

XI ENCUENTRO DE FILOSOFOS JESUITAS LATINOAMERICANOS Caracas, julio 18-24, 1991

Nuestra revista ha venido publicando una reseña cada vez más extensa de los encuentros anuales de un grupo de jesuitas dedicados a la docencia de la filosofía en la América Latina.¹ Propósito de este grupo ha sido el hacer una filosofía inculturada desde América Latina.² Presumo que nuestros lectores ya conocen el grupo y por eso prescindo de hacer su presentación. Dividiré esta reseña en tres partes: Temática del Encuentro (I); Resumen de las ponencias y de las discusiones sobre ellas (II); Intento de una síntesis de lo aportado en el encuentro en torno al tema general (III).

¹ Véase GAITÁN RIVEROS, Carlos : "VIII Encuentro de Filósofos Jesuitas de la América Latina", en *Universitas Philosophica* No. 11-12, diciembre 1988- junio 1989, pp. 269 y ss. HOYOS-VÁSQUEZ, S.J., Jaime: "IX Encuentro de Filósofos Jesuitas Latinoamericanos", (Belo Horizonte, Brasil, Julio 19-26, 1989), en *Universitas Philosophica* No.13, Diciembre 1989, pp., 150-167. HOYOS-VÁSQUEZ, S.J., Jaime: "X Encuentro de Filósofos Jesuitas Latinoamericanos" (San Miguel, Argentina, Julio 23-20, 1990), en *Universitas Philosophica* No. 15-16, diciembre 1990 - junio 1991, pp. 175-190.

² Acaba de aparecer en una de las colecciones de nuestra facultad el primer volumen de trabajos del grupo: *Para una filosofía desde América Latina*, Compiladores, Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1992, pp.290.

I

TEMA DE LA PRESENTE REUNION

La temática propuesta para este encuentro se denominó así: "Elementos para una Antropología desde América Latina", y de acuerdo a ella se presentaron las siguientes ponencias:

- 1ª *Hacia una hermenéutica de la liberación*
de Miguel Manzanera.
- 2ª *La libertad cristiana como pragmática de liberación:*
Contribución filosófica a un debate teológico.,
de Marcelo de Aquino (Leída por Jorge Seibol³)
- 3ª *Hacia una antropología de nosotros*
de Juan Carlos Scannone
A la ponencia le añadió el autor un complemento,
"La lógica de la gratuidad y la antropología del nosotros"
- 4ª *La Comunidad de comunicación en Apel y la filosofía guaraní*
de Bartomeu Meliá
- 5ª *Cercanía de la muerte en América Latina*
A cargo de Rafael Carias.
- 6ª *Voluntad y gratuidad*
A cargo de Antonio Ocaña
- 7ª *El concepto de trabajo en la obra de*
Henrique Claudio de Lima Vaz, S.J.
(Una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia)
A cargo del estudiante de Teología, Pablo Mella, S.J.

³ Esta ponencia se sitúa en continuidad con una anterior, presentada por el autor al X Encuentro, titulada "Esbozo para una fenomenología de América Latina (parte trascendental)".

II

ESTUDIO Y DISCUSION
DE LAS PONENCIAS PRESENTADAS

Primera ponencia

Hacia una hermenéutica de la liberación

Miguel Manzanera

A. RESUMEN

Esta ponencia se proponía "exponer las líneas básicas de una hermenéutica de la liberación, dentro de la cual se puede enmarcar la relación entre teología, filosofía y ciencia", subrayando en la exposición la especificidad del planteamiento latinoamericano. Como se ve en ese enunciado general, la ponencia reformula la intuición básica de Gustavo Gutiérrez de que la liberación tiene tres niveles epistemológicos que se deben distinguir claramente: el socio-político, el cultural-histórico, y el teológico; niveles que en la nueva formulación pasan a ser el científico, el filosófico y el teológico. Será el concepto de *hermenéutica de la liberación* el que sirva de puente entre las diversas *epistemes*, muy particularmente entre ciencia y liberación. Si se logra mostrar que la ciencia requiere de la hermenéutica, se la rescata de su entrega servil a la técnica; de estar al servicio de meros fines pragmáticos y se le abre toda la dimensión del sentido humano, humanitario y liberador.

Punto de partida del análisis es la experiencia de solidaridad del pueblo latinoamericano en medio de una situación de opresión y de pobreza creciente. Una hermenéutica correcta debe conducir a que esta experiencia histórica se convierta en experiencia metafísica y transcendental, dado que en ese momento límite de opresión y de miseria se levanta el sentimiento esperanzado de sobrevivir, y todavía más, de que es necesario construir una sociedad nueva para todos. Así la hermenéutica de la situación de opresión conduce al surgimiento de una verdadera *utopía metafísica* que dinamiza las energías presentes hacia el futuro. Es como si la misma carencia engendrara un impulso metafísico hacia la "realidad-que-tiene-que-ser". En la realidad menguada y disminuida se hacen presentes los grandes transcendentales, el *unum*, el *verum*, el *pulchrum*, dinamizando metafísicamente toda la realidad hacia su plenitud y unificación en una perfección global que está todavía por alcanzar.

Ya en lo anterior aparece el primer desafío para una hermenéutica de la liberación: ¿cómo hacer que el conocimiento de la realidad incluya la revelación de una dimensión *utópica que no sea un utopismo vano*? Este es el desafío para una nueva epistemología de la liberación, contraria a los

planteamientos del positivismo así como también a todo dogmatismo ideologizante, evitando la caída en ideologías o en un pragmatismo tecnócrata. Este descubrimiento de la utopía abre la posibilidad de diálogo fecundo con el pensamiento teológico, el de la fe, en el que se aúnen la esperanza filosófica y la teológica, dando un sentido más pleno a la dimensión utópica constitutiva del ser del hombre.

Dentro de este discurso liberación quiere decir la superación de los factores humanos y naturales que obstaculizan el logro de tal utopía. Conviene que en este momento nos detengamos a considerar las diversas dimensiones que se integran en la liberación así concebida, cada una con su racionalidad y método propio e independiente: la filosófica, la teológica y la científica; todas ellas autónomas, aunque íntimamente ligadas entre sí.

Por otra parte, la consideración dentro de cada una de esas perspectivas está orientada desde un comienzo a la liberación, aceptando el planteamiento contemporáneo de que todo pensamiento y toda teoría se da desde una opción; que el pensamiento teórico vive de una opción práctica. Entre estas opciones prácticas la dimensión política del pensamiento liberador ocupa un primer puesto y dentro de ella otras opciones ya más concretas, como, por ejemplo, la opción por los pobres y por la democracia. Se ve, pues, que esta opción práctica que anima el pensamiento liberador no se reduce a que el pensamiento escoge ya desde un comienzo ciertos temas que le interesan y el modo de pensarlos... sino que además exige, -a juicio del ponente-, el que quien hace la teoría esté él mismo inserto en el proceso de opresión-liberación; o sea que su pensamiento se haga desde dentro del proceso liberador.

¿Cómo integrar en una sola hermenéutica las diversas racionalidades y métodos que, -en su diversidad-, integran la liberación; las dimensiones teológica, filosófica y científica? Este es el problema capital de una hermenéutica liberadora.

a) *Filosofía y teología*

Filosofía y teología han estado siempre ligadas, de una forma o de otra, en su desarrollo. Pero la hermenéutica de la liberación explicita y determina todavía más ese vínculo.

1. En el descubrimiento de la dimensión metafísica que impele en común-unidad hacia la verdad, la bondad, la belleza plena se hace presente una dimensión de re-ligación de la realidad finita con el infinito, ya presente en ella como lo-que-exige-ser. Esto, que desde el punto de vista del pensamiento filosófico puede parecer una utopismo metahistórico y fantástico, recibe una confirmación desde la teología.

2. También la teología -sino es que ha de degenerar en un fundamentalismo-requiere de un momento filosófico, que le permita fundamentar críticamente las razones que tiene para creer.

No se trata pues, en el planteamiento anterior, de una filosofía que fuese ancilla theologias, sino que "más bien se debe reconocer la prioridad gnoseológica de la filosofía sobre la teología", puesto que "la teología debe abrirse a la aclaración filosófica de sus fundamentos y de su propia

hermenéutica, si ésta no es debidamente aclarada se corre el riesgo de caer en un fundamentalismo o en una ideologización, que a su vez puede estar instrumentalizada."

3. El lenguaje de la teología debe empezar por acomodarse al lenguaje humano, expresado de modo directo por el pensamiento filosófico.

Para el autor de este trabajo, "(...)en líneas generales se puede establecer que dentro de la hermenéutica de la liberación, la teología viene a confirmar y a explicitar aspectos claves que en filosofía, por su mismo método, no llegan a ser esclarecidos totalmente". Y da algunos ejemplos:

a. El dinamismo metafísico que descubre la hermenéutica de la liberación "adquiere una identidad clara desde la perspectiva cristiana", por la presencia del Espíritu Santo en el corazón de cada uno de los fieles que los impele a reconocerse "como hermanos hacia la fraternidad real en la común universalidad humano-divina en la Trinidad."

b. La filosofía contemporánea ha puesto de relieve la dimensión utópica, como constitutiva del humano existir. "En esta búsqueda late una intuición fundamental de la humanidad como rechazo de un absurdo sin sentido". Y esta intuición la explicita todavía más la teología al destacar la afirmación reveladora de que el Reino de Dios ya está presente en nosotros, con una presencia incoativa, que nos llama a que lo despluguemos cada vez más.

c. Para el autor del presente ensayo muchos temas que contribuirán a fomentar la liberación humana que apenas están esbozando oscuramente en el pensamiento filosófico o que están ausentes de él, los pone en primer plano la teología liberadora. Pero sobre todo el planteamiento de la Teología de la Liberación del compromiso necesario con el proceso liberador de que se habló anteriormente, es el que contribuirá a sacar a la filosofía y teología tradicionales de su encasillamiento academicista, que las lleva a ignorar planteamientos liberadores tales como el de los derechos humanos y el de la opción preferencial por los pobres.

d. Mientras la filosofía contemporánea se distingue por su antropocentrismo abierto a la transcendencia, en la Teología de la Liberación todo converge hacia la persona de Cristo salvador, liberador. Lo que está a la base de ambos planteamientos es "una metafísica reveladora de la dignidad humana, plenamente revelada en la teología cristiana". Esta convergencia admirable la pone de relieve Zubiri. Para el cristianismo: "Es la experiencia que enseña cómo el hombre se puede hacer Dios, viendo cómo Dios se ha hecho hombre".

b) Relaciones de la teología y de la filosofía con la ciencia

Para que, por una parte, la filosofía y la teología implicadas en la hermenéutica liberadora incidan en los hechos, y por otra parte, se eviten los saltos epistemológicos, consistentes en usar en uno de los niveles racionalidades que son propias del otro nivel, es necesario aclarar las relaciones que la filosofía y la teología tienen con la ciencia.

1. Para el ponente, "ni la filosofía, ni la teología, tomadas aisladas o conjuntamente, pueden prescindir de la ciencia". Se trata aquí de "una vinculación intrínseca, que deriva de la misma unidad y complejidad de la realidad, que "debe ser estudiada tanto en sus fenómenos históricos o naturales concretos, cuanto en su ultimidad y universalidad." La mediación científica se requiere tanto para "la correcta observación científica de la realidad" que sirve de base a la correcta reflexión filosófica y teológica, cuanto para la "aplicación de los principios o valores filosóficos y teológicos y su plasmación en opciones concretas". Es así como "en el planteamiento latinoamericano de las hermenéuticas de la liberación se ha insistido en las ciencias sociales, tanto en la sociopolítica como en la económica. Más recientemente se ha despertado un interés creciente hacia la antropología cultural."

2. También la ciencia, en su especialización y tecnificación requiere abrirse a una *hermenéutica de lo humano*, si no quiere degradarse en mera técnica fragmentada y entregada a la tecnocracia. Si la ciencia quiere conservar su rango superior a la técnica "debe tener un marco hermenéutico más allá de unas pautas metodológicas." Esta hermenéutica la referirá a lo humano y a la humanidad, haciendo de ella algo más humano y situándola "dentro del gran proyecto de liberación de la humanidad."

B. DISCUSION

Del diálogo que siguió a la exposición quiero destacar los puntos siguientes:

1. Importancia de mantener en su distinción los tres niveles epistemológicos

Lo que nos llevaría, por ejemplo, a diferenciar claramente el punto de arranque de la Teología de la Liberación y el de la filosofía. En teología es el encuentro con Cristo pobre, momento contemplativo de la fe que ya contiene un elemento práxico. Mientras que el punto de partida de la filosofía sería la experiencia de la irrupción del pobre que contiene un momento metafísico: El pobre en su desnudez descubre la humanidad en su pureza. En esta revelación hay un llamado ético-político.

2. La relación Teoría-Praxis

El ponente se apunta a la crítica de Marx a la filosofía en su XI tesis sobre Feuerbach: "que hasta ahora lo que ha hecho es explicar el mundo, pero lo que hace falta es transformarlo." Para él "las actuales teologías y filosofías, exceptuando tal vez la Teología de la Liberación y la filosofía de la liberación, tienen un carácter demasiado teórico. O sea, que está desconectado

de la vida". Aun Zubiri, cuya conceptualidad se viene usando en la ponencia, "no acaba de conectar con los problemas reales de la humanidad. (...) Aclara muchos aspectos de la historia de la filosofía, pero (...) se queda ahí." Así que el ponente pasa a proponer un concepto ampliado de verdad que incluye la praxis: la *ortodoxopraxis*. Y lo fundamenta en el mismo Zubiri, para quien la realidad es dinámica y por ello incluye en su manifestación o "verdadear" una *impelencia metafísica*, "de tal modo que la verdad no es la verdad de la realidad actual, sino la verdad de la realidad futura, de esa utopía." Es claro que la verdad así concebida incluye la bondad. "O sea, que no hay verdad separada de la bondad, y con todo lo que significa la bondad de justicia radical." Alguno hizo notar la cercanía de la concepción que presenta Zubiri del ser del hombre como *animal de realidades* y el planteamiento heideggeriano según el cual el ser del hombre es *ser-ahí* (Dasein), indicando que el hombre es el lugar en que el ser global ilumina y cobra todo su sentido.

