicación como su condición de posibilidad, de validez y de crítica.

Pues el planteo surgido del “giro lingüístico”, es decir, el de una comunidad (real-ideal) de comunicación tanto como presupuesto fáctico cuanto como condición a priori de posibilidad de la comunicación exige el *diálogo*, no sólo entre los investigadores, sino también entre las distintas perspectivas culturales, en busca del consenso crítico entendido como la *unidad* del sentido y del acuerdo *en la diferencia*. De ahí que se dé lugar a las distintas perspectivas hermenéuticas histórico-culturales dentro de la unidad (analógica: identidad en la diferencia) del sentido y del saber acerca del mismo.

Para entablar ese diálogo intercultural en un nivel filosófico contraponemos en este artículo la concepción que se expresa en la formulación arriba mencionada: “síntesis trascendental de la comunicación” con la concepción del “nosotros ético-histórico”, que iremos proponiendo. De ese modo pretendemos asumir los importantes aportes de la concepción dicha, pero superando las que juzgamos sus limitaciones. Para hacerlo iremos analizando críticamente cada una de las tres palabras que conforman la formulación citada, en el orden inverso al de la misma: primero trataremos de la “comunicación” y sus implicancias, luego criticaremos el concepto de “trascendental” y

⁴ Algunos autores, dando un paso más, afirman que la “lógica de la comunicación” es la lógica general implícita que corresponde a la tercera fase de la cultura y sociedad modernas, que está iniciándose a fines del siglo XX, como en sus dos fases anteriores prevalecieron la lógica de la racionalidad medio-fin (*Zweckrationalität*) y la sistémica: cf. P. Hünemann, “Technische Gesellschaft und Kirche”, *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303, en esp. pág. 297-302.

⁵ Cuando nosotros hablamos de “filosofía latinoamericana” el adjetivo se refiere al lugar hermenéutico (histórico, cultural, social) desde donde filosofamos con pretensión de validez universal: cf. el apartado titulado “Horizonte, forma y sujeto de un filosofar inculturado”, en la ponencia publicada en: *III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana - Ponencias (Bogotá, julio 9-13 de 1984)*, Bogotá, 1985, en esp. pág. 285-290.

sus limitaciones, por último intentaremos recomprender el significado de la palabra “síntesis” en el nuevo contexto. De ese modo habremos replanteado la cuestión de la filosofía primera, de su forma reflexiva unificante y del sujeto que le corresponde, según el nivel actual de conciencia filosófica, pero desde la perspectiva histórica y cultural que nos es propia, aunque pretendiendo una universalidad situada.

I. — “COMUNICACION”: SUS IMPLICANCIAS

Según lo antes indicado, el giro lingüístico, al tomar en serio no sólo la semántica y la sintaxis, sino también la pragmática —tanto empírica como trascendental— del lenguaje, reintroduce el tema del sujeto, que había sido “superado” en su comprensión tanto clásica como moderna. Pero ahora no se trata del “*hypokeímenon*” ni del “*Ego cogito*”, sino del “*nosotros*”.

Claro está que ya Hegel había planteado el tema del “*nosotros* que es yo” y el “yo que es nosotros”⁶. Pero justamente esa concepción le impide llegar al verdadero nosotros (ético-histórico) de la comunicación, pues piensa la intersubjetividad desde la subjetividad del yo, es decir, desde la auto-reflexión, ya sea que se mueva en la dimensión fenomenológica de la conciencia o en la dimensión lógica del concepto. Pues ambas están pensadas desde la relación sujeto-objeto (relación que traduce, después del giro copernicano, la relación metafísica clásica espíritu-materia) y no propiamente desde la intercomunicación entre sujetos, la cual de ninguna manera puede ser reducida a automediación o auto-reflexión. Pues el “*nosotros*” no es la universalización del “yo” ni la “intersubjetividad trascendental” de la relación sujeto-objeto, sino que está constituido por la interrelación (sin mutua relativización) entre “yo”, “tú” y los ilimitados “él” en el seno de una comunidad ética e histórica, aunque, por supuesto, implica también el “ello” como referente de su intercomunicación, presupuesto de su interacción y eventual materia de su intercomunidad.

Tampoco Husserl llega —según nuestra opinión —al auténtico “*nosotros*”. Pues la intersubjetividad trascendental no está fundada —como el “cara a cara” de Levinas— desde la irreducible alteridad ética del otro (la cual manifiesta la irreductibili-

⁶ Sobre ese tema en Hegel cf., entre otros, R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, 1971.

dad del nosotros tanto a la constitución desde el yo como a la totalización dialéctica). Pues Husserl, a través de la *Paarung* (“apareamiento”) llega al otro (*alter ego* por analogía con el *ego*) partiendo desde el yo. De este modo, según creemos, no supera todavía —al menos en la Quinta Meditación Cartesiana— el planteo egológico moderno⁷.

Por su parte, Ricoeur, por temor al “plus” de espíritu del nosotros hegeliano (fuente de tantos totalitarismos en la historia reciente) prefiere en este punto Husserl a Hegel⁸; y, debido a dicho temor, no llega a la afirmación plena del nosotros. Esta, según nuestro parecer, no debe pensarse desde el “espíritu” hegeliano, pero tampoco solamente desde la analogía husserliana del *alter ego*, como hace Ricoeur, sino a partir de la relación ética e histórica entre “yo”, “tú”, “él”, comprendida desde la “relación sin relación” (es decir, sin mutua relativización) según Levinas. Tal relación de alteridad —porque es ética— no es totalizable dialécticamente, pero tampoco es reductible a la mera analogía con el yo.