Uno de los miembros hizo notar con respecto a la XI tesis de Marx sobre Feuerbach que "aun los marxistas mismos" han revisado esta tesis que de suyo separa exageradamente la teoría y de la praxis, siendo así que están íntimamente unidas en cualquier acción humana: "el hecho de que alguien sea capaz de diagnosticar qué es lo que está pasando, de darle un hombre, de catalogarlo, es una praxis de primera importancia. Siendo teoría es a la vez praxis. En este sentido se puede volver a decir hoy que la praxis mayor que tiene el hombre es el despliegue de su capacidad teórica." Como se ve se trata de revalorar el concepto de *praxis*, la cual ya no está vuelta exclusivamente a las acciones productivas del hombre sino que incluye también todo lo que está a la base del despliegue del ser humano: su teoría y su capacidad de optar libremente por el bien en sí. En las acciones humanas van entrelazadas la teoría y la praxis, pero se ve que en el transformar directamente la realidad hay una gradación que va conduciendo a niveles cada vez más altos, en los cuales nos vamos organizando para ver cómo transformamos la realidad y teorizamos sobre cómo tenemos que organizarnos para lograr esa transformación.

La filosofía de la liberación latinoamericana parte de una experiencia fundante en la cual aparecen claramente entrelazadas las dos dimensiones: la teórica y la práctica: veo al pobre conculcado y en él veo la dignidad del hombre mismo conculcada. Ver en el pobre la dignidad del hombre mismo es un momento teórico, metafísico y liberador, en cuanto ensancha inmensamente las perspectivas. Ver allí esa dignidad conculcada es ya el comienzo de un momento práctico, o sea de un movimiento a la acción para restablecer la dignidad del hombre en su puesto, -sino es que tal ver es un mero darse por enterado y no un verse afectado o tocado por tal horror. Cuando esto ocurre, que la situación de miseria del otro me toca y me afecta realmente, la presencia del otro se torna en llamado al cual yo respondo "*hème aquí*", de tal modo que ese llamado es el que me constituye en mi identidad, en lo que yo quiero ser para responder al llamado del ser del otro. Aquí la mirada es a la vez teórica y práctica. Es *mirada teórica* porque penetra hasta descubrir lo humano en su desnudez. Es *mirada práctica* porque se deja afectar por la dignidad conculcada que aparece en el otro. En esa mirada están implicados a la vez lo antropológico y lo metafísico. Además ella abre los

cauces de un discurrir o lógica diversa a la lógica del conflicto, instaura la lógica que hemos venido llamando la *lógica de la gratuidad*, lógica convocatoria.

Se insistió en la necesidad de tener clara la diferencia entre un *pensamiento explicativo* -de una parte-, como es el de las ciencias positivas cuyo modelo es la física matematizada, y, de otra parte, un *pensar comprensivo*, como debe ser el de las así llamadas *ciencias humanas*. En este caso quien está pensando algo no está desprevenidamente vuelto a un *objeto colocado allá fuera*, sino que tiene que incluirse a sí mismo con todas sus dimensiones vitales dentro de lo que está tratando de pensar. A este tipo de pensamiento se refiere tanto el concepto de verdad propuesto por Blondel, como adecuación entre el pensamiento y la vida, cuanto el de un científico que se pregunta por el sentido de su quehacer científico.

Se propuso además emplear, en vez del concepto de utopía, otros más tradicionales en la filosofía como son el de virtud y el de excelencia. El concepto de utopía es más bien literario y carece todavía de ciudadanía en Filosofía. Mientras utopía se coloca en la no-realidad y, por eso, es muy difícil de controlar, prestándose a manipulaciones ideológicas, la *areté* está implantada en la realidad misma.

Segunda ponencia

La libertad cristiana como pragmática de liberación

Contribución filosófica a un debate teológico

Marcelo de Aquino

A. RESUMEN

1. El punto de partida de la presente reflexión es la experiencia cristiana de la libertad comprometida en el proceso liberador, la cual pone el problema teológico-filosófico del análisis de las condiciones necesarias para que el uso de la libertad sea liberador y emancipador. Dicho de otro modo: la presente ponencia se propuso hacer una contribución al pensamiento sobre los fundamentos filosóficos de una Teología de la Liberación, intentando una articulación teórica de la dimensión filosófica de la liberación. Pero en esta articulación filosófica de la praxis cristiana emancipativa aparece una confrontación entre la experiencia cristiana de la libertad y la nueva racionalidad que puso en boga la modernidad; o sea, entre *racionalidad cristiana* y *racionalidad iluminista*. De allí la conveniencia y casi necesidad de entablar un diálogo entre estos dos tipos de racionalidad. En efecto, la experiencia cristiana se entiende como interpelación de la libertad infinita de un Dios personal a la libertad finita. En ésta desemboca la exigencia de la misma razón de fundarse en un absoluto immanente y trascendente a la vez con respecto a ella. En la experiencia cristiana se afirma el absoluto como condición transcendental de inteligibilidad de lo real. O sea que la lógica de esta experiencia es una lógica de libertad que traduce en determinaciones

conceptuales un evento salvífico en la historia. De otra parte, desde sus comienzos la modernidad ha venido fraguando un nuevo concepto de racionalidad caracterizado por un necesitarismo conceptual que postula formas de objetivización técnico-científicas del ser humano y del mundo, con la pretensión de llegar a plasmar una racionalidad geométrica para las esferas de lo económico, lo social y lo político. Se puede pues decir que el fundamento de su racionalidad está en las formas objetivas, y el fundamento de la acción humana, de la praxis, está en las carencias a las que el hombre tiene que atender.

Se debe tener en cuenta además que a partir de Kant la tradición entre el sujeto y el objeto está constituida por la mediación de ciertos *intereses prácticos*. Marx desenvuelve más este planteamiento al establecer que el motivo real que justifica la praxis histórica viene dictado por las *carencias prácticas*. Se puede pues decir brevemente que a partir de un cierto momento la modernidad conceptúa que la totalidad de la praxis va movida por intereses que estructuran el conocimiento en su conjunto, fundando las condiciones de toda objetividad posible.

2. En esta confrontación entre la racionalidad que se propone para entender filosóficamente el concepto de liberación surgido en la Teología de la Liberación y la racionalidad moderna o *el iluminismo*, -para llamarla con una sola palabra-, se deben tener en cuenta dos presupuestos:

2.1. El análisis del uso de la libertad como compromiso con el pobre que conduce a ejercitarla como poder liberador debe conducir al encuentro de una verdad de validez objetiva universal -verdad filosófica-, consistente en que de algún modo la experiencia a que referimos nos pone de cara al hombre al desnudo, como *ser de necesidades*. De realizarse tal encuentro, habría que afirmar que este esfuerzo filosófico, aunque surgido en una situación histórica concreta -la latinoamericana-, se inscribe en la línea de aquellos pensadores y escritores que, a partir de un determinado punto de vista, consiguieron expresar una determinada característica del ser humano en cuanto tal. Así por ejemplo Sófocles, trazó la figura de la responsabilidad ética del individuo ante la inexorabilidad de la *moira*; Shakespeare, en Oteló caracteriza los celos humanos. Goethe, en su *Doctor Fausto* fija y universaliza la imagen del hombre moderno. Se destacan en ese punto algunos ejemplos de autores brasileños: Machado de Assis universaliza el *pathos* del pesimismo introspectivo *in extremis*; Nelson Rodríguez consigue captar algunas facetas del ciudadano urbano brasileño, retratando en él la crisis de valores que trae la modernidad en la sociedad rural del Brasil.

Ya en el campo filosófico, se trae a cuento el que Aristóteles universalizó en su antropología una imagen del ser humano como animal racional; Tomás de Aquino al hombre como imagen de Dios y la antropología del racionalismo al hombre como productor de una imagen del mundo en sus conceptos claros y distintos. En esta línea, la reflexión filosófica latinoamericana está en todo su derecho de convertir en *topoi* de inteligibilidad la injusticia social dominante en este ámbito, la miseria

estructural y la opresión, todo lo cual esplence en la experiencia del pobre (genitivo subjetivo y objetivo a la vez).

2.2. Que es necesario proponerse la pregunta por la validez o verdad de este intento. O, lo que es equivalente, proponerse la pregunta: ¿Qué lógica o racionalidad subyace a la experiencia cristiana de Dios, que conduce a que su reacción ante la opresión sea un compromiso liberador? ¿Será una lógica de consistencia o una lógica de inconsistencia la que puede dar cuenta de esta experiencia cristiana conducente a la liberación?

La ontología clásica es modelo de lo que se ha llamado la lógica de consistencia: en ella es inconcebible que el primer motor, siendo inmóvil sufra un devenir en su substancia, se temporalice. A pesar de que Tomás de Aquino piensa dentro de la tradición griega, con todo, gracias a la logicidad teocéntrica de la experiencia cristiana, por su metafísica del acto de ser, rompe el inmovilismo de la filosofía griega centrada en la esencia, y logra reflejar de algún modo el evento bíblico del Dios que entra en la historia.

En la filosofía trascendental de Kant se da ya un viraje más claro desde la lógica de la consistencia hacia la de la inconsistencia. Finalmente su lógica permanece anclada en los cuadros de la consistencia, puesto que la suya es una filosofía de la verdad objetiva, pero materialmente traslada el problema de Dios al plano de la experiencia moral del sujeto humano. Dentro de esta herencia kantiana se coloca, la lógica dialéctico-especulativa de Hegel, en la cual se concibe lo divino como inscrito al interior del espíritu objetivo, más precisamente en la moralidad objetiva de un pueblo histórico. El absoluto se dis-loc (se tras-lada) desde el mundo supralunar al mundo sublunar y se implica en la vida de una comunidad histórica. En continuidad con este modo de pensar, aunque recibido por la mediación de Marx, se coloca el concepto teológico de liberación.

Con Hegel el iluminismo adquiere un nuevo modo de pensar historiocéntrico. La pauta en la cual esta razón escribe su programa se la da la historia de la formación de la consciencia en cuanto historia del mismo Absoluto. Esto da origen al nuevo problema filosófico de saber si con esa inmanentización del Absoluto se da también un núcleo subsistente que sobrepase todo el proceso dialéctico o si el movimiento circular y el de las relaciones sociales acaba constituyéndose en el Absoluto.

Cuando se hace centro de la reflexión filosófica la historia, como ocurre con el historiocentrismo hegeliano, aparece claramente el papel céntrico de la experiencia religiosa en la conformación de un pueblo, como elemento integrativo de las más diversas dimensiones. Pero si lo religioso termina sumergiéndose completamente en lo socio-político, ¿será todavía capaz de reafirmar el sentido trascendente de la religión en cuanto horizonte último de la multiplicidad de sentidos en la naturaleza y en la sociedad?

La contemplación cristiana parece tener una respuesta a estos dos interrogantes que se le hacen historiocentrismo hegeliano. Porque, en primer lugar, en cuanto orientada al hecho de la encarnación del hijo de Dios, reconoce en él y en toda la historia la presencia de Dios en todas las cosas y la presencia de todas las cosas en Dios. Por otra parte, la contemplación

cristiana conduce necesariamente a la praxis del amor cristiano, produciendo la fusión de verdad y praxis, ya que en la verdad cristiana solamente es tal cuando se hace en la caridad, como si la praxis fuese la medida de la verdad. Son las obras amorosas, y, por lo mismo, las obras liberadoras, las que verifican la verdad cristiana.

¿Puede llegarse filosóficamente a la conclusión de que la praxis es la medida de la verdad, como parece afirmarlo la concepción cristiana de la vida y como se afirma ciertamente en la Teología de la Liberación?

Para responder a la pregunta anterior, empecemos asumiendo la posición de la filosofía moderna de que toda afirmación dotada de sentido debe dejarse reducir a la fórmula S es P. O sea que, inicialmente el concepto de verdad pasa por la adecuación entre sujeto y objeto. Verdad sería el acto por el cual el sujeto intenciona lingüísticamente el mundo y el otro, y estaría estructuralmente orientada a conformarse con lo real. El principio activo de esta conformación es el conocimiento que la inteligencia tiene de su propio acto. O sea que lo que va guiando la intencionalidad del acto de conocer sería un conocimiento más profundo, por el cual la inteligencia conoce su propio acto, cuya naturaleza es conformarse con su objeto.

De aquí resulta que en el conocimiento entran dos momentos absolutos relacionados entre sí: la normatividad absoluta del objeto (el en-sí) y la normatividad absoluta del sujeto (el para-sí).

Son dos absolutos que entran en identidad manteniendo cada uno de su diferencia: identidad en la diferencia. Por un lado, la verdad del objeto es una pre-suposición con relación al sujeto; y, por otro lado, se requiere del acto tético del sujeto que eleve al objeto, en cuanto conocido, al nivel de su existencia intencional. La exigencia de que el predicado (objeto) inhibiera en el sujeto crea la posibilidad ontológica de que el mundo y lo otro interpielen al sujeto, abriendo así las dimensiones consensual y praxeológica de la verdad.

En el planteamiento anterior aparece que en la búsqueda de la verdad ya se requiere un ejercicio de la libertad (liberación) para poder ir en búsqueda del objeto; para abrirse... Y una vez presente en el sujeto, para responder a su interpelación desde la propia libertad, que a su modo consiente al bien que se le hace presente en el objeto conocido. Es como si para que la verdad fuese operante ya el sujeto mismo tuviera que estar activo con respecto a esa misma verdad.

Según este planteamiento, en el deseo ya está activa la libertad que abre al llamado del bien, y por lo mismo lo primero no es la carencia o necesidad sino el ejercicio de la libertad. Por este motivo la concepción del hombre como ser de necesidades "sólo es posible en el contexto de una reflexión sobre el ser humano como ser libre, pues de lo contrario la propia subjetividad se ve absorbida por el objeto del que carece."

A modo de consecuencia, habrá de decir que una Teología de la Liberación que quiera presentarse como razonable, no puede renunciar en primer lugar a una reflexión sobre la universalidad antropológica que logre mostrar un discurso razonable sobre la experiencia humano-cristiana que llegue hasta una dimensión antropológica universal: a través del despojo del pobre logra ver al hombre al desnudo, lo que es el hombre en cuanto tal. En

segundo lugar, no puede renunciar a una epistemología de validez universal, tal que conduzca hasta verdades que tengan validez objetiva. Y, finalmente, tampoco puede renunciar a una universalidad ética que opte por el bien en cuanto bien.

Por lo tanto, podemos concluir que el concepto de liberación tiene sus raíces en la cuestión sobre el ser humano, en la de la verdad y en la de la libertad.