Creemos que Apel⁹, radicalizando a Peirce y Wittgenstein a través de su pragmática trascendental, da —al menos en este aspecto— un importante paso con respecto a Hegel y Husserl, precisamente porque trata del a priori, pero de la comunidad de comunicación como condición de posibilidad de toda argumentación e interpretación, la cual comunidad es intrínsecamente ética, es decir, está a priori normada éticamente. Sin embargo, aunque Apel supera así la “síntesis trascendental de la apercepción” kantiana, cuyo sujeto es monológico, pues trata “de la comunicación” —que por ser dialógica supone como hecho empírico la comunidad real y como hecho de razón la comunidad ética ideal—, con todo nos parece que no llega a las últimas consecuencias de la “transformación de la filosofía” (trascendental) que desde ahí propone. Pues —como luego diremos— el hecho de que precisamente se trate de comunicación intersubjetiva hace estallar la estrechez de los conceptos “trascendental” y “síntesis”.

⁷ Por su parte, Roberto Walton, en su ponencia: “Amor y responsabilidad en la ética de Husserl” (que se publicará en las Actas de las Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética, Buenos Aires, 11-13 de setiembre de 1985), siguiendo la interpretación de Landgreve critica las críticas que Levinas hace a Husserl con respecto al tema del otro.

⁸ Cf. P. Ricoeur, “La raison pratique”, en *Rationality Today* (op. cit. en la nota 3), pág. 238 ss.

⁹ Ver, sobre todo su libro *Transformation der Philosophie*, vol. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, y vol. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt a. M., 1973 (citaremos esta obra según la edición de 1976, con la sigla *TPh* y los números de tomo y página).

ya que se trata de comunidad y de comunicación *entre* sujetos y no sólo de la relación teórica y/o práctica de la intersubjetividad (entendida como un sujeto universal, colectivo o intercambiable) con respecto al objeto en la relación sujeto-objeto (lo que el mismo Apel reconoce).

Un nuevo paso adelante en continuidad con la misma línea de Apel lo da Olivetti cuando comprende la eticidad de la comunidad de comunicación a partir de la concepción de la ética en Levinas, basada en la irreductible alteridad ética del otro. Así es como afirma que el reconocimiento ético de los otros implica una apertura infinita y sin retorno al sujeto reconociente en cuanto éste “se pone, mejor, se dis-pone y permanece infinitamente dispuesto como *me*, en acusativo, en una respuesta y en una puesta a disposición total (heme aquí, *me voilà*, para retomar la expresión de Levinas), que no se reencierra en el movimiento ‘synallagmático’ y simétrico por el cual también el *me* podría ser declinado en nominativo”¹⁰.

Sin embargo Olivetti no saca todas las consecuencias de ese importante paso dado con respecto a Apel en continuidad con el planteo de éste. Pues tomar en serio la afirmación de Levinas acerca de la “relación sin relación” en el cara a cara con el otro (cuya consecuencia es la comprensión del yo en acusativo) lleva a superar —con el mismo Levinas— la estrechez del planteo trascendental.

El mismo Levinas, aunque reconoce la irreductible alteridad y trascendencia éticas del otro, se rehusa —por temores semejantes a los de Ricoeur— a replantear desde su nueva concepción de la relación con el otro (y de ahí, de la ética y la metafísica misma) la genuina comprensión de la comunidad y comunicación del nosotros¹¹. La expresión castellana: *nos-otros*, sin embargo, nos sugiere que éste no puede ser cabalmente pensado sin la verdadera concepción de la *alteridad* (que es esencialmente ética), que —según nuestra opinión— Levinas ha puesto tan bien de relieve. La alteridad ética del *nos-otros*, porque es una relación sin relativización, previene, critica y rechaza cualquier totalización totalitaria del nosotros.

Nuestra posición trata de tener en cuenta todos esos aportes desde nuestra propia perspectiva histórica y cultural, a fin

¹⁰ Cf. *SSF*, 217.

¹¹ Ver las actas de las discusiones del coloquio tenido en París (26-27-28 de marzo 1981), de las que participó Levinas: cf. *SSF*, en esp. pág. 46 s. El tema de la alteridad ética y la “relación sin relación” es recurrente en toda la obra de Levinas: ver, sobre todo, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961.

de recomprenderlos críticamente para así dar razón de la propia experiencia histórica¹². Expondremos nuestro pensamiento sobre todo en diálogo con la posición de Apel: de ahí el subtítulo de nuestro artículo: “el a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”. Primero detectaremos en aquélla algunos elementos que insinúan la superación, por el mismo Apel, del planteo trascendental, en la línea por nosotros arriba sugerida. En segundo lugar intentaremos mostrar otros elementos que su concepción de la comunidad de comunicación no tiene suficientemente en cuenta, pero que ella exige, si es pensada hasta el final en cuanto tal. De ese modo estaremos rompiendo los marcos estrechos de la conceptualidad trascendental moderna partiendo del hecho y del concepto de comunicación, según la dinámica esbozada por el “giro lingüístico”.

II. — “TRASCENDENTAL”: LAS LIMITACIONES DEL PLANTEO TRASCENDENTAL

1) La superación del planteo trascendental kantiano en Apel

Apel supera el mero planteo trascendental en sentido kantiano mediante su “transformación de la filosofía” trascendental porque tiene en cuenta, a diferencia de Kant, las condiciones *lingüísticas* del discurso lógico y de la constitución intersubjetivamente válida del *sentido*¹³. De ahí que para él la condición de posibilidad y de validez, no sólo del conocimiento, sino también del sentido en general y del acuerdo intersubjetivo (*Verständigung*) acerca del mismo, no está dado idealísticamente por la “conciencia en general” (*das Bewusstsein überhaupt*)¹⁴ sino por el “a priori de la comunidad de comunicación”, es decir, de la comunidad de experimentación, argumentación, interpretación e interacción (no reducida, por tanto, a la mera “comunidad de

¹² Acerca del “nosotros”, repensado desde nuestra perspectiva histórico-cultural, cf. mis artículos: “Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana”, *Stromata* 36 (1980) 25-47, en esp. pág. 30-35, y “Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular”, *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología*, 20 (1983), 23-27. Consultar también los trabajos de Carlos Cullen, entre ellos: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978, “Sabiduría popular y fenomenología”, en *SSF*, 27-43, y “El nosotros como fundamento de la ética”, *Actas - Primeras Jornadas Nacionales de Ética*, Buenos Aires, 1984, 71-75.

¹³ Cf. *TPh* I, 75 s., nota 121 a.

¹⁴ Cf. *TPh* II, 164.

investigadores” de Peirce). Para Apel una comunidad *ideal* de comunicación se da (se anticipa) *en* la comunidad *real* e histórica¹⁵, pues ésta sin aquélla carecería de la instancia normativa y crítica; pero sin la real, dicha instancia no tendría base de sustentación.

Todo ello muestra ya la superación del trascendentalismo kantiano y de sus connotaciones idealistas debido al nuevo enfoque filosófico a partir de la comunicación.

Del mismo modo Apel afirma —yendo más allá de Wittgenstein desde el mismo Wittgenstein— que *en* todos los “juegos de lenguaje” y “formas de vida” *dados* casi-empíricamente, se juega siempre —como su condición a priori de posibilidad y validez— el “juego de lenguaje” *trascendental* de la comunidad ilimitada de comunicación (*das transzendente Sprachspiel der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft*). Apel llega a decir que se trata de los *dos aspectos* —trascendental y empírico— de la misma concepción de los “juegos de lenguaje”. El trascendental funda y norma los empíricos y éstos le dan a aquél su base real e histórica. Pues cada uno de los últimos juegos, por ser “*de lenguaje*”, y cada una de las “formas de vida” históricas, por ser *humanas*, tienen la capacidad de *autotrascenderse*, trascendiendo así el mero plano empírico sin dejar de serle inmanente. Aún más, Apel afirma que cada sujeto sólo puede comprender, comparar, criticar y valorar los “juegos de lenguaje” y “formas de vida” empíricos si también al mismo tiempo *toma parte* en el “juego de lenguaje” trascendental. Con esas afirmaciones Apel no sólo supera la dicotomía kantiana entre empírico y trascendental (y entre público y privado), sino también entre teoría y praxis, basando luego en ello su comprensión de la sociedad como sujeto-objeto de las ciencias sociales¹⁶.

En íntima relación con lo dicho está el concepto ampliado de “experiencia” que usa Apel, ampliándolo con respecto a Kant y al positivismo (tanto clásico como lógico). No se trata sólo de la concepción empirista o cientista de la experiencia, sino también de una concepción reflexiva y dialéctica de la misma, inspirada en Hegel¹⁷.

En continuidad con ello Apel da un nuevo paso apartándose todavía más de la concepción kantiana de lo “trascendental”.

¹⁵ Cf. *TPh* I, 60; II, 198, 429, etc.

¹⁶ Sobre lo tratado en este párrafo cf., sobre todo, el apartado titulado “Die Gesellschaft als Subjekt-Objekt der kritischen Sozialwissenschaft, oder das transzendente Sprachspiel in den ‘gegebenen’ Sprachspielen”, en *TPh* II, 245-263 (ver también *TPh* I, 64; II, 222, etc.).

¹⁷ Cf. *TPh* II, 226 ss.; I, 67, etc.

Pues llega a afirmar una relación *dialéctica* de *identidad y diferencia*¹⁸ entre los “juegos de lenguaje” trascendental y empírico y, por ende, entre la comunidad *ideal* de comunicación y la *real* que le da sustentación. Tal dialéctica no es ni la idealista hegeliana ni la materialista marxista, sino que está para Apel *más acá* de la oposición entre idealismo y materialismo, llegando a postular la realización de la comunidad ideal en la real¹⁹. Precisamente tales características “realistas” le permiten asumir y reubicar críticamente los aportes tanto del materialismo histórico de Marx como de la concepción de Habermas acerca de los “intereses” del conocimiento y, consiguientemente, los de la crítica de las ideologías. Así es como usa la crítica de las ideologías para mediar la hermenéutica, transformando aquélla sin reducir ésta, así como había mediado la filosofía trascendental a través de la hermenéutica y la concepción de los “juegos de lenguaje”, transformando a la primera sin caer en ningún relativismo hermenéutico de índole estetizante, histórica, cultural o lingüística²⁰.

Todos esos pasos de Apel van en la línea de la transformación (y, bajo nuestro punto de vista, apuntan también a la misma superación) de la filosofía trascendental.

Por nuestra parte pensamos que la plena comprensión de lo que significan “comunicación” y “comunidad de comunicación” exige radicalizar la relación *dialéctica* entre trascendental y empírico, ideal y real, teoría y praxis, como las comprende Apel, inspirándonos —por ejemplo— en una comprensión de la dialéctica como la blondeliana de la acción, a fin de reflexionar lo propio de la *interacción* entre sujetos; así como exige también radicalizar la noción arriba mencionada de “experiencia”, en la línea de Levinas, para pensar la experiencia *del otro* en la relación de comunicación, que siempre también es ética. Son justamente la problemática ética y la de la relación de interacción entre personas las que llevaron a Blondel y a Levinas, aunque por caminos distintos, a superar *desde dentro* la filosofía trascendental, ya sea la de Kant (y su “sobreasunción” dialéctica

¹⁸ Cf. *TPh* II, 259.

¹⁹ Cf. *TPh* II, 429 ss., 224 s.; I, 52.