Desde la posición alcanzada se puede inaugurar un diálogo filosófico con Feuerbach y con Marx sobre sus posiciones antropológicas y las nuestras. La praxis liberadora cristiana se asienta sobre el presupuesto de que la libertad abre al deseo y a la necesidad o carencia, tesis que es una crítica a la crítica de Feuerbach y de Marx a la religión y a la filosofía.

En efecto, estos dos pensadores conciben al hombre como ser de necesidades, lo que permite a Feuerbach reconquistar al individuo en su realidad sensible concreta desde su disolución en el absoluto hegeliano. Propone pues Feuerbach una inversión materialista que pone al hombre, en cuanto ser sensible inmediato, como fundamento último, que proyecta en su sensibilidad imaginativa un Dios mítico exterior a sí mismo.

Marx pretende dar a esta crítica su verdadero sentido aplicándola a la actividad práctica del ser humano real e histórico. Ser humano real es el que nos describe la ciencia que estudia las relaciones sociales que condicionan al ser humano. Y la historia es ante todo lo que abre paso hacia el historial futuro ideal: la ciencia de las condiciones más humanas por medio de la praxis revolucionaria.

También la Teología de la Liberación propone la creación de condiciones históricas más humanas, pero partiendo de una hermenéutica peculiar de la experiencia cristiana del fenómeno de la pobreza. Examinando de cerca esta hermenéutica vemos que es una crítica de Feuerbach y de Marx a la religión y a la filosofía.

Dos grandes vectores antropológicos se entrelazan cuando tratamos de dar sentido a la experiencia cristiana de la irrupción de la pobreza en el mundo: las exigencias de la razón y la responsabilidad históricamente encarnada de la libertad, para con un hombre que en la experiencia cristiana se entiende como imagen de Dios. La experiencia cristiana lleva en el fondo una imagen del hombre que se desborda más allá de lo individual, desde la cual tanto las exigencias de la razón cuanto la responsabilidad histórica de la persona se subliman; se desbordan, cobrando un valor que va más allá de lo individual. Se subliman, conduciendo a la superación continua de sí mismo. Esta descentración se manifiesta en primer término en la conjunción dialéctica de interioridad, o sea, individualidad, con la exterioridad, o sea con la comunidad, el don, la sociedad. La lógica de esta experiencia se convierte así en discurso de alteridad; expone el sentido de la interioridad del sujeto humano como algo dinámico que se expande, se exterioriza y se realiza en la sociedad como una confrontación y un reconocimiento de libertades diversas las unas de las otras.

3. Otro de los ejes de una Teología de la Liberación es una antropología en la cual el ser humano se vea constitutivamente referido al absoluto

transcendente. En este punto enlaza la propuesta de una antropología filosófica desde el modelo de una filosofía del espíritu, asumiendo por un lado la filosofía-del-ser-consciente (*Bewusstseinsphilosophie*), y por otro, correlacionando esta antropología con la metafísica y la ética.

El volver a fundamentar la antropología como filosofía del espíritu conducirá a un paradigma diverso a de una filosofía de la consciencia. Tal paradigma va a incluir en sí la elaboración sistemática de los paradigmas del lenguaje y de la praxis. En tal tarea ayudan algunos planteamientos tomados de tres filosofías opuestas entre sí: Del *empirismo lógico* de tradición anglo-americana (aunque algunos de los pensadores que le dieron origen eran austro-alemanes); de la *filosofía trascendental*, de cuño kantiano y de la *filosofía dialéctica* de tradición marxista.

El nuevo paradigma antropológico conlleva además una crítica al reduccionismo objetivista de la racionalidad moderna y por lo tanto conducirá a la recuperación de la subjetividad en el mismo acto de la crítica a la filosofía-del-ser-consciente.

En un primer paso será necesario redescubrir el valor de la estructura intencional de la consciencia para así recuperar la función de la subjetividad en el ámbito del saber. La dimensión práctica en la dimensión teórica. Con esto se mostrará que el fundamento del saber no es algo de tipo mecanicista, sino reflexivo, en cuanto en todo acto de conocimiento está presente una reflexión hacia el sujeto: todo conocimiento implica una referencia a sí mismo como mediación de lo otro. "Pero si esta estructura reflexiva es condición de posibilidad de la adecuación formal, o sea de la síntesis de la posición del objeto con la posición del sujeto, no se puede dejar de lado la función mediadora que los intereses prácticos del mundo de la vida ejercen en el acto sintetizador."

Este entrelazamiento de ambos paradigmas, el lingüístico y el praxeológico, aparece cuando se considera el lenguaje, por una parte, como condición de posibilidad de toda experiencia humana y, por otra, como un conjunto de señales o signos que dependen del modo como el hombre se asume a sí mismo en el despliegue de su existencia y que constituyen la intencionalidad de la persona, es decir el modo como se abre a la realidad, para que ésta se le dé. O sea que el sentido que tenga lo que el hombre capta o conoce depende del interés que él tenga. Conocimiento e interés van de la mano.

En esta filosofía del espíritu el hombre se concibe básicamente como ser-en-relación. En la esfera en que se configura la relación consigo mismo surge la personalidad a partir de las estructuras somática, psíquica y noética del sujeto que se posee a sí mismo sobre la mediación imprescindible del mundo y del otro. En la esfera de la configuración de la libertad como efectividad ética y social entra en relación con un mundo producido por él mismo. En la esfera en la que el espíritu conoce la implicación entre libertad y necesidad, en el acto de trascender cualquier dato natural, histórico y lingüístico el sujeto llega a su realización en relación con el Absoluto transcendente.

Vemos pues que la reflexión propuesta por una filosofía del espíritu nos lleva al sitio en que la base de la experiencia humana constituyen la posición del objeto, la posición del sujeto y la relación intersubjetiva, en la cual se configura el reconocimiento de la otra libertad como contenido realizador de la propia libertad.

Destaquemos ahora el hecho de que en esta filosofía del espíritu la relación con la naturaleza es constitutiva de la experiencia humana. Y para elaborar desde el espíritu un concepto de naturaleza es necesario poner a la base el dato original de que el ser humano está siempre en el mundo y de que el mundo es siempre mundo para el ser humano. Imposible organizar experiencia humana alguna individual o social, fuera del horizonte de un mundo, comprendido al modo de Husserl, como horizonte pre-comprensivo de la existencia de las cosas para el ser humano, ya individual, ya social. Mundo que abre un campo de potencialidades siempre inagotables, al que se dirige la intencionalidad que no se agota en determinación ninguna y que se orienta en un movimiento de ir siempre más allá. Pero como este mundo se refiere a un sujeto que lo comprende y le confiere un sentido, y según este sentido lo transforma, el mundo puede concebirse como la exterioridad intencional de este sujeto. Y por esto, al manifestarse en su exterioridad mundana, comprende espacialmente al sujeto. Y gracias a ésta su espacialidad el mundo tiene también su propia interioridad. Pude decirse que el mundo es objeto. Y esta objetividad del mundo es el fundamento de la exterioridad que se traduce en la sensación externa y en la imaginación.

Otra de las características del mundo en esta filosofía del espíritu es que mundo circundante es siempre mundo humano, el cual, si por un lado está bajo el signo de las necesidades biológicas, como son la nutrición, la defensa, la supervivencia del individuo y de la especie, por otro lado, va siempre investido por el sentido humano que le confiere la propia persona, con lo cual el mundo se eleva a la condición de *pragma*. "Con las otras palabras, la diferencia del correspondiente mundo circundante animal y el *Umwelt* humano confiere un significado praxeológico que va más allá de la estrechez del esquema animal, puesto que el ser humano es capaz de una apropiación significativo-instrumental, y no solamente orgánica, de su mundo circundante."

En el mundo circundante humano, que incluye las determinaciones orgánicas, vegetales y animales, tiene lugar un proceso inicial de distanciamiento del *Umwelt* propio. Y es en esta actitud de tomar distancia donde emerge el sentimiento de carencia y el otro que le corresponde de tendencia. También en este punto es Hegel un interlocutor válido porque en su lectura junta la tradición griega con el pensamiento de la modernidad. Del pensamiento griego toma el que la necesidad es la madre del progreso. Y de la modernidad los pensamientos contrastantes de Descartes y de Spinoza sobre la carencia. Para Descartes la carencia es privación, deficiencia, negatividad; para Spinoza es *conatus*, esfuerzo, afirmación de sí mismo. Es así como el ser humano vive la carencia en su mundo circundante al transgredir en cierta forma los límites que ese mundo le imponen, articulando la reciprocidad que se da entre la positividad y la negatividad de la carencia. Con esto surge en el

mundo circundante humano el ciclo del deseo, constituido por la cadena carencia-tendencia-satisfacción.

Tiene todavía otra característica este mundo de la experiencia humana: que es un mundo-con... mundo compartido. Horizonte de socialidad humana que acontece precisamente en el proyecto común de transformar el dato mundano por la praxis.

En la reflexividad del espíritu, como hemos venido describiéndola, al retornar a sí mismo en la mediación del mundo, al fondo de los intereses prácticos, cualesquiera que ellos sean, aparece, por un lado el sentido práctico que el ser humano confiere a su mundo, y por otro lado, las necesidades o carencias que el ser humano experimenta en su mundanidad. Esto nos daría pie para hablar de una doble pertenencia del hombre al mundo: la pertenencia natural, por la que está sometido al mundo, sumergido en sus propios instintos en respuesta a los diversos determinismos físico-naturales, y la pertenencia intencional, por la cual el ser humano imprime al mundo, a las cosas y a los acontecimientos su propio sentido. Precisamente por esto, la subjetividad humana en su relación intrínseca al mundo tiene un papel constituyente en la elaboración de toda semiótica. A nivel de la presencia intencional del ser humano a su mundo se constituye la imagen del mundo, en cuanto ordenación de los fenómenos del mundo exterior en una totalidad de representaciones. De este modo se puede hablar de una imagen mítico-religiosa del mundo y de una imagen científica del mundo. Esta presencia intencional del ser humano al mundo hace que se pueda tener un doble concepto de naturaleza: en una perspectiva más espinosista, se puede hablar de una naturaleza originante, entendida como matriz universal de los fenómenos, que envuelve al mismo ser humano. Pero también se puede hablar de una naturaleza originada, del mundo objetivado objeto del hacer científico-técnico.

En conclusión, la exposición fenomenológica de la lógica de la experiencia hace aparecer la íntima conexión existente entre la reflexibilidad del espíritu y la mundanidad del mundo. Este es un dato original e importante para pensar la cuestión de la praxis histórica a partir de América Latina, en cuanto pone de manifiesto momentos constitutivos de la dimensión filosófica del concepto teológico de liberación, evitando que la comprensión del sujeto de esta praxis se reduzca a un aspecto meramente objetivo.

B. DISCUSION

Dentro del pensamiento que venimos elaborando en estos encuentros el punto de partida de una antropología no sería la relación al mundo -como parece proponerse en esta ponencia-, sino la apelación del otro, que suscita en nosotros el he-me-aquí; el cara a cara, que es anterior todavía al ser-con. En esta racionalidad de la gracia y del don, es el otro el que me da mi propia identidad. En ese mismo planteamiento es el ser-con o ser compartido comunitariamente el que da sentido al mundo de la vida, y éste el que da sentido al mundo-circundante humano (*Umwelt*).

Cuando se dice que en la opresión del pobre, en su miseria, se patentiza el hombre al desnudo..., debería señalarse de algún modo que en él aparece también el mal uso de la naturaleza.

Parece que al tratar de fundamentar filosóficamente un concepto teológico como es el de la liberación, en la Teología de la Liberación, debe estar presente alguna concepción de Dios. Y para esto ayuda ciertamente la posición hegeliana. Sin embargo el Dios cristiano es un Dios que se manifiesta ante todo en la misericordia, no solamente al ofrecer su perdón salvador sino también al crear de la nada. Esta visión de Dios guía para llegar a pensar que la liberación se logrará en últimas no exclusivamente por medio de la justicia sino por medio de la misericordia y del perdón.

¿No convendría substituir el punto de apoyo de toda esa ponencia que es la experiencia cristiana por la experiencia religiosa en general?

Tercera ponencia

Hacia una antropología del nosotros

y La lógica de la gratuidad y la antropología del nosotros

Juan Carlos Scannone

A. RESUMEN

Intenta esta ponencia superar todos los humanismos que parten del yo, como es la concepción egológica y egocéntrica de la modernidad. Por ejemplo: a). El humanismo de Hegel que habla del "yo que es nosotros" y del "nosotros que es yo", pensando el "nosotros" o la intersubjetividad desde la auto-reflexión a partir de la relación sujeto-objeto. b). También Husserl, -en cuyo ámbito de pensamiento se mueve Ricoeur-, construye el nosotros desde el yo sujeto, que, duplicándose, concibe al otro como el *alter ego*. c). También se pretende superar la posición de Levinas, quien propuso una antropología "del otro hombre".

Esta nueva propuesta antropológica de tal modo busca superar las antropologías anteriores, centradas en el yo o sólo en el tú, que no las rechaza completamente, sino que las incluye en un horizonte más amplio, que eleve su sentido, y conserve así los elementos positivos ganados por ellas. En palabras del ponente, quiere fundamentar "un humanismo del nosotros que no excluya, sino que incluya y supere los humanismos del yo, del hombre en general y del otro hombre."

Ya en su desarrollo esta nueva propuesta se va construyendo en un diálogo con diversos pensadores: Hegel, Husserl, Ricoeur, Apel, Olivetti y Levinas, pero poniendo en el centro dos visiones principales de las que proponen el yo como punto de partida para llegar al nosotros: la de Hegel, para la cual el nosotros es resultado de la automediación del yo; y la de Husserl, para quien el otro es un *alter ego*, una especie de duplicación del yo propio. En contraposición a las dos propuestas anteriores, se llega a poner

como punto irrebable de partida de una antropología y por lo mismo de lo ético, "la comunidad histórica y ética de comunicación", -como en la propuesta de Apel, en la cual el yo cobra su sentido desde el nosotros. Pero, en la propuesta de Scannone la eticidad se va a entender como lo hace Levinas: desde la relación de alteridad y transcendencia del otro que desde su "otridad" apela a mi dimensión ética; pero -superando en un paso ulterior a Levinas-, a esta otridad y transcendencia del otro se las entiende en cuanto se dan dentro de la comunidad (éste es el nosotros primero) de interrelación y comunicación. Nótese que no se ha empezado -como suele ser en las éticas tradicionales-, por destacar a cada persona individual como una especie de relación, que va a fundar la comunidad. No. La nueva posición empieza por destacar que lo primero en cierto sentido es la comunidad y en ella y sólo dentro de ella surge cada uno de los yoes que la integran: el tú, el yo, como he-me-aquí en respuesta al llamado del otro o de los otros, o de los indefinidos o ilimitados El que pueden entrar en la comunidad. Con esto, ya se ha superado el planteamiento egológico de la modernidad, entendido tanto del yo individual cuanto del yo colectivo. Y, además, hay un nuevo aspecto en el que se supera la posición de Apel: se trata no solamente de la humanidad en general, sino también de su concretización en la historia y en la cultura de los pueblos concretos.