²⁰ Cf. *TPh* I, 52 ss., 67 s.; II, 261, 434, etc. Por nuestra parte, inspirados no tanto en Apel cuanto en Ricoeur, hemos señalado la necesidad de mediar la reflexión filosófica a través de la hermenéutica histórico-cultural y a ésta a través del análisis socioestructural (que debe incluir una crítica de las ideologías), poniendo sin embargo a aquella como criterio último de discernimiento, en: “Volksreligiosität, Volkswisheit und Philosophie in Lateinamerika”, *Theologische Quartalschrift* 164 (1984), 203-214, en esp. pág. 204 ss., a fin de determinar críticamente lo *auténticamente* popular de la “sabiduría popular”.

en Hegel) —en el caso de Blondel—, o la de Husserl (y su superación ontológica en Heidegger), en el caso de Levinas²¹. De ese nuevo paso trataremos en el apartado siguiente.

2) Del “a priori de la comunidad de comunicación” al “nosotros ético-histórico”

Luego de haber hablado de los indicadores que en Apel señalan —según lo estimamos— hacia una superación de la filosofía trascendental a partir de la problemática de la comunicación, trataremos ahora de otros elementos de ésta que exigen de lleno dicha superación, aún más allá de lo afirmado por Apel. De ese modo la cuestión del sujeto —dentro del ámbito de la filosofía primera— ya no se planteará como la de la comunidad real-ideal de comunicación sino como la del nosotros ético-histórico.

Para hacerlo seguiremos reflexionando sobre la segunda palabra: “trascendental”, de la expresión “síntesis trascendental de la comunicación”.

En cierto sentido toda filosofía es trascendental, si con ello quiere decirse que ella pregunta por la *arché*, el fundamento primero, el presupuesto o la condición última de posibilidad y validez del sentido, por lo más originario, radical y universal. Apel dice que, así como desde Sócrates el ámbito de la reflexión acerca de la validez (*Geltungsreflexion*), distanciado de los intereses y los puntos de vista corporalmente mediados, se institucionaliza como juego de lenguaje en el discurso teórico de la filosofía, así también desde Kant se llama a esa institución de la reflexión acerca de la validez: filosofía trascendental²². En ese sentido también nosotros estaríamos dispuestos a designarla con tal nombre.

Sin embargo estimamos que, aunque quizás convenga seguir adoptando ese lenguaje, con todo existen en el hecho de la comunicación y la comunidad de comunicación elementos nuevos que

²¹ Acerca de la dialéctica blondeliana cf. mi libro *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968; sobre la superación de la filosofía trascendental según Blondel y Levinas cf. “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, 245-269, en esp. pág. 254-258, y “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo” *Stromata* 30 (1974), 231-256, en esp. pág. 244-247 y nota 8, pág. 238.

²² Cf. *TPh* I, 75.

exigen superar ciertas connotaciones aparentemente obvias del término “trascendental”, cuestionando presupuestos importantes de las mismas.

En primer lugar, algunos de dichos elementos exigen radicalizar la “transformación de la filosofía” propuesta por Apel y su superación del idealismo trascendental, mediante una atención más estricta a la *realidad histórica* de la comunidad de comunicación: de eso trataremos en el primer punto. Claro está que habrá entonces que comprender qué significan “realidad”, “historia” y “experiencia”.

En un segundo punto consideraremos otros de dichos elementos, que apuntan más allá de lo explicitado por Apel, según el nuevo paso que —según dijimos— da Olivetti, siguiendo a Levinas. Pues si se trata de comunidad y de comunicación *entre* sujetos, se presuponen la *alteridad* y la *trascendencia ética* del otro (del yo, del tú y del él, respectivamente, en cuanto mutuamente son “otro” unos de otros) en el seno del nos-otros.

Ambos aspectos: *historicidad* y *alteridad ética* de la comunidad de comunicación ponen en cuestión la comprensión misma del sentido primero y de la condición última de posibilidad y validez *en cuanto* “a priori”, o, si se quiere, la comprensión misma de lo que significa “a priori” a fin de que éste dé lugar a la *novedad*, *gratuidad* y *trascendencia*, es decir, a la *diferencia*, propias de la libertad ética e histórica implicada en la comunidad de comunicación.

En relación con ello —y en continuidad con la concepción dialéctica, pero trascendiéndola— queda cuestionada también una comprensión demasiado “formal” del sentido primero, de modo que éste no abstraiga adecuada y totalmente de la *diferencia* ética e histórica, del *contenido* material y del *arraigo* cultural, aunque sin perder por ello *universalidad*. De ahí que, aunque se trate del primer principio como “lógos” —con sus caracteres de identidad, necesidad e inteligibilidad²³— y, por tanto, se mantengan la reflexión y control críticos, con todo habrá que replantear la comprensión del mismo dentro de una lógica de la comunicación, que, sin dejar de ser “lógica”, lo sea genuinamente “de la comunicación”.

²³ Intento una relectura de lo que significan la *identidad*, la *necesidad*, la *inteligibilidad* y la *universalidad* del *lógos* desde la nueva perspectiva de la alteridad ética y del arraigo histórico-cultural en mis trabajos: “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, *SSF*, 51-72, y “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), 155-164, en esp. pág. 161-164.

a) *Historicidad y analogía*

Con respecto al primer punto, a saber, la "historicidad", ésta —cabalmente comprendida— supone la *libertad* de los sujetos históricamente interactuantes y, por tanto, la mediación ético-histórica²⁴ de la libertad de los mismos en la realización (o no) de la comunidad ideal en la real según la anteriormente mencionada dialéctica entre lo real y lo ideal, en el sentido de Apel. Precisamente por esa mediación de la libertad del nosotros se "pone en juego" pragmáticamente de manera nueva la tradición para abrirse (o cerrarse) históricamente a la novedad y la transformación históricas. Pues bien, la condición de posibilidad de dicha novedad posible y de la gratuidad en ella implicada es la libertad del otro (aun la mía y la nuestra como "otro" que somos, respectivamente, de los otros y de las otras comunidades), con su alteridad irreductible y su trascendente imprevisibilidad. De modo que esa diferencia ética e histórica que surge de la libertad no puede ser nunca deducida a priori ni queda nunca sobreasumida (*aufgehoben*) dialécticamente en una lógica de la necesidad y la identidad (de la identidad y la no-identidad), aunque a su vez ella tiene su propio sentido, racionalidad y "lógos". Pero se trata de un *lógos* de la libertad, el cual sólo *análogicamente* se realiza en las distintas situaciones históricas, sin ser deducible a priori o dialécticamente previsible, sino sólo reconocible a posteriori en la historia de la interacción contingente y libre. Sólo así la diferencia irreductible entre praxis y teoría es realmente preservada, preservándose con todo al mismo tiempo la mutua mediación entre ambas. También de ese modo —en la línea de Apel²⁵, pero continuándola— puede recomprenderse lo específico de las ciencias sociales como ciencias y como sociales.

Todo ello supone una reflexión filosófica de la comunicación (genitivo objetivo y subjetivo) posibilitada por el giro lingüístico, la cual comprende desde la libertad intersubjetiva ético-histórica tanto la cuestión del sujeto como la del ser.

Además de ese primer aspecto involucrado en la historicidad de la comunidad de comunicación, también hay que considerar un segundo aspecto involucrado por aquélla. Ya dijimos más arriba que el sentido primero —condición de posibilidad y

²⁴ Sobre la mediación ético-histórica cf. mi artículo: "La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericanas", *Stromata* 39 (1983), 117-139.

²⁵ Cf. "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften", en *TPh* II, 220-263.

de validez de toda comunicación— preserva en su identidad análogica la irreductible diferencia y alteridad propia de la comunidad de comunicación en cuanto comunidad ética y libre, sin sobreasumir (*aufheben*) tal diferencia. Pues bien, además dicho sentido primero respeta también las diferencias histórico-culturales y sociomateriales implicadas por el carácter empírico de la misma comunidad en cuanto *histórica*, sin sobreasumirlas y sin abstraer adecuadamente de ellas.

Pues la analogía piensa la unidad *en* la diferencia. En ella —como en la dialéctica de corte hegeliano— no se trata de una forma que abstrae adecuadamente del contenido; pero, a diferencia de dicha dialéctica, en la analogía no se sobreasume el contenido en la forma, sino que se deja ser la diferencia dentro de una *identidad análogica y plural*²⁶, que no es la identidad abstracta de un mero planteo trascendental, pero tampoco la identidad dialéctica de la identidad y la diferencia.

De ahí que tampoco la universalidad del principio o sentido primero sea una universalidad abstracta o concreta (es decir, dialéctica), sino una *universalidad situada*, situada tanto ético-históricamente como histórico-culturalmente²⁷, sin dejar por ello de ser análogicamente universal. Creemos que tales consideraciones permiten dar una nueva base filosófica a la asunción de la crítica de ideologías e intereses materiales por la hermenéutica y a la asunción de la situacionalidad histórico-cultural de ésta por la crítica filosófica sin caer en el materialismo histórico o en el relativismo historicista, sino preservando la distancia crítica propia de la filosofía. Pues el sentido primero —con-

²⁶ Sobre ese punto consultar los artículos citados en la nota 23, así como también "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", *Stromata* 38 (1982), 317-323, en esp. pág. 323 ss. La formulación "identidad plural" es originaria de C. Cullen; P.-J. Labarrière emplea la expresión "unidad plural".

²⁷ Apel no deja de considerar la relación entre lo histórico-cultural y lo trascendental (cf. v. g. *TF* I, 64 s.). En su artículo: "Karl-Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia. (Un aporte para la superación de la dicotomía entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de la ética o entre lo público y lo privado)", *Stromata* 42 (1986), 159-209, Julio De Zan trata también de la relación que en Apel se da entre la eticidad concreta, vivida por las distintas culturas o comunidades históricas, por un lado, y la reflexión trascendental pragmática, por el otro. Para Apel se dan "el primado sustancial de las normas del mundo-de-la-vida" y "el primado de fundamentación (de la auto-reflexión trascendental) del discurso filosófico": entre ambos primados no hay exclusión sino promoción mutua. Para nosotros la cuestión del arraigo histórico-cultural (y de la inculturación) del pensamiento filosófico, planteada críticamente mediante la analogía, corresponde a esos planteos de Apel, radicalizándolos desde la perspectiva de la alteridad.

dición de posibilidad de toda crítica— se da *en y más allá* de las diferencias tanto ético-históricas como histórico-culturales y sociohistóricas.

Por todo lo dicho es posible reinterpretar la dialéctica que Apel coloca más acá del idealismo y del materialismo, como una dialéctica (o mejor, “analéctica”) cuyo principio no es meramente ideal o puramente futuro, sino que *realmente* está en y más allá²⁸ de la realidad empírica, dándose *actualmente* en ella “ya sí, pero todavía no”²⁹.