Dentro de cada comunidad histórica cada uno no es meramente un yo -en nominativo-, sino un he-me-aquí, en acusativo, como respuesta al llamado del otro que me constituye en mi identidad.

En la nueva posición se propone que el lugar (*topos*) para pensar el nosotros es la relación ética e histórica entre 'yo-tú-él', que no es totalizable dialécticamente pero tampoco reducible a la mera analogía con el yo, porque cada persona es un otro de los otros en relación de alteridad ética dentro de la comunidad. Pero tal relación es una relación sin relativización. Así se preservan la irreductibilidad y transcendencia éticas de las personas en el seno del nosotros.

Es esta una posición que se confiesa tributaria de la pragmática transcendental de K.O. Apel, en cuanto éste descubre el nosotros como *apriori* de la comunidad ideal e ilimitada de intercomunicación, que constituye el nosotros efectivo. Pero la nueva posición pretende superar también los límites todavía estrechos de una filosofía transcendental, como la de Apel, en cuanto el *apriori* que ella descubre da lugar a novedad histórica, a la gratuidad y a la transcendencia ética del otro; es decir, de los ilimitados 'él' en el seno del nosotros. En este nuevo punto de vista el autor se confiesa tributario de M. Olivetti, que comprende la eticidad de la comunidad del nosotros "no sólo en sentido transcendental, sino también y sobre todo a partir de la irreductible alteridad ética del otro según Levinas. Así es como afirma que el reconocimiento ético de los otros implica una apertura sin retorno al yo, en cuanto éste se pone, mejor, se dispone y permanece infinitamente dispuesto como *me*, en acusativo, en una respuesta y en una puesta a disposición total (héme aquí, *me voilà*, para retomar la expresión de Levinas), que no se

reencierra el movimiento "synallagmático" y simétrico por el cual también el *me* podría ser declinado en nominativo."⁴

En esta nueva posición se destaca al máximo la alteridad ética constitutiva del nos-otros: "Una relación sin relativización (entre 'yo', y 'tú', y los 'él'), (que) previene, critica y rechaza cualquier intento de totalización totalitaria del nosotros, contra la que están -con razón- Ricoeur y Levinas."

En síntesis, la recta comprensión del nosotros que ahora se propone une dos aspectos que parecen oponerse: "el de una comunidad que no es mera suma de individuos, y el de la transcendencia ética de la persona cuya epifanía se da en el cara a cara de la relación ética con el otro. Pues ésta corrige cualquier intento de totalización proveniente de un *plus* de espíritu de rasgos hegelianos que tienda a reducir las personas a meros momentos de una totalidad social o política. Claro está que la exclusión del *plus* de espíritu no excluye la presencia del Dios transcendente, el cual no sólo respeta sino que funda la irreductible transcendencia ética de cada persona en cuanto ella es un otro de los otros y es un yo cara a cara con los otros. Y funda también su comunidad y comunión". (6,6)

En esta posición se está superando todo intimismo intersubjetivo privado o de grupos excluyentes que puedan considerarse como los poseedores del control global porque "el nosotros incluye los 'él' ilimitados, cuya consideración es la base del hombre en general. Y además, incluye también la presencia implícita del "El" con mayúscula."

Se trata de una comprensión del nosotros "al mismo tiempo personalista y comunitaria" que "puede fundar un humanismo del nosotros que incluya y supere los humanismos del hombre en general, del yo y del otro hombre."

Resumiendo, podemos decir que la nueva propuesta de fundación de una ética, coloca en primer término el nosotros de una comunidad histórica con su propia conformación ética; comunidad que abre a una pluralidad de personas que ya son un he-me-aquí, (no un yo puro transcendental). En segundo lugar, que este nosotros comunitario está integrado en la nueva concepción por el tú, el yo, como he-me-aquí en respuesta al llamado del otro o de los otros otros, o de los indefinidos o ilimitados 'El' a los que la comunidad está abierta. En tercer lugar, que dentro de cada comunidad histórica cada uno no es meramente un yo sino un he-me-aquí, en acusativo, como respuesta al llamado de otro que me constituye en mi identidad. Y, finalmente, que en este último paso se ha superado la pragmática transcendental de Apel, para la que cada uno se constituye transcendentalmente en la comunidad de intercomunicación entre yoes diversos.

⁴ Anexo 4, pp. 2,3, citando a OLIVETTI, M.: "El problema de la comunidad ética" en *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, p.221, nota. 2.

B. DISCUSION

Ya en la discusión se subrayó el punto de que con lo anterior no se trata de fundamentar el nosotros sino de desentrañarlo, para mostrar que es él mismo el fundamento. En ese planteamiento se están pensando el ser y la creación desde los otros, desde e otro: el amor que crea.

Si en la filosofía clásica se pensó todo desde el objeto; y en la moderna desde el sujeto, podría decirse que contemporáneamente se está pensando la realidad desde la comunicación; desde la intercomunicación. Y es así como nuestra vida consciente empieza porque otros nos hablan y así nos están determinando en múltiples sentidos: nos dan la palabra al emplazarnos a hablar, así en nosotros exista desde antes la capacidad de hablar. Al emplazarnos a hablar, nos están constituyendo en per-sona: nos están dando la capacidad de re-sonar...

Da la impresión de que la posición filosófica defendida en la ponencia estuviera muy de acuerdo con el ser-latinoamericano. En efecto el hombre latinoamericano es muy dado a la fiesta; a la exuberancia que se manifiesta en las reuniones sociales; al nosotros universal. Sin embargo, este nosotros universal se construye ya en su concreción por medio de pertenencias a culturas diversas. O sea que no se trata inmediatamente de lo universal. Más todavía, a pesar de este espíritu comunitario, aparecen al momento las rivalidades excluyentes entre los diversos grupos sociales o étnicos. ¿Quién domina a quién? ¿Cómo podemos repartirnos?

En realidad en todo nosotros hay una inclusión y una exclusión; lo que reflejan algunas lenguas por medio de un doble nosotros. Por otra parte, puede ser que una misma persona esté jugando a diversos nosotros: el del mundo de la producción y del consumo; el de la vida familiar; el de los amigos que comparten un juego social determinado...El de la vida pública y el del ocultamiento y la sobrevivencia. Y puede ocurrir que hoy día sea el nosotros de la producción y del consumo el que plantea la necesidad de construir un nosotros universal, que no está hecho, sino que debe hacerse y que abre un espacio ético-político.

Hoy día son el trabajo y la economía los que están pidiendo y representan un nosotros universal. Y frente a este nosotros hay el otro nosotros de las comunidades más reducidas, las que muchas veces se sienten amenazadas desde ese nosotros universal. También se dan formas aberrantes del nosotros; como el nosotros pervertido : el que rechaza a los otros. O el nosotros manipulado o ideologizado.

Por fin, si es la respuesta a alguien que nos interroga lo que hace surgir el he-me-aquí, surge la pregunta de porqué el pueblo latinoamericano tuvo desde el comienzo y siempre ha tenido un rostro doliente, de sufrimiento.

Cuarta ponencia

La comunidad de comunicación en Apel y la filosofía guaraní

Bartomeu Meliá

A. RESUMEN

Esta comunicación del P. Meliá se puede entender como una especie de continuación de la que hizo en el IX Encuentro, en 1989, titulada: "La reciprocidad de la palabra entre los Parás y su economía de reciprocidad"

Para Meliá en el pensamiento indígena hay verdaderos contenidos filosóficos en la medida en que mucho de lo que ellos piensan -la manera como se interpretan-, es universalizable. Y, lo que más llama la atención, es que algunos de los pensamientos implícitos en su sabiduría han sido explicitados por el pensamiento contemporáneo. Y hacen sentido aplicados a la problemática del mundo contemporáneo. Es esto lo que lo ha llevado a querer establecer en esta intervención algunas relaciones entre modos de ver de la cultura guaraní y planteamientos de K.O Apel, en su teoría de la acción comunicativa. En verdad el centro del presente trabajo está en establecer paralelismos entre algunas palabras guaraníes y planteamientos filosóficos de Apel.

Y ante todo dos diferencias en el punto de partida de los planteamientos de uno y otro pensamiento:

- a. El pensamiento de Apel se debe entender como reacción al predominio de un pensamiento científico-técnico en el que no cabe la racionalidad propia de la ética. Y no es éste el caso del mundo indígena.
- b. En el pensamiento indígena lo transcendental pertenece al dominio de lo mítico y de lo religioso; mientras que en el pensamiento de Apel la reflexión conducente a lo transcendental se hace ignorando a Dios.

Veamos algunos paralelismos resaltando el lado guaraní.

1. Los guaraníes se definen étnicamente como un nosotros, un *ñandeva*. Cuando se les pregunta ¿quiénes son ustedes? responden: *ñandeva*, esto es "somos el nosotros". Y si a uno se le pregunta Ud., ¿quién es?, responde: "nosotros". O sea que el primer hecho para la identidad de un guaraní es el nosotros.

Hay dos formas para el nosotros: la forma integrada: *ñande*, nosotros los que integramos esta comunidad. Y, la forma excluyente, *oreva*: nosotros y no los otros...El *ñandeva* se expresa en un modo de ser que nosotros podemos observar a través de los actos: el *ñandereko*, que tiene dos figuras:

La una como corrección moral expresada de dos maneras:

- a) *ñandereko pora*: modo de ser bueno
- b) *ñandereko nai*: modo de ser malo

La otra como verdad y autenticidad: el *ñandereko katu*.

Se busca el fundamento del bien, del amor y del canto esforzado (canto comunitario, sagrado) en el mundo mitológico, llegando a un principio que es a la vez la base de la comunidad, el *ñamandu*, en el cual está el fundamento. El *ñamandu* se vuelve sobre sí mismo; se abre al modo de una flor; se despliega en el RO-YE-RA: RO, en el curso de su propia acción; YE: se incluye así mismo en ella; RA: se despliega o se abre como una flor.

2. El primer acto del *ñamandu* es fundar la palabra; luego el amor en sentido universal, y por fin el himno sagrado o canto esforzado, el cual en cierto sentido reproduce esa acción divina, en cuanto compuesto por una secuencia de palabras ordenadas, así como también los que van a cantar se ordenan en hileras.

Su segundo acto es considerar a quién va a hacer participar de su fundamento. Entonces, crea a la mujer que se conoce frente a su propio corazón. Será la primera madre y con ella crea a sus primeros hijos. Estos primeros hijos se constituyen en los verdaderos padres de la palabra porque son los verdaderos padres de la humanidad. Entonces todos los hombres somos hijos de la palabra.

Y es en este punto donde vemos una relación directa entre el pensamiento de Apel y el de la sabiduría guaraní: *el factum irrebasable es en ambos casos la comunidad de comunicación. El lenguaje es el fundamento del ser.*

3. También en la sabiduría guaraní hay una especie de "acuerdo comunitario" sobre el cual se van a construir las relaciones de mutualidad: el TEKOKATU: no romper la unidad de la común-unidad. Quien no logra esto se coloca fuera de su propia comunidad; del acuerdo común-unitario, adopta una postura irracional. A veces la irracionalidad es tan grande que el diálogo se rompe: se mata al otro y aquí ya no hay palabra; ya no hay explicación posible.

B. DISCUSION

Ya en los comentarios a esta ponencia lo que desde mi punto de vista más se destacó fue la virtud de la palabra de vivificar al otro, y en caso de negarla, de matar al otro. Por un lado se dijo que en la colonización española, aunque fuera dentro de la estructura del amo y del esclavo, no se negó la palabra, no hubo homicidio directamente. Al evangelizar al indígena se está presuponiendo -en medio de todos los desmanes que se puedan traer a cuento-, que él es capaz de oír la palabra y de formar un sólo pueblo con el evangelizador. Y como la palabra originaria de toda evangelización es Jesucristo, que es palabra inclusiva, la evangelización está, buscando la construcción de una verdadera común-unidad.

Quinta ponencia

Cercanía de la muerte en América Latina

Rafael Carias

A. RESUMEN

Para el ponente las formas culturales indican el modo de ser de los distintos pueblos, y así empieza por resaltar una diferencia radical entre la cultura europea y las americana y asiática. Mientras estas culturas miran hacia el pasado, la tradición, el recuerdo, Europa está atenta al futuro, a los proyectos, y es más directiva y pragmática. Americanos y asiáticos son más fieles y leales al pasado. Estas conductas se manifestarán en la posición ante la vida y la muerte.

Pues bien, para el ponente el ser íntimo del latinoamericano vive en cercanía con la muerte, lo que se ve si se analizan algunos de los mitos e historias que narran y viven las gentes.

Esta cercanía interior a la muerte trae consigo diversas consecuencias:

1. La persona vive una doble vida, está en contacto con los espíritus y en contacto con esa vida.
2. La muerte no lo asusta. Se muere fácilmente, con tranquilidad. Y así como la muerte no es tragedia tampoco la vida es drama, sino que es juego, "ensayo". Se vive "como si.." sin un compromiso mayor con lo que se está viviendo.
3. La vida misma es un fluir hacia la muerte, y así también es la música.
4. La vida es tenue y adquiere su consistencia en la muerte.

B. DISCUSION

En la discusión se cuestionó el que esta cercanía a la muerte fuese algo característico del latinoamericano. ¿No es más bien algo propio de los pueblos que tienen fe en la otra vida? Hay naciones latinoamericanas en donde no se habla de la muerte. Se la esconde.

También se cuestionó el que el apego a lo tradicional fuese algo propio de estos pueblos americanos. Se dan otros pueblos cultos en otras latitudes que también son tradicionales, están apegados al pasado.

Este apego a lo tradicional, ¿no traería el peligro de que se mitifique el pasado como lo único válido para el mañana? Y esta característica, ¿no traería una dificultad al entablar un diálogo con lo nuevo y no lo venido de otras culturas más avanzadas?