Por tanto podemos también afirmar que la comunidad ética es verdaderamente (analógicamente) *real* no sólo porque es *realmente posible* y porque *ha de ser realizada* (como lo dice también Apel)³⁰, sino también porque —según lo afirma Olivetti— “ciertamente no diríamos que es irreal un principio normativo que desde siempre estuviera en obra, que desde siempre ejercitara su eficacia, pues, por el contrario, su misma eficacia mostraría que es real, efectivo, operante”³¹. Pero sobre todo es real porque —según lo explicaremos en el apartado siguiente— la estructura fundamental que la constituye se da realmente (como un “*tertium commune*”, según la expresión de Blondel) tanto en el modo de la aceptación como en el del rechazo libre de la eticidad.

b) Eticidad e historicidad

Dijimos que tanto por su carácter de historicidad como por el de eticidad la comunicación y la comunidad de comunicación hacen estallar la estrechez del concepto de “trascendental” y de su calificación de “a priori” sin destruir lo originario, radical,

²⁸ Para Erich Przywara la expresión “en y más allá” sirve para caracterizar la analogía (cf. su *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln, 1962). Estimamos que, así como se puede hablar de la analogía del ser (en el lenguaje de la metafísica clásica), también se puede hablar de una analogía de los *a priori* o de los horizontes de la subjetividad y, después del giro lingüístico, de una analogía de los “juegos de lenguaje”. La expresión “analéctica” (tomada de B. Lakebrink, pero empleada por mí con un sentido propio) se refiere a una “dialéctica” abierta a la alteridad ética del otro, la novedad histórica y la trascendencia, inspirada por la analogía, pero entendiendo a ésta en forma dinámica, dialéctica e histórica, cf. el capítulo “Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, II Parte: Aportes filosóficos, pág. 133-186, y el artículo citado más arriba, en la nota 24.

²⁹ La formulación “ya, pero todavía no” se ha hecho clásica para expresar la “dialéctica” de la esperanza. De paso digamos que Apel también afirma un cierto “ya ahora” del fin en anticipación formal: cf. *TPh* II, 218.

³⁰ Cf. *TPh* II, 429 y 217, respectivamente.

³¹ Cf. *SSF*, 209.

universal e inteligible (y, en ese sentido, necesario) a lo que con ellos se apunta. Del primer punto, a saber, de la historicidad, hablamos en el apartado anterior. Del segundo ya hemos ido tratando repetidamente, aludiendo a la concepción de eticidad según Levinas y Olivetti. Ahora sólo añadiremos a lo ya dicho sobre ella dos consideraciones: una acerca de la relectura de la noción de experiencia desde la perspectiva de la alteridad ética, la otra sobre el arriba insinuado “*tertium commune*” real que se da tanto en el modo de la aceptación como del rechazo de la comunidad ética.

Más arriba afirmamos que Apel, siguiendo a Hegel, amplía la noción de *experiencia*, dando también lugar a una concepción reflexiva y dialéctica de la misma. Pues bien, pensamos que el planteo levinasiano de la alteridad ética del otro en el cara a cara radicaliza esa ampliación, porque en ella se trata de una experiencia de lo que trasciende *éticamente* la experiencia —entendida meramente en un sentido empírico o reflexivo—. Pues en esa experiencia se experimenta al otro *como otro en y más allá* de su rostro: más allá *no* porque esté *detrás* de él, como una cosa en sí, o le esté distante espacialmente, sino porque el otro, con su libertad, gratuidad y novedad no es reducible a ningún a priori del yo ni deducible desde éste: su trascendencia no es física, sino ética (es libertad), y por ende, se trata de una verdadera trascendencia meta-física en un sentido nuevo. Esa noción de experiencia —que es la única que responde plenamente a la *comunicación* intersubjetiva y a la *comunidad* de comunicación— hace estallar los marcos de un planteo meramente trascendental, como ya sucede en Levinas.

En segundo lugar añadiremos algo acerca del “*tertium commune*” mencionado en el apartado anterior. La relación ética —tanto la interna al nosotros (entre “yo”, “tú” y los distintos “él”) como la que se da entre distintos “nosotros”— es también histórica; pero históricamente se da —como ya lo dijimos— o bien en el modo de la aceptación o bien en el del rechazo libres de la eticidad. Con todo en ambos casos se da un “*tertium commune*”, para usar la expresión de Blondel³², que es estructural-

³² Blondel habla también del “*tertium admissum*” (con una alusión obvia al principio del “*tertium excludendum*”). Desde ahí esboza una lógica tridimensional, distinta tanto de la aristotélica como de la hegeliana, pues se propone desarrollar la dialéctica *de la acción*. Esta es puesta en obra en su libro *L'Action (1893)*, pero las reflexiones sobre la *lógica de la libertad* así implicada se encuentran en distintos trabajos suyos: cf., por ejemplo, “Principe élémentaire d'une logique de la vie morale”, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel* II, Paris, 1956, 123-147 (sobre esa problemática

mente constitutivo de la relación ética intersubjetiva y es análogicamente el mismo en ambos modos históricos distintos: en un caso se trata del modo *pleno* y, en el otro, de un modo *deficitario*, pero en ambos se implica la irreductibilidad ética —y, por eso, también histórica— de la alteridad del otro.

Si la relación ética es positiva, se está en camino de la realización de la comunidad ideal de comunicación en la real (para usar las formulaciones de Apel); si en cambio se da en el modo del rechazo, ello implica a la larga también una “realización” (de algo real e histórico nuevo), pero con signo negativo, en forma de contradicción histórica, de real privación sentida, de dolor y de conflicto. Este no produce *desde sí* la “conversión” dialéctica, pero prepara y *pro-voca* la eventual conversión ético-histórica de la libertad en gratuidad.

Por ello no estamos de acuerdo con Apel cuando *postula* la realización histórica de la comunidad ideal en la real. No se *postula* trascendentalmente, aunque sí se exige ética e históricamente de la libertad su conversión y la antes mencionada realización; ni se postula trascendentalmente la resolución de la contradicción *desde ella misma*, sino que se abre la libertad a una resolución gratuita de la contradicción, que ya no depende sólo de ella, sino también de la *pro-vocación* gratuita desde otra libertad³³. Pues libertad implica siempre gratuidad tanto del llamado (*provocación*) como de la respuesta (responsabilidad).