Uno de los participantes manifestó opinar contrariamente: La cultura de América Latina es una cultura de la vida. La muerte en América Latina tiene el sentido de la vida. Al muerto se le recuerda vivo y la nación se extiende a los difuntos. El pobre en su tozudez por vivir manifiesta su amor a la vida.

Sexta ponencia**Voluntad y gratuidad**

Antonio Ocaña

A. RESUMEN

Este trabajo -que es un adelanto que ofrece el autor de uno de los capítulos de su *"Antropología desde América Latina"*-, pretende ser una aproximación a una ontología de la gratuidad desde una descripción del acto de la voluntad, descripción que implicará un amplio rodeo por la idea de valor y de lo que a éste se ofrece. Esta exposición se dividirá en cuatro apartados: uno preliminar y otro conclusivo y dos que encierran el contenido doctrinal básico.

1. Ante todo se hace necesario despejar el camino para que se perciba la gratuidad en el acto voluntario, porque a ello se opone toda la mentalidad determinista dominante en la modernidad, proveniente del espíritu científico-técnico. En la concepción del hombre se refleja este espíritu determinista al reducir la naturaleza humana a algo en perfecta continuidad con la naturaleza en general. Hoy hay dos psicologías que representan este espíritu científico: el conductismo y el psicoanálisis, las que en su concepción del hombre tienden a asimilarse a la ciencia física. Esta asimilación exige que se tome el punto de vista genealógico, es decir, el que reduce todo a su causa eficiente o sea a un elemento anterior del que provienen los fenómenos de modo determinista. En el caso de la actividad humana todo se va a reducir en última instancia a un único principio explicativo: el placer.

El conductismo intentará explicar toda la conducta humana como el resultado del aprendizaje (aparte, naturalmente de lo heredado); y ese aprendizaje se hace por "condicionamientos". "Condición" ya no es lo que antes se entendía por ella: "algo *sine qua non* para que se dé algo, pero que, por otra parte, no es suficiente para que se dé eso mismo." Ahora la condición es determinante de la conducta. Lo determinante en el aprendizaje es el premio -se le llama "refuerzo"-, que está relacionado con el placer: o bien es un placer que se alcanza o es un displacer que se evita.

También el psicoanálisis apelará en últimas al principio del placer para explicar nuestros comportamientos por medio de un inconsciente que funciona casi biológicamente, "naturalmente", buscando la descarga de tensiones, el placer.

O sea que desde estas dos concepciones del hombre lo que está en el fondo de su ser es la búsqueda del placer. Y, si esto es así, la dimensión de gratuidad queda excluida del verdadero ser del hombre. Porque "el placer no puede entenderse más que como el placer que satisface a uno mismo. (...) Y si alguna vez busco el placer de otro no puede ser más que porque eso me da placer a mí mismo". Y con el placer la psicología moderna ha logrado algo

que puede ser puesto como causa última de toda acción humana, y que le posibilita colocarse en la perspectiva de lo "genealógico", la de las causas eficientes; lo único que se le permite desde el modelo que ha tomado, el de la ciencia físico-matemática; "y la única causa que puede explicarlo todo es el placer el cual es incompatible con la gratuidad. (Y con esto), se ha quedado ciega para los fines, para todo lo que pueda verse desde una perspectiva teleológica, la única que admite como comprensible el don gratuito."

2. Frente a tal posición se va a exponer el acto voluntario, recurriendo directamente a la propia experiencia, a sabiendas "de que esta apelación a la experiencia no tiene ninguna fuerza ante unas posturas como las descritas, que han aprendido de la ciencia a desconfiar de la experiencia común y a fiarse sólo de los 'experimentos', aquellas experiencias que, al ser exactamente repetibles, están de acuerdo -confirman- el principio determinista". Pero antes de emprender el estudio del acto voluntario hará algunas precisiones sobre lo involuntario.

a. Lo involuntario

El hombre hace muchas cosas sin advertencia, involuntariamente. Acciones que se nos escapan, como cuando pisamos a alguien sin advertirlo. Y todas las funciones de nuestro cuerpo. Aquí tiene su validez la antigua distinción entre "acciones del hombre" y "acciones humanas".

Y aunque, desde nuestro punto de vista, lo que nosotros comprendemos en primer lugar es lo voluntario y sólo desde allí comprendemos lo involuntario, como algo que se le relaciona, el autor empieza por la consideración de lo involuntario, dando así una ventaja a las posiciones que venimos analizando y que defienden el presupuesto "cientifista" "de que lo voluntario no es más que una ilusión falsa, proveniente de nuestro desconocimiento del conjunto global de los condicionamientos que determinan nuestro actuar: al no conocer todos los condicionamientos nos hacemos la ilusión de que los que conocemos son sólo condiciones de la libertad, sin lo cual no se dan los actos libres, pero que al no determinarlos, los hacen posibles.

Se parte de la terminología ordinaria, en la que "hay muchas palabras que se refieren a lo involuntario: ganas, gastos, deseos, apetitos". Se va distinguir entre ellas destacando los pequeños matices diferenciales que hay en el uso lingüístico, presuponiendo que en esos matices, y más allá de la confusión general del uso corriente, hay expresada una experiencia".

Gustos

Cada uno tiene sus propios gustos, más o menos definidos. "No es fácil cambiar los gustos; se puede lograr, pero cuando se intenta algunas veces se

fracasa. Por otra parte el que nos guste una cosa, una actividad, etc... no quiere decir que en todo momento estemos dispuestos a consumir esa cosa o a realizar esa actividad (...) El gusto es permanente, pero no permanentemente está activado; necesita de otra cosa para activarse. Tenemos entonces dos características esenciales de los gustos: tienen una cierta permanencia pero no tienen en sí mismos el principio de su activación.

¿Cómo se forman o se cambian los gustos? Parece obvio que si nos preguntan por qué nos gusta algo, damos espontáneamente una respuesta que se parece mucho a la del conductismo: porque "en el pasado hemos consumido muchas veces esa cosa o realizado esa actividad y encontramos placer en ello. No siempre nos gustó a la primera vez, ni siempre en la actividad encontramos placer (puede ser, por ejemplo, que nos quebráramos un brazo jugando fútbol), pero en su conjunto tenemos como impreso en nosotros mismos un balance positivo, que no podemos cambiar a voluntad". Sin embargo, los gustos sí se pueden cambiar, repitiendo lo que nos gusta, pero haciendo que tenga resultados desagradables.

Sea de esto lo que sea, "el conjunto de nuestros gustos viene a ser un sector muy importante de lo que llamaríamos 'nuestra personalidad': contar a alguien todo lo que nos gusta es algo muy parecido a decir cómo somos, es otra manera, más estética, de 'contar nuestra vida'".

En lo anterior se ha dicho expresamente que los gustos forman un sector muy importante de nuestra personalidad porque, desde el punto de vista del autor, "otro sector muy importante es el que se proyecta hacia el futuro" precisamente nuestros proyectos, lo que pretendemos, nuestros objetivos o fines; pero eso pertenece a lo voluntario, y, por lo tanto un psicólogo que pretenda ser 'científico' (en el sentido que lo hemos utilizado: explicando todo determinísticamente por las causas) se verá obligado a explicar también estos proyectos como meros gustos, como prolongaciones de los gustos: para el conductista será también una consecuencia del aprendizaje y para el psicoanálisis será una consecuencia de las 'vicisitudes' (...) que en el pasado tuvieron nuestras pulsiones".

Las ganas

Es aquello que activa los gustos. En primer lugar hay ganas cuya base está en lo fisiológico, teniendo en cuenta que estas ganas solamente se dan cuando se trata de una necesidad fisiológica que se revela a la consciencia y que puede ser contenida por algún tiempo. Si falta esta última condición no decimos que son ganas; nadie tiene ganas, por ejemplo, de segregar adrenalina. Pero hay otras ganas cuya vinculación con una base fisiológica no aparece de inmediato, por ejemplo las ganas de jugar, de fumar, de escuchar música... Aunque el autor de la ponencia piensa que "quizás se puedan emparentar todas ellas con las primeras; unas, como las de fumar -que originan adicción física- porque abastecen el cuerpo de sustancias que el cuerpo termina necesitando (muchas de ellas inhiben la producción de sustancias que el cuerpo fabrica espontáneamente, al sustituirlas); otras porque pueden reducirse a formas de satisfacer las ganas de base fisiológica

que antes enumeramos: pasear es una forma de moverse, escuchar música es una forma de estimularse sensorialmente, jugar es una forma de descansar, etc...

El deseo

En realidad muchas veces llamamos a este tipo de ganas, cuya base fisiológica no es tan determinada e inmediata, deseos, pero el deseo propiamente son las ganas concretadas ya a algo determinado; y así, decimos "tengo ganas de comer..." pero, "tengo deseos de comerme un churrasco...de ir a tal película". Lo que hace que las ganas se concreten en tal o cual deseo son los gustos. Pero los gustos y deseos son muy variados y diversos, lo que exige que la persona tenga que decidirse por uno o unos de ellos, los que sean compatibles, a la vez. Aquí es donde para el autor de la ponencia aparece lo voluntario. En cambio, "los psicólogos deterministas no tienen aquí más remedio que apelar a la victoria del deseo más fuerte o a la búsqueda de soluciones intermedias (si son posibles) de una manera similar a como la física estudia la composición de las fuerzas.

Sin embargo la experiencia de cada uno de nosotros nos dice otra cosa: somos nosotros los que decidimos unas veces ir a al cine, otras quedarnos a estudiar aunque tenemos unos deseos fuertísimos de pasear, etc... Y decidimos no siempre aceptando la incitación del deseo más fuerte e, incluso a veces, contra todos nuestros deseos, en un acto que exige mucha fuerza de voluntad. Y aquí está la cuestión crucial: la decisión la toma la voluntad haciendo uso de una fuerza que, de entrada, nada nos dice que responda a un deseo, sólo quien, por ser determinista, no cuente con otra posible explicación que la fuerza del deseo, tiene que acudir necesariamente a ella, y tiene que tacharnos de ingenuos por otorgar credibilidad al testimonio de nuestra conciencia."

b. Lo voluntario

La decisión

Esta palabra viene del latín: *de-cidere*, cortar. Y realmente cuando decidimos estamos cortando con todos los deseos que nos incitan en diversas direcciones. La fuerza que nos permite realizar este corte es la voluntad. En este punto, podemos preguntarnos: Y ¿por qué decide la voluntad esto o aquello? Esta pregunta, desde el punto de vista del expositor, es al menos confusa ya que en castellano el "¿por qué?" puede indicar causas eficientes o fines. Y ciertamente es errada si está buscando una genealogía del acto voluntario, es decir explicarlo por algo que está en el pasado siguiendo el principio de causalidad. El por qué de una acción libre está propiamente en el para qué "que nos permite comprender un comportamiento mediante la elucidación de qué es lo que se pretende." Cada una de estas perspectivas, la

del por qué y la del para qué, "tienen su lógica propia, y estas lógicas son muy distintas, incluso excluyentes. Muchas veces estoy tentado a pensar que ocurre aquí algo similar a lo que los físicos cuánticos dicen que ocurre con la observación de los fenómenos elementales de la física: el experimentador que quiere estudiar electrones, neutrinos, etc.... tiene que decidir antes del experimento si va a observarlos como partículas o como ondas; si decide observar partículas observará partículas, podrá medir sus características como partículas, pero quedará ciego a lo que hubiera observado otro experimentador que hubiere querido estudiar ese mismo fenómeno como onda. Si ante el comportamiento de una persona yo me pregunto por qué hace eso, comenzaré el camino de la genealogía, y me remontaré hasta su niñez, hasta la niñez de la humanidad a veces (como Freud en *Totem y Tabú*); con ello terminaré eximiéndolo siempre de toda responsabilidad en sus actos, quedará ciego a la fuerza de la decisión y a los proyectos con los que proyecta hacia el futuro persiguiendo fines. Si, en cambio, ante el mismo comportamiento me pregunto para qué hace eso, avanzaré por lo profundo de su corazón hacia el futuro que busca para ella y, aquí también, hasta el fin de la humanidad; pero quedará ciego para explicaciones que en definitiva tienen que detenerse en el nivel del deseo, y por lo tanto no pueden darme razón de por qué rompe con él".

El para qué de la decisión es un proyecto. "La voluntad decide libremente proyectándose". Literalmente, lanzándose hacia adelante, hacia el futuro que todavía no está realizado. Proyectar es por lo tanto proponerse un ideal, lo que es ya una riqueza para quien es capaz de proyectarlo. Pero a la vez es el proyectarse "confesión de una carencia, como el *Eros* platónico es hijo de *Poros*, la abundancia, y *Pennia*, la pobreza. Pobreza porque si no experimentáramos carencia no proyectaríamos (...), siendo así que, además el proyecto implica tanto un esfuerzo, a veces costoso, como el riesgo de no alcanzar lo que se proyecta". Vale la pena insistir en que el proyectarse proviene de una riqueza, de una abundancia y desbordamiento del mismo ser: "El proyecto indica no sólo un pre-conocimiento tanto de nuestra condición miserable como de aquello que proyectamos (lo ideal aun no realizado), sino también una pre-tensión de nuestra voluntad, algo a lo que la voluntad tiende desde el comienzo, que está inscrito en el mismo querer".

La voluntad proyecta porque ella misma es proyecto, porque pre-tende desde su raíz realizarse a sí misma, acabar lo que en ella originalmente sólo está en germen. Por eso el proyecto es ideal no sólo en cuanto esta palabra expresa un concepto contrapuesto a real, sino también en cuanto algo que está por encima de nosotros mismos y que es lo que nos realizará. Este carácter de 'ideal' es lo que una y otra vez, de muy diferentes formas, ha aparecido y se ha oscurecido en el horizonte de la humanidad; unos dirán que es un fantasma que nos saca de nuestras casillas y nos enloquece, haciéndonos salir del único proyecto razonable, que es satisfacer nuestros deseos lo más posible; otros dirán que estos ideales tienen en común con los deseos su irrealizabilidad radical, y que por lo tanto nuestra voluntad iluminada debe buscar convertirse totalmente en 'voluntad'; otros verán en estos ideales los signos de un creador que nos hizo para él de tal forma que nuestra alma está inquieta hasta que

descanse en El. En todo caso puede merecer la pena echar una ojeada a estos ideales tratando de sistematizarlos". Tales "ideales, que funcionan como horizontes generales de sentido o *aprioris* fundamentales es lo que aquí se designa como valores.

3. "Las facultades fundamentales que parece tener el ser humano son tres: la sensitiva, la cognoscitiva y la volitiva; cada una de ellas parece llevar inscrito un valor", que la orienta, a modo de *apriori* fundamental.