Tal conversión ético-histórica no es deducible a priori, ni siquiera dialécticamente, sino inteligible a posteriori; pero no por ello el sentido primero deja de ser su condición de posibilidad, validez e inteligibilidad. De ahí que la comprensión reflexiva del principio o sentido primero por la filosofía primera debe ser tal que esté abierta al “*lógos*” de la eticidad, la historia y la libertad. Por tanto, también en este punto estallan los límites estrechos de un mero planteo trascendental. Aún más, porque se trata del sentido primero de la comunidad ético-histórica de comunicación (es decir, del nosotros ético-histórico), la cual nunca se realiza plenamente como tal en la historia, por ello ese sentido primero permanece abierto también a la gratuidad libre

y otros trabajos de Blondel acerca del mismo tema cf. el libro citado más arriba en la nota 21, en esp. pág. 200-206, con bibliografía).

³³ También para Apel la *interacción* juega un papel mediador en la realización del fin (*télos*) de la interpretación (es decir, el acuerdo intersubjetivo ilimitado), el cual no se confía a una mera filosofía autosuficiente: cf. *TPh* II, 217. Desde nuestro propio punto de vista la pragmática de la interacción exige superar los moldes del pensamiento trascendental.

e imprevisibilidad histórica de otra comunicación que libere al nosotros en y más allá de la historia³⁴.

Estimamos que la comprensión analógica del sentido primero responde a esos requisitos.

III. — “SINTESIS”: RECOMPRESION DE SU SIGNIFICADO

A través de lo dicho hasta ahora hemos cuestionado y replanteado lo que significan “comunicación” y “trascendental” en la expresión —que así pretendemos superar—: “síntesis trascendental de la comunicación”. Ahora diremos una palabra acerca del uso de la expresión: “síntesis”.

Juzgamos que no cabe hablar de “síntesis” para referirnos a la nóesis que piensa el sentido primero implicado en el hecho de la comunicación y la condición última de posibilidad, validación y realización de ésta. Pues aunque el prefijo “*syn*” (con) corresponde a la comunidad intersubjetiva del nosotros y a la puesta en acto del diálogo y la comunicación, con todo éstos no son cabalmente expresados con la palabra “*thésis*” o “posición”, que forma parte del sustantivo “síntesis”. Pues no se trata de un *poner* (a no ser de un ponerse a disposición del otro y con ello, del *don* gratuito del sentido en y por la intercomunicación), sino de un *dar, recibir y comulgar*, ya que en ello consiste justamente la comunicación.

En esa misma línea apunta lo arriba aseverado acerca de la imprevisibilidad y gratuidad propias de la libertad y alteridad éticas en el seno del nosotros, cuya contingencia implica sin embargo un “*tertium commune*” (común al sí y al no con respecto al don), que es precisamente la condición de posibilidad, validez, crítica y realización de la libertad tanto en un modo ético-histórico como en el otro. Tal “*tertium commune*” funda la *lógica* de la comunicación como lógica, sin que deje de serlo “de la *comunicación*”, implicando —como arriba lo señalamos— analogía, diferencia, libertad y gratuidad.

³⁴ Este podría ser un lugar de replanteamiento no sólo de la cuestión filosófica de Dios, sino también de la pregunta por la *posibilidad* de una autocomunicación divina gratuita. De paso digamos que también en teología el planteo de la *comunicación* hace estallar los marcos trascendentales, como sucede con la teología *trascendental* de Karl Rahner (fuertemente influida en sus presupuestos filosóficos por Joseph Maréchal) cuando se plantea el tema teológico de la autocomunicación de Dios a los hombres: cf. mi artículo “La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner”, *Stromata* 34 (1978), 179-194, especialmente la Segunda Parte.

Por dichas razones y porque la semántica que en la comunicación se pone en juego pragmáticamente, consiste en una *sabiduría* arraigada histórico-culturalmente³⁵, más que hablar de síntesis convendría hablar de “*symbólesis*”. Tal expresión desea indicar que la nóesis sapiencial unificante propia del nosotros ético-histórico como sujeto intersubjetivo no es la síntesis de la conciencia (ni siquiera la de una intersubjetividad trascendental), sino una primera y originaria comunión o confluencia *desde y en* el sentido primero y último, la cual norma y juzga todo acuerdo (*Verständigung*) acerca del mismo, pero que ese sentido primero y último es sentido porque también es misterio, y por ello se dice y sustrae en el *símbolo*.

No se trata empero de un misterio *detrás* del fenómeno, sino *en y más allá* del mismo (“más allá” no de trascendencia espacial sino ética, según la noción de experiencia arriba explicada). Por ello el símbolo es su epifanía y mediación, pero también manifestación de su trascendencia (en la inmanencia) y libertad (en la donación).

Es decir que el sentido primero y último, aunque se da al nosotros como condición de posibilidad de todo acuerdo, de todo decir, discurrir y actuar significativos en tanto significativos, sin embargo no le está disponible ni es puesto o constituido por el nosotros, sino que —por el contrario— es quien funda al nosotros como nosotros, como sapiente, como ético y como histórico³⁶.

De ese modo, en vez de hablar de “síntesis trascendental de la comunicación”, como hace Olivetti empleando palabras de Apel, quizás se podría hablar, en un lenguaje algo bárbaro, de una “*symbólesis* analógica de la comunicación”.

Se trata de la sabiduría primera de los hombres y las comunidades de hombres (pueblos) como “hecho de razón”³⁷, saber

³⁵ Aquí correspondería reflexionar sobre el “estar” y su diferencia con el “ser” —en la línea de Rodolfo Kusch (cf., entre otros trabajos, su *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976)— en su relación con la sabiduría y la reflexión filosófica. Sobre la relación nosotros-símbolo cf. el trabajo de C. Cullen publicado en *SSF*, 27-43.

³⁶ Quizás en este punto se dé la mayor superación de la filosofía trascendental (aun en el sentido “transformado”, de Apel) gracias al giro lingüístico pensado desde la alteridad. Se trata de una “superación de la filosofía de la subjetividad” (Heidegger) que, sin embargo, readmite la cuestión del sujeto. Sin recaer en un dogmatismo acrítico, con todo recobra una “ingenuidad segunda” (Ricoeur).

³⁷ Así como hemos recomprendido más arriba el significado de los términos “realidad” y “experiencia”, cabría hacer lo mismo no sólo con el término “hecho” (íntimamente ligado con el primero) sino también con “razón” y “hecho de razón”. Se trata al mismo tiempo de un “hecho inteligible” y experienciable.

fundamental y radical, analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo sujeto son los nosotros ético-históricos (y, en su seno, las personas singulares) en la *symbólesis universal-situada* de la intercomunicación de sus culturas. De paso recordemos que, en el orden reflexivo de la filosofía primera, la analogía es el lenguaje que corresponde a dicha sabiduría primera.

Con todo, si seguimos todavía hablando de un “hecho de razón”, somos conscientes de que ahora se trata de una razón sapiencial e histórica, al mismo tiempo simbólica, práctica y especulativa.

A MODO DE CONCLUSION

Entonces: ¿cómo replantea la filosofía primera la cuestión del sujeto después del giro lingüístico contemporáneo? Lo replantea como intersubjetividad, pero no como intersubjetividad trascendental, ni sólo como la comunidad ideal de comunicación, que se da en la comunidad real, sino también y ante todo como el nosotros ético-histórico, al mismo tiempo ético e histórico, hecho de razón y hecho de experiencia, universal y situado. Pues replantea dicha cuestión teniendo en cuenta la *alteridad* ética e histórica del otro en el seno de la comunicación, alteridad irreductible a todo a priori trascendental y a toda totalización dialéctica.

En cada nosotros ético-histórico se da *analógicamente* una instancia originaria, fundante y estructuralmente constitutiva, la cual —en su identidad analógica y plural— respeta las diferencias tanto éticas (entre “yo”, “tú”, “él”; entre “nosotros” y los otros “nosotros”; entre los modos éticos de la aceptación y del rechazo) como históricas (hermenéutico-culturales y socio-materiales). De ese modo quedan respetadas no sólo la irreductible alteridad del otro (y de cada otro “nosotros”) sino también la libre puesta en juego de la comunicación y la imprevisible novedad histórica. Tal respeto es exigido por la índole propia de la comunicación y de la comunidad de comunicación.

De ahí que la filosofía primera replantee también su comprensión del principio o sentido primero —condición de posibilidad de la comunicación y del acuerdo acerca de ella—, como un *lógos* racional e inteligible, pero *lógos* de la libertad, la gratuita intercomunicación y la historia.

Pero no es el nosotros ético-histórico quien funda y constituye el sentido, sino que es el sentido primero y último (que al mismo tiempo es misterio, bien y realidad) quien es el principio y fundamento tanto de la comunicación como del nosotros ético-histórico en cuanto comunidad de comunicación y del posible acuerdo crítico entre los miembros de ella.

Por consiguiente, aunque aceptamos que después del “giro lingüístico” la forma reflexiva unificante es la reflexión sobre la comunicación, debemos con todo precisar que una tal reflexión (que podríamos llamar “analógica”), por ser reflexión *de la comunicación* no puede pretender ser ni una reducción trascendental ni una automediación dialéctica. De ahí que sea posible decir —*mutatis mutandis*— de la comunicación y del nosotros ético-histórico aquello que Ricoeur dice del símbolo y del Cogito: “el símbolo nos hace pensar que el Cogito está en el interior del ser y no a la inversa”³⁸.

³⁸ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, Paris, 1960, pág. 331.

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

Más que ofrecer una ponencia voy a hacer algunas reflexiones breves acerca de la mediación propia del símbolo, utilizando para caracterizarlo la diferenciación semiótica entre las dimensiones semántica, pragmática y sintáctica. Tales reflexiones serán breves y concentradas, dejando su mayor explicitación para el diálogo posterior, que ellas desean provocar.

Como introducción sólo diré que la presente meditación acerca de la mediación simbólica y de su forma o estructura propia se ubica en la línea propuesta por P. Ricoeur acerca de una filosofía a partir del símbolo, ya que “el símbolo da que pensar”. Además, se sitúa dentro de un proyecto filosófico más vasto de un pensamiento especulativo que, sin dejar de serlo y, por ende, de pretender validez universal, sin embargo se enraíce en la sabiduría popular que expresan —y esconden— los símbolos¹.

1. La mediación simbólica

En todo símbolo en cuanto es tal acontece sentido. Pues bien, en el acontecer de la mediación de sentido propia del símbolo, es decir, en la mediación simbólica, se pueden distinguir tres aspectos o dimensiones de la misma: los aspectos semántico, pragmático y sintáctico, que corresponden, respectivamente, al *contenido*, al *sujeto* y a la *forma* de dicha mediación.

1.1. Dimensión semántica

En primer lugar se da la mediación propia del símbolo mismo en cuanto éste significa un *sentido de sentido* (P. Ricoeur), a saber, un

* Comunicación presentada por el autor en las II Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino, Buenos Aires, 11-13 de julio de 1985.

¹ Entre otros trabajos del autor cf. “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, *Stromata* 38 (1982), 317-327; “Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada”, *III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana - Ponencias*, Bogotá, 1984, 275-290; “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en: J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 51-74; sobre Ricoeur, cf. “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur” en: P. Ricoeur y otros, *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, 1983, 53-63.