La belleza, valor inscrito en la sensibilidad

Percibimos la realidad con nuestros sentidos: "Kant reflexionó sobre la necesidad con la que las cosas sensibles aparecían siempre en coordenadas espacio-temporales y concluyó que el espacio y el tiempo son formas *apriori* de nuestra sensibilidad, algo transcendental que pertenecía a la propia sensibilidad (...) ¿No aparecen también todas las cosas ante nuestros ojos como situadas en una escala de belleza de la que no podemos zafarse? Las cosas son bonitas o feas, más bonitas o más feas, pero no podemos concebir la visión de una cosa sin que ésta haga algún tipo de referencia a la belleza. Cambian desde luego los cánones de belleza de una época a otra, de una cultura a otra, pero no cambia la pre-tensión de ver cosas bellas y de realizar cosas bellas.

La belleza es, por lo tanto, como un transcendental de nuestra sensibilidad humana, algo que está ya ahí en ella, como pre-sentido, una de las claves bajo las que lee -representa- los estímulos que se le presentan.

La verdad, valor inscrito en el entendimiento

"Nuestro entendimiento pretende conocer la realidad, entenderla, leerla por dentro en su verdad. Aquí no hace falta insistir nada porque es indudable que podemos equivocarnos, estar en el error, pero nuestro entendimiento no puede reconocer este error más que cuando ya no asienta a él. La verdad es la forma de lo que entendemos y conocemos; todo lo que entendemos y conocemos lo entendemos y conocemos necesariamente como verdadero. Podemos engañar, e incluso engañarnos, pero sólo nos recibirán y sólo recibiremos nosotros nuestros propios engaños -cuando aparezcan como verdaderos."

La justicia, valor inscrito en la voluntad

Se está hablando aquí de una justicia que incluye la justicia comunicativa y la distributiva; de la "justicia que pretenden todas las justicias concretas, una que incluye también la misericordia, el perdón (...).

Nuestra voluntad pretende la justicia. Puede querer lo injusto, a la diferencia de lo que le pasa al entendimiento con el error, a la sensibilidad con la belleza, pero necesita siempre 'justificarse', decirse de alguna manera que eso que quiere es justo, aunque sea contra toda evidencia. (...). De todas formas la voluntad no puede desembarazarse de su pretensión de justicia y por eso, cuando no quiere ser juzgada, acalla a los sentimientos alejando los ojos de la realidad que la juzga, o incita a la razón a equivocarse por el camino de las justificaciones (...).

De todo lo anterior saca como conclusión el autor que los antiguos transcendentales del ser, el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*, al menos del ser sensible, son verdaderamente transcendentales, ahora "en otro sentido, el sentido kantiano". Estas formas *apriori* de nuestras diversas facultades generan en nosotros una atracción que es lo que llamará el autor *tendencias*, distinguiendo esta atracción "que se origina en lo que pretendemos aun antes de ejercer la voluntad" del atractivo resultante "de la confluencia de ganas y gustos", es decir, del deseo.

3.1. Los valores y la lógica de la gratuidad

Los tres valores que hemos descubierto a manera de *aprioris* de nuestras facultades, tienen una estructura parecida. Lo vamos a ver examinando algunas de sus características, a saber, su dimensión comunitaria o relacional; su infinitud y su confluencia dinámica por la que colocan al hombre "entre el tormento y el éxtasis."

a. Dimensión comunitaria de estos valores

"Cualquiera de los tres valores no se viven como algo individual sino como algo que llama a buscar al otro para compartirlo, creando con él un nuevo vínculo".

"En efecto, quien ve un objeto hermoso quiere enseguida llamar a otros para que lo contemplen también, y la contemplación del otro parece como que templamos nuestra sensibilidad para percibir mejor la belleza de lo que se nos ofrece". Es como si la belleza nos llamara a "con-templar" nuestra propia "sensibilidad en la sensibilidad del otro; se constituye desde luego en una especie de sím-bolo que pasa uniendo subjetividades en una comunidad de contempladores (...) Es como si la belleza nos sacara de nuestra propia individualidad y nos llamara a rendirle culto comunitariamente."

No es diverso lo que ocurre con la verdad: "Antonio Machado dijo: ¿Tu verdad? ¡No! La verdad. Y ven conmigo a buscarla, la tuya, guárdatela'. Y, en efecto, la verdad no tiene sentido cuando es una verdad individual; entonces se asimila simplemente al gusto. La verdad es algo que cuando se atisba se ha hecho en diá-logo y lleva a la comunicación. También la verdad nos llama a rendirle culto comunitariamente, y establecer la verdad de una cosa (ya sea una

ley física o un acontecimiento histórico) es establecerla potencialmente ante el mundo entero."

"La justicia, por lo demás, no puede pretenderse individualmente. La justicia es precisamente lo que debe regir nuestras relaciones con los demás y, por lo tanto, ha de ser de alguna manera justicia para todos o no es justicia."

b. *La infinitud de los valores*

"Tanto la belleza como la verdad y la justicia atraen a nuestra voluntad desde lo infinito, y de eso nos damos tanto más cuenta cuanto más nos empeñemos en seguirlos".

Una persona común y corriente fácilmente se da por satisfecha con los dibujos que hace. No así los grandes genios: ellos siempre quedan descontentos con sus logros. Fenómeno raro: "grandes poetas que a la hora de su muerte hacen jurar a su mejor amigo que quemará sus poemas inéditos, a los que consideran deleznable e indignos de lo que perseguían; escultores como Miguel Ángel haciendo pedazos la *Pietá Rondanini*, con la que ha luchado durante años, porque no ha alcanzado ni por visos la perfección que buscaba; pintores como Picasso haciendo miles de bocetos del mismo tema sin terminar casi nunca un cuadro, etc. Podríamos decir que lo que ocurre con la belleza "es que cuanto más se camina hacia ella vamos viendo por delante un camino por recorrer cada vez mayor."

"Con la verdad ocurre algo parecido. El ignorante cuando sabe algo cree estar a un paso de saberlo todo; prácticamente lo que le falta es cuestión de detalle. El hombre culto sabe que hay una gran diferencia entre él y el sabio, pero considera que la distancia que lo separa del ignorante es aún mayor. El sabio, según va avanzando en su sabiduría va viendo con claridad que el camino recorrido no es nada en comparación con lo que ignora, y comprende entonces que el resultado de todo su saber es, como en Sócrates, saber solo que no se sabe nada."

En cuanto a la justicia es bastante generalizado el pensamiento de que lo que uno hace está perfectamente bien. "Es demasiado corriente encontrarse con seres humanos que afirman no haberle nunca hecho daño a nadie, que han dado a los demás mucho más de lo que recibieron, y más, desde luego, de lo que se merecen, y que la culpa de lo que ocurre la tienen los otros. No hay justicia en el mundo, pero ellos hicieron todo lo que estaba en su mano para que la hubiera". Sin embargo, cuando se inicia el camino hacia la justicia ocurre algo diverso: al comienzo encuentra también "que ya no es como la mayoría", pero en un sentido diverso. Ahora se reconoce injusto y ha empezado a cambiar; de los grandes santos le separan ya unos pasos. Si sigue avanzando va viendo que esos pasos son más largos de lo que en un principio creía, y si avanza todavía más comprende que el camino recorrido apenas ha sido empezar. Cuando antes escuchaba confesar a los grandes santos que ellos eran unos grandísimos pecadores le parecía que el asunto era cuestión de humildad y entendía la humildad como algo emparentado con el disimulo del propio valer. Si se dedica con pasión a la búsqueda de la justicia quizás llegue un día a comprender que esa humildad de los grandes hombres es simplemente la verdad.

Cuando más y más se avanza por el camino que creemos nos acercará a la belleza, a la verdad o a la justicia, más y más comprendemos que acabamos de empezar y que lo que nos separa de ellas es más descomunal. Esto es el infinito.

Para entender este proceso, podría ayudar el mirar detenidamente este cuadro numérico, en el cual cada nueva línea contiene pasos más agigantados hacia la meta... sin que ésta logre alcanzarse nunca:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	...	100,	101,	...
2	4	6	8	10	12	14	16	18	...	200	202	
3	6	9	12	15	18	21	24	27	...	300,	303	
4	8	12	16	20	24	28	32	36	...	400,	404	
5	10	15	20	25	30	35	40	45	...	500,	505	
6	12	18	24	30	36	42	48	56	...	600,	606	
7	14	21	28	35	42	49	56	66	...	700,	707	
8	16	24	32	40	48	56	64	72	...	800,	808	
9	18	27	36	45	54	63	72	81	...	900,	909	
100	200	300	400	500	600	700	800	900	...	10.000,	10.100..	
101	202	303	404	505	606	707	808	909	...	10.100,	10.201..	

Cada fila avanza hacia el infinito en un movimiento perpetuo; pero cualquiera de los números está colocado como primero en una nueva fila más abajo que se corresponde perfectamente con la primera (en cuanto a que cada nuevo paso va multiplicando la distancia con respecto al paso anterior por uno o por dos o por tres, y así, sucesivamente). Es así como, por ejemplo, el 9 que apareció casi al final de la primera fila, en la 9a. fila aparece el primero pero ahora en un caminar que tiene un ritmo más fuerte, de a nueve en nueve... con nueve pasos avanza 90, mientras que en la primera fila sólo se avanzó con el mismo número de pasos, 9.

Los niños parecen reproducir este proceso en su aprendizaje al recorrer la serie de lo numérico. "Cuando llegan al 100, dan saltos más grandes y pasan del 200 al 300 y al 400. Al llegar a 1000, los pasos van por el 2.000, 3.000; si llegan al millón, siguen diciendo dos millones, tres millones; luego para ir más de prisa, prefieren decir elevado a seis, elevado a siete, a ocho; y luego elevado a 100, a 200, a 300; y luego a 1000, a 2000, a 3000... Siempre están volviendo a empezar, recorriendo el mismo camino aunque ahora sea con pasos descomunales. Eso es el infinito numérico, una especie de metáfora de lo que pasa en el camino de la belleza, de la verdad, la justicia."

Cada uno de estos valores tiende al infinito, nos lo indican... Pero tratándose del infinito al final esos valores se integran. Ocurre con ellos como con las líneas que conforman el universo: ellas se vuelven sobre sí mismas para integrarse al final en el punto de llegada. "Y así como los

diversos meridianos de la tierra son prácticamente paralelos en el Ecuador pero confluyen en los dos extremos, cualesquiera dos rectas paralelas de nuestro espacio de tres dimensiones confluyen en dos puntos a derecha e izquierda, y todas las rectas paralelas entre sí confluyen en los mismos puntos. Esto es sólo una especie de metáfora, tomada de un modelo de universo que, aunque enorme, es finito, pero que nos da pie para entender que lo que parecen caminos paralelos en la búsqueda del infinito axiológico, confluyen en ese mismo infinito."

Similarmente, nosotros presentimos esa integración de los valores en nuestra búsqueda del infinito. De manera que "una búsqueda de la belleza que aleje de la verdad o de la justicia, o que no las tenga para nada en cuenta, no es real búsqueda de la belleza"... Y lo mismo hay que decir de los otros dos valores fundamentales, que algo similar ocurriría "con la búsqueda de la verdad o de la justicia que aleje de los otros dos valores o no los tenga en cuenta."

c. *Entre el tormento y el éxtasis*

"Así podría llamarse el proceso que siempre reinician los que se dejan seducir por los grandes valores". Tormento "porque muchas veces les asalta la idea de estar sometidos a una condena parecida a la de Sísifo, aquél que subía una roca a la cumbre de un monte sólo para ver que los dioses la echaban a rodar (...) con el encargo de volver a empezar".

Es lo que Festinger llama *La Disonancia Cognoscitiva*. "Es decir, la distancia que se percibe entre lo que se intenta y lo que se logra es una de las percepciones más dolorosas del ser humano. Y caminar por estos caminos lleva ineluctablemente sólo a medir con pasos cada vez más largos esa distancia mayor que nos separa del infinito."

Esta imposible aproximación al infinito es verdadero tormento porque "nos hace percibir radicalmente nuestra propia finitud, certificada además por la finitud bien medible de nuestro tiempo, de nuestra vida. Con Quevedo se siente uno tentado a constatar que 'ayer se fue, mañana no ha llegado, hoy, se está yendo sin parar un punto. Soy un fue, y un será, y un es cansado. Todo el esfuerzo por aproximar un mañana ideal parece vano, y tiente al cansancio."

Pero este tormento se convierte en éxtasis porque a la vez se siente seducido sin que pueda ni quiera escapar de esa seducción porque le saca a uno de sí mismo. "Éxtasis porque, aunque siempre esté comenzando, el camino es siempre nuevo. Éxtasis porque el encontrarse siempre comenzando le saca de sí mismo hacia el resto de una humanidad que inevitablemente siempre comienza, y en la que las pretendidas como enormes diferencias se perciben como una inanidad. Éxtasis, en fin, porque en el olvido y como aniquilación de sí mismo en que le sume el proceso hay un atisbo de la felicidad completa. Porque según confiesen muchos de esos grandes hombres, el camino que se recorre empieza a ser no tanto el de esfuerzo por alcanzar el objetivo cuanto el de apertura a ser alcanzado por ese infinito que de alguna manera se ofrece

como don. Y cuando se experimenta que todo lo que se tiene se ha recibido como don la dimensión relacional de la que hablábamos en el apartado a) cobra todo su volumen al entenderse ya inserta en la lógica de la gratuidad, la de la reproducción del don."

3.2. *La alternativa a los valores o el infinito malo*

Lo anterior lleva al autor a afirmar que el infinito es una especie de transcendental que mueve a nuestras facultades "y nos introduce en la búsqueda de la belleza, la verdad, la justicia. La primera característica de esta dinámica era su carácter relacional, ese pasar como el sím-bolo uniéndonos con la humanidad. Pero hay una manera no relacional de vivir esa infinitud que da origen a otro tipo de valores, considerados por unos como perversión de ellos y por otros como la manera realista y no atormentada de vivir la inquietud humana. Examinémoslos."

El Poseer

"Las cosas bellas pueden llevarnos al otro para templar en su mirada nuestra propia mirada y lanzarnos así a la dinámica infinita de la contemplación. Pero podemos también excluir voluntariamente este carácter relacional de la belleza y propiciar un movimiento contrario: el de atrapar lo bello para poseerlo." Es lo que vemos que pasa cuando en una subasta se adquiere una obra de arte; se la retira de la contemplación y se la guarda, como objeto valorizable, en el cual se invierte para ganar dinero. También el culto a la posesión de la belleza tiene una dinámica casi infinita, porque deseamos poseer más y más. Pero al fin y al cabo lo que estamos deseando es un todo finito, que, como tal, permite medir para saber dónde se está y comparar lo que uno tiene con lo que los demás tienen. "El hombre está así inquieto porque no tiene todo, pero no atormentado porque sabe lo que tiene, lo que le falta, e incluso puede comprender que ante la existencia de tantos humanos debe aceptar la limitación de un reparto que por otra parte le favorece."

Esta inquieto no atormentado, pero tampoco le acompaña el éxtasis "porque nada infinito lo arranca de sí y se le ofrece como don; él ha conquistado lo que tiene (...). Supo poner los límites -impuestos por la presencia de otros, cuya libertad empieza donde termina la de él- (...) abarcando una buena porción de la hermosura de lo real."

Ese afán de poseer tiene una característica: que propaga el afán de dividir, para asegurarse cada uno lo suyo: hasta aquí lo mío, a partir de aquí lo tuyo. "Pasa por la humanidad dividiendo en lugar de uniendo; etimológicamente lo contrario de sím-bolo es diá-bolo: el que pasa desuniendo."

El Poder

La verdad o la información que se guarda, que no se comparte, da poder sobre los demás, pero así la verdad ha perdido su carácter relacional. Los ejemplos abundan en el mundo contemporáneo: "Cuando no se guardan celosamente los secretos industriales (como el mítico secreto de la fórmula de la Coca-Cola), se patentan los hallazgos para que el que quiera utilizarnos pase a depender del inventor -la investigación así ya no busca la verdad cuanto las verdades que dan poder a los inventores-. La misma lucha política va guiada por esta intención de *ocultamiento* de la verdad para poder imponerse sobre el otro."

Esta concepción de la sabiduría como fuente de poder es la que sin duda ha incitado la fiebre por la especialización: se hace cada vez más importante "saber casi todo de una parcela minúscula -a la que me siento dominado-, desinteresándonos del diálogo global (...)"

"También aquí el poseedor de los secretos técnicos nos encara de frente, y reprochándonos el carácter atormentado de nuestra búsqueda infinita, nos ofrece innumerables hallazgos concretos de suma utilidad.

La Gloria

Cuando la justicia se privatiza se convierte en honradez. Ya desde antiguo el mismo uso del lenguaje ha revelado este nuevo camino: cuando se quiere alentar a la búsqueda de la justicia se ha pasado a hablar de 'honradez'; es como una palabra más amable, menos hiriente. No engendra problemas que quieras 'ser honrado'.

No se concede así culto a una justicia que nos saca de nosotros mismos, haciéndonos reconocer nuestra condición de 'malos'(...), sino se busca el honor para uno mismo, haciendo resaltar las diferencias -y las divisiones- entre malos y buenos.

También aquí podemos 'querer más, y más y más, y mucho más', pero no queremos salir de nosotros mismos hacia los demás, hacia el infinito, sino atraer hacia nosotros todo el honor del mundo. Como en el tener y en el poder no podremos estar nunca satisfechos, pero sí medianamente contentos, porque podemos medir el camino recorrido y la porción que nos ha tocado en el reparto del honor de este mundo. Como en el tener y en el poder no podremos estar nunca satisfechos, pero sí medianamente contentos, porque podemos medir el camino recorrido y la porción que nos ha tocado en el reparto del honor de este mundo. Muy eficaz es entonces poner nuestras manos en los resortes de la propaganda, los que emiten los juicios con un enorme poder multiplicador; la gloria exige que los demás se enteren de nuestra presencia y nuestros valores, y nos hará más honrados el conocimiento por parte los otros de la honra que ya recibimos."

4. A modo de conclusión recopilamos algunos de los contenidos fundamentales. En la introducción se vio "que la perspectiva científica, trasladada a las ciencias del hombre, engeñecía a éstas para considerar los fines. El hombre sería producto de un conjunto de condicionamientos (todos en el pasado) cuya suma determinaría su comportamiento actual y futuro, lo más a lo que se podría aspirar sería a una ingeniería del deseo."

"Al estudiar lo involuntario vimos por dónde podría ir tal ingeniería, que tendría que dejarse conducir por la ley fundamental del principio del placer, que excluye toda gratuidad. La dificultad está en que nuestra experiencia nos dice que nosotros realmente decidimos ante los deseos, y que decidimos, con gran esfuerzo a veces, buscando fines. Si, aun a riesgo de ser tachados de ingenuos, escuchamos la voz de nuestra experiencia, merecía entonces la pena lanzarnos a la consideración de esos fines."

Los fines de nuestra acción se nos han aparecido modelados por tres importantes facultades: la sensibilidad, el entendimiento, la propia voluntad. Las dos primeras atraen a la voluntad hacia la búsqueda de una belleza, y una verdad que tienen como inscritas en sí mismas, casi a modo de trascendentales kantianos. La voluntad quiere por sí misma la justicia pero no tiene en sí misma ninguna imagen de ella, la cual tiene que solicitársela a los sentimientos y a la razón, ninguno de los cuales la guía indefectiblemente."

El autor basa en esta estructura humana seis grandes posibilidades que se le ofrecen al hombre como fin último: tres a su despliegue positivo hacia el bien, por decirlo así. Y tres a su despliegue negativo. "La belleza, la verdad y la justicia, por una parte, con una fuerte dimensión relacional y una dinámica infinita que sitúan al hombre entre el tormento y el éxtasis (...); la única salida positiva posible es la apertura a un don que viene desde el mismo infinito, de una manera gratuita, y que lleva con su lógica a la reproducción del don."

Pero estas mismas pretensiones de nuestra sensibilidad, entendimiento y voluntad pueden ser despojadas de su dimensión relacional, al mismo tiempo que cambian la dinámica infinita por una de lo simplemente indefinido, ahorrando al hombre el estar situado entre el tormento y el éxtasis. Estas posibilidades que convierten la belleza en riqueza, la verdad en poder y la justicia en honor, consisten en buscar atraer hacia sí más que ser atraído, y ven lo logrado como fruto de la propia habilidad, cerrándose también a la lógica de la gratuidad."

B. DISCUSION

En la discusión se subrayó el que al hablar del infinito malo, como búsqueda errada de aquello hacia lo que está proyectada desde su mismo ser-esencial la naturaleza humana, se está rescatando la tríada propuesta por Ricoeur: El tener, el poder y la autoestima en el mutuo reconocimiento.

También se llamó la atención al hecho de que la mentalidad del hombre común y corriente asume la visión científica del mundo, con todos los

reparos que se le han señalado. Entre ellos, en primer término, el que lo precipita a satisfacer sus tendencias y pensar que queda justificado por la "explicación científica" que puede dar de todo ello. También el que se pierde el finalismo y la noción de virtud. Esta sería una de las trampas del iluminismo, -presentado como el heredero del pensamiento occidental-, que la más excelsa cualidad del hombre es la de saber algo.

Ante el puesto tan importante que se le ha dado en la ponencia a la decisión, llama la atención la característica del hombre latinoamericano de ser indeciso. Parece que aunque es perseverante en sus empeños sin embargo no se aferra a nada.

En realidad en la actividad humana hay señales de la dimensión metafísica que la ponencia ha querido destacar: el deseo remite al infinito, Es como si se apoyase sobre una columna ausente. También el discurso que regresa siempre sobre lo mismo, sin que nunca logre agotarlo.

Los valores fundamentales no se fundamentan sino que se encuentran para ver lo que ellos dicen del ser del hombre. Se requiere pues para encontrarlos de un verdadero método fenomenológico; es decir, mostrativo de lo que está en el fondo de la realidad.

Se destacó el valor de lo estético en el mundo contemporáneo donde se privilegia lo producido por el hombre. Lo estético remite a algo que está allí antes de lo que el hombre logre crear con su arte. También la verdad tiene para el mundo contemporáneo un valor especial en cuanto remite siempre a algo que es común-unitario. Dice Roa Bastos: "La verdad se hace de dos en más". Y esto mismo podría decirse de los demás valores transcendentales que la ponencia ha puesto al descubierto. Se trata de un carácter *quasi sacramental* ya que cada uno a su manera remite más allá de la individualidad convirtiéndose en verdadero sím-bolo, re-misión con-vocante y común-icativa.

Séptima ponencia

*El concepto de trabajo en la obra del padre H. C. Lima Vaz, S. J.
(Una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia)*

Pablo Mella

A. RESUMEN

Esta ponencia se centra en el pensamiento de Henrique Claudio De Lima Vaz, S.J., porque es "testimonio intelectual ejemplar de cómo se debe pensar desde la fe, con rigor filosófico, la realidad social", y porque su "pensamiento corresponde (...) a los cuestionamientos provenientes de la realidad que nuestras naciones hispanoamericanas comparten con el Brasil,

caracterizada por la dependencia económica de un pasado colonial que ha obstaculizado el destello de una 'razón política' que ilumine una comunidad social definida por la libre comunicación de los sujetos que la componen."

La ponencia tiene tres partes: 1. Una fenomenología del trabajo en Vaz; 2. Trabajo y pastoral en América Latina; 3. La espiritualidad del trabajo.

1. Para Vaz el trabajo es expresión del ser de hombre como ser-en-el-mundo. De tal modo que aquí el hombre es sujeto consciente de su mundo; es decir, que el ser del hombre es constitutivamente *in-tensional*⁵, y con esto ya se ha superado una concepción del hombre como sujeto encerrado en sí mismo. Más aún, en su manera de *in-tensionar* su mundo, o de dirigirse hacia él, el ser del hombre es "cultura", en el sentido de la palabra alemana, -tomada ahora en su sentido hegeliano-, *Bildung*, como "el propósito de pensar el propio tiempo a través de la recuperación de un largo pasado o de la 'rememoración' (*Erinnerung*) de un largo camino de saber". O sea que al dirigirse al mundo de modo consciente para transformarlo en el trabajo el hombre ejercita de un modo concreto su consciencia como "resultado maravilloso de la comunicación de una colectividad de consciencia que se esfuerzan para vivir comunitariamente en el mundo."

Vale la pena destacar en la concepción vaziana de la consciencia que ésta ya no es "un espacio vacío que es ocupado por el objeto que el sujeto intenciona"; ni tampoco "una simple placa sensible a la impresión del objeto; sino que en su intención la consciencia autoafirmándose configura su objeto penetrándolo de sentido, un sentido de vocación universal. Se ve por otra parte que aquí se expresa una concepción de la subjetividad del hombre como "centro unificador que por su auto-consciencia y su intencionalidad abierta a lo universal quiebra los eslabones de la cadena de 'relaciones de exterioridad que envuelven los objetos entre sí en una dependencia recíproca."

Como el sentido impreso por la consciencia a sus obras tiene una vocación universal, la obra fruto del trabajo se convierte en expresión que habla; es decir, se convierte en señal que habla a los demás, invitándolos a crear nuevos historiales abiertos para todos. Comprendemos ahora por qué Vaz gusta definir el trabajo como palabra. "El trabajo es palabra, como significación y sentido que se dirige al otro". No sólo esto, el trabajo es creación y creador de cultura, en el sentido que dimos antes a esta palabra. Y con esto, "por su realidad de sujeto consciente, el hombre se escapa del mundo natural, se presenta como hacedor de historia (...) y se humaniza."

2. Pasando ya al aspecto pastoral del trabajo, se constata que al interior del proyecto pastoral de la iglesia latinoamericana el trabajo adquiere un papel central por su vinculación esencial con la cultura. Esto se expresa claramente en el tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

⁵ En la ponencia, o por menos en el modo como la entiendo, se juega con un doble aspecto de la palabra intención-intensión: el que al dirigirnos hacia los objetos (intención) estamos dando a esta acción humana una intención o sentido determinados y nuestros.

"Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana", como también en el análisis fenomenológico anterior, donde apareció que la raíz del trabajo está en la cultura del hombre: cultura es trabajo y trabajo es cultura. En el planteamiento eclesial se impone la pregunta de cómo entender la cultura para que se le pueda evangelizar.

Según Lima Vaz, cultura "se entiende como la manifestación dialéctica de una conciencia que intenciona las cosas y las transforma en objetos, al tiempo que -por el mismo acto- se expresa en otra conciencia en una sociedad comunicativa de sentido. Su carácter primario es rememorativo, y bajo esta condición temporal que le es propia, la creación cultural es justamente evento histórico en dirección al Absoluto."

El concepto de cultura es central en los planteamientos contemporáneos que intentan rescatar la identidad de los pueblos y naciones. La primacía o "inflación" de lo económico, al poner el énfasis exclusivamente en el "desarrollo económico" de los pueblos, en los aspectos de producción de bienes de consumo, y por lo mismo en la racionalidad instrumental y, en últimas, en la dimensión consumista del hombre, tiende a diluir estas identidades. En esta visión economicista se está confundiendo "bien estar", como abundancia de bienes para consumir, con "bien vivir", que incluye dimensiones de sentido que han de orientar toda la franja de la productividad y del consumo.

También en la visión de Vaz el trabajo ocupa lugar central en su comprensión del hombre. En este orden de ideas Vaz ve en Marx "una conciencia preclara de la 'civilización del trabajo' (...) que supo describir la 'alienación' radical que significa para el trabajador la separación del producto de su esfuerzo creativo y que conduce irremisiblemente a la alienación del mismo acto del trabajo (...). Pero critica a Marx la entronización de la 'praxis productiva' como *arché* de la génesis antropológica (...) y condena como falso el postulado marxiano de un sujeto histórico (el proletariado) capaz de realizar el sueño comunista".

También para Vaz el trabajo tiene carácter de *arché* antropogenético, es decir que el trabajo es principio de gestación del hombre mismo. Pero no como trabajo en cuanto producto cósmico que se vende por más o menos y se convierte en mercancía, sino el trabajo en cuanto producción que alberga un sentido societario, y que, más allá de su valor en el mercado, se reconvierte en signo de convivencia entre los hombres en signo de socialización. Y con esto piensa Vaz que ha puesto en el centro la palabra que recoge "la lógica de las fuerzas históricas que, desde el terreno de los grandes cambios técnicos y económicos, señalan el callejón sin salida abierto por el individualismo, *areté* de los tiempos modernos".

En realidad, la óptica desde la cual se enfoque el trabajo en las distintas maneras de concebir la economía proviene de la visión que se tenga sobre el hombre, de que la antropología ponga en primer término al hombre como individuo, -en ninguna metafísica de la subjetividad-, o el aspecto del hombre como ser social, común-unitario.

En el individualismo se considera el medio social como algo hostil, del cual el "individuo debe defenderse" (*manes* de Hobbes), lo que conduce a que

al Estado se le otorgue "el papel de guardián protector contra la agresión en potencia que son los otros (...). Lejos de ver en éste la garantía del bien común, el individuo moderno se defenderá del Estado refugiándose en sus 'derechos privados'. Poco después, bajo la estela de Hobbes, la economía clásica enarbolará en Smith el *self interest* como bandera de la cruzada social."

Alternativa a esta visión individualista de la sociedad y del trabajo es concebir a este último como medio socializante' es decir, creador de comunidad, en cuyo logro los individuos no deben sentirse sumergidos en un medio hostil, sino comprometidos en él como personas; es decir, como sujetos históricos de derechos y de deberes, que aportan a la construcción de una sociedad humana en búsqueda del "bien común" "y reconociendo la dignidad de las demás personas" que comparten el acto comunitario del trabajo. Así el trabajo no se considera únicamente como transformación de la naturaleza sino también como mediación de relaciones interpersonales, y con esto se convierte en la categoría central de un análisis del ser social del hombre.

3. En esta visión del trabajo como vínculo entre personas destaca Vaz el que el trabajo más que cosa para comprar y vender es palabra que llama al reconocimiento por parte del otro. Es por lo tanto signo de una realidad que trasciende lo meramente objetual. De esta manera el trabajo se constituye "en el fundamento de la sociedad y de la historia, de donde viene su 'eminente dignidad'."

"Sin embargo, debe reconocerse que los sistemas sociales dominantes de la escena mundial en este siglo XX, (...), comparten una visión materialista que instaura la praxis productiva como absoluto inmanente, verdadero *arché* de la historia." Y así no es raro que en la cultura contemporánea, según Vaz, el hombre no encuentra 'razones de vivir', ya que en ella ya no se considera al sujeto como "creador de símbolos colectivos espirituales". Con preocupación concluye: "en la medida en que el sistema de las interpretaciones o el universo de los significados fue encajado rígidamente al sistema de la producción material -y esa es la premisa ideológica de la sociedad industrial, -sea en su versión capitalista, sea en su versión socialista-, el acto de la cultura pasó a ser regido por las reglas y mecanismos de ese proceso originariamente natural que es el proceso de consumo (...). Así es: el consumo, triunfo del individualismo moderno en el marco de una sociedad económica regida por las leyes de mercado."

Da la impresión de que el *ethos* latinoamericano se opusiera a esta razón economicista y tecnológica, lo que varios autores han vinculado con una mentalidad ético-religiosa infundida por el cristianismo que colonizó a estos pueblos: "actitud que se caricaturiza en el indio peruano acuclillado y sumergido en su poncho, o en el charro mexicano sentado y dormido con la cabeza entre las piernas en la esquina de la puerta de una taberna bajo la protección de su inmenso sombrero circular, para no hablar del negro libidinoso, eterno bailarín de salsa, merengue o lambada."

Frente a la crisis contemporánea, el autor de la ponencia recoge lo dicho en palabras de Ignacio Ellacuría: "Nuestros problemas tienen sus raíces en lo

siguiente: la civilización hoy dominante -y esto vale tanto para el Este como para el Oeste-, es una civilización del capital". "Ella ha hecho, continúa Ellacuría, de cuatro-quintas partes de la humanidad un Cristo crucificado." Y concluye: "frente a esa civilización dominante, es necesario luchar para construir una sociedad nueva: la civilización del trabajo. Ese es el grande desafío que tenemos delante por la frente(...)" Ellacuría afirma que el capital posee una dinámica propia que va arrastrando todo. La distinción de si ese capital sea propiedad del capitalista o de la colectividad es importante, pero no fundamental. Lo fundamental es que ambas son civilizaciones del capital' (...). Al hablar desde El Salvador como una especie de atalaya latinoamericana. Ellacuría no duda en afirmar que entre nosotros continúa aconteciendo lo mismo que ocurrió hace cinco siglos con la eclosión de la conquista. 'Algunas potencias extranjeras, aliadas a algunos elementos internos, fueron configurando una civilización del capital y algunas ideologizaciones que están ahí encubriendo lo que en la verdad está pasando'.

Por lo tanto, concluye el ponente, lo que debe ser anunciado en los albores del siglo XXI es "la esperanza (...) de una sociedad donde el trabajo adquiera su verdadero carácter de fundamento de la cultura y de la historia." En la nueva visión se trata del trabajo en su "dimensión subjetiva", como expresión de todo lo que el hombre es y ante todo de su dimensión de sentido o dimensión simbólica. Aquí se está considerando el trabajo como *actio inmanens*, creadora del hombre mismo al abrirlo a la dimensión del sentido. Desde allí surge la otra dimensión del trabajo, -real ella, pero de carácter derivado-, la "dimensión objetiva", el trabajo en cuanto *actio transiens*. Cuando este aspecto derivado se separa de su sujeto -el hombre mismo-, se cae en el economicismo "que puede resumirse en la máxima 'el hombre es para el trabajo y el trabajo es para el capital' (...) y que termina olvidando el aspecto político del reconocimiento social ínsito a la praxis humana. Una organización de la sociedad bajo el presupuesto 'economicista' tiende por su propia racionalidad a la aristocracia del consumo. Se es por lo que se consume y se consume más donde el capital queda atrapado en pocas manos para ser ostentosamente exhibido en los comportamientos más excéntricos, que llegan a desafiar hasta la imaginación portentosa de nuestro 'realismomágico'."

B. DISCUSION

De la rica discusión que siguió recojo los puntos que más me llamaron la atención:

1. El concepto de cultura que se maneja en la ponencia se mueve en una metafísica de la subjetividad, centrada en el yo-individuo y su relación al objeto. Convendría partir del nosotros; del otro que me interpela dándome para comenzar la cultura y el lenguaje: estamos desde un comienzo en una dimensión público-social.

Se destaca además que este recibir del otro la cultura y el lenguaje supone en el fondo de la persona una actitud contemplativa, que es la que capacita

para entenderse como verdadera re-espuesta a la interpelación del otro y de los otros.

2. Al rescatar la dimensión de sentido que comporta el trabajo en la nueva concepción se le inserta en el reino de la palabra humana en el cual todo se convierte en un símbolo, en signo, como lo es el beso, o una caricia, por ejemplo. Y en esta dimensión podemos ahora captar el modo como todavía se concibe el trabajo en algunos pueblos de América Latina como culto, como sacrificio. Vale la pena recuperar o promover todas esas significaciones del trabajo que van más allá de la mera relación mercantil.

Ante la visión presentada, en la cual el trabajo es lo que articula toda la vida social humana, llama la atención la actitud de algunos pueblos nuestros de pescadores, principalmente habitantes de las costas, que sólo trabajan cuando se requiere para obtener el escaso sustento. Es como si la vida no fuese para trabajar, sino para algo distinto.

3. En la actualidad el trabajo sí se ha convertido en el eje de la vida humana, pero la razón de esto está en que el trabajo es necesario para adquirir el sustento diario. Es el acceso a la economía de mercado. Se trabaja para conseguir dinero; y el dinero es el que libera, para hacer lo que se quiera. Y es así como el trabajo se ha convertido propiamente en venta de tiempo de vida; a ser posible la menor cantidad de tiempo por la mayor cantidad de dinero. Lo anterior quiere decir que el trabajo productivo es esclavo: se trabaja para abrir otro tiempo, el de la libertad en el que no estamos vendidos, como en el tiempo del trabajo. En el fondo se trabaja para poder liberarse de la necesidad de trabajar, lo que indica que el sentido de la vida no está en el trabajo y que éste no puede ser el concepto articulador del ser del hombre en sociedad, como lo indica la ponencia.

Lo anterior nos indica que la modernidad tiene una concepción del trabajo disminuida. Habría que rescatar, como ya se dijo, toda dimensión de sentido del trabajo, su dimensión comunitaria y de transformación de la naturaleza, que ya supone el entenderse unos con otros.

4. Sobre esta plurisignificatividad del trabajo se trajo a cuento la manera como los guaraníes conciben los trabajos. Para los distintos *topos* de trabajo reservan una palabra diversa.

a) *Hágase como pueda.* Así designan ante todo el trabajo de cazar piosos y, por extensión, todo manoseo, que llega a su plenitud en el trabajo de la cocina, donde, entre otros, se preparan las bebidas. Este trabajo es siempre don amoroso. En él se trata de agradar al otro, de la manera que sea.

b) *El trabajo creativo significa* hacer cosas que generalmente generan cansancio. Para expresar este tipo de trabajo decían los indígenas: "nos hacen cansar", palabra etimológicamente vinculada con "huesos muertos". Como si este tipo de trabajo trajera la muerte de los huesos.

c) *El trabajo en común*, que casi siempre está precedido por el canto y/o la danza que convoca. El convite que denominan *manos juntas*.

III

SINTESIS DE TODO LO REALIZADO EN ESTE ENCUENTRO

El encuentro cerró con la presentación, por parte de cada uno de los participantes, de lo que cada cual piensa que podrían ser las líneas generales para una antropología desde América Latina. De esta síntesis me permito destacar aquellos puntos que me parecen más importantes"

1. Para enmarcar esta antropología sería necesario partir de las preguntas siguientes:

1.1. ¿Por qué una antropología desde América Latina?

1.2. ¿Por qué una antropología desde América Latina ha de ser una antropología liberadora, cuya lógica es la de la gratuidad y del nosotros?

En cuanto a la primera pregunta (1.1), se podría tal vez empezar dando una visión de la crisis mundial, en la cual se muestra que los valores de la cultura han llegado a su final, ya no dan más ellos mismos. Situación de suma indigencia, de pobreza suma, que sale al desnudo de un modo especial en nuestros países depauperados de América Latina; en la que un análisis más profundo descubre que lo que está allí en el fondo es el *hombre al desnudo*; es decir, en su verdad más cruda, verdad de tipo metafísico.

A un análisis más agudo se muestra que lo que está depauperado no es solamente el hombre. Es el todo, la tierra y todo lo que nos rodea. En el hombre depauperado confluye la crisis de la realidad en su conjunto, y por eso es necesario replantear la imagen del hombre desde la América Latina en cuanto continente empobrecido y precisamente desde el pobre en América Latina.

En este análisis fenomenológico -entendido como el llegar a hacer que salga a la superficie, que se muestre, lo que está pasando en el fondo de esta situación de pobreza absoluta-, aparecerá una situación angustiosa o de fracaso que llama a un nuevo comienzo, es decir a que la realidad en que nos movemos, nuestro *ethos*, la morada de los hombres, se estructure siguiendo los lineamientos de una nueva lógica de las relaciones entre los hombres.

En cuanto a la segunda pregunta (1.2), la visión del numeral anterior hace del pobre un signo o símbolo en dos sentidos. Negativamente pone al descubierto el fracaso de la lógica dominante anterior: la depauperización del hombre y de la naturaleza por el deseo de explotarlo todo, desde un espíritu egocéntrico. Positivamente lanza clamorosamente la exigencia de crear un nuevo tipo de relaciones sociales -el tipo de relaciones sociales o de *lógica*

social de que hemos venido hablando en nuestros encuentros, según la cual todos habrán de ser solidarios con todos. No se trata pues de una simple protesta o exigencia de que el latinoamericano merece las mismas condiciones que el europeo, por ejemplo. Sino que se trata de la creación de un nuevo paradigma universal, de acuerdo con elementos que ponen de manifiesto la sabiduría que anima el vivir de estos pueblos, en medio de lo que se ha calificado como su "atraso". Con esto la pobreza haría irrumpir algo que era ignorado tanto por la filosofía cuanto por los hombres del primer mundo.

2. El análisis fenomenológico ha de ser tal que haga salir a la luz, por un lado, el momento de universalidad de la problemática del pobre en Latinoamérica y por otro lado, que el comienzo del análisis está en el nosotros. O sea que la identidad de cada uno le viene de su inserción en una comunidad de la cual recibe el lenguaje y la cultura, que lo constituyen en el fondo de su ser y en los cuales se juega el mundo-de-la-vida, el mundo-circundante y el mundo-compartido con los demás que son constitutivos del ser del hombre. Desde un comienzo cada persona surge dentro de una comunidad: familia, pueblo, nación. Esta cultura latinoamericana está caracterizada por una sapiencialidad especial que debe ser puesta claramente a la luz.

3. El análisis fenomenológico ha de hacer relucir tres momentos estructurales básicos:

- a) El momento contemplativo, en cuanto es ante la cara del otro y del nosotros donde se contempla la verdad propia, lo que se es y el mismo sentido del existir.
- b) El momento práxico en cuanto la cara del otro y el llamado sapiencial del nosotros me descubren dimensiones ignoradas de convivencia y solidaridad comunitaria.
- c) El momento de trabajo en cuanto todo lo anterior me llama a comprometerme con mis manos en la obra común. Y mediante la realización de esta obra me abre una nueva dimensión: la del logro, la belleza y el gozo compartido.

4. El análisis fenomenológico tendrá dos momentos: uno descriptivo, en el cual se parte de las manifestaciones del hombre latinoamericano, de sus expresiones para llegar tanto a las condiciones de posibilidad de que esto acontezca... cuanto a legados de la herencia latinoamericana olvidados en la cultura universal dominante. Es decir que el primer momento, siendo completamente particular, nos lleva a un segundo momento: el momento de universalidad. Se trata de un universal situado. En lo anterior hemos venido denominando éste un momento transcendental y en él hemos venido sacando a la luz categorías que si bien surgen desde la sabiduría ancestral de estos pueblos y de su situación de indígena, sin embargo son categorías universales, para la convivencia de todos los hombres, en las que reluce algo

de lo que otros pueblos carecen y que por lo mismo representa un aporte para enriquecer las nuevas relaciones sociales entre los hombres.

Ahora bien, si examinamos más detenidamente lo que hemos llamado momento transcendental, vemos que es algo más de lo que en filosofía se ha solido llamar transcendental: lo que el análisis descubre y lo que la situación de pobreza suma hace aflorar no es simplemente la condición de posibilidad de lo que se ha descrito desde la perspectiva del pueblo latinoamericano -como lo haría el método transcendental entendido dentro de la propuesta de Platón, de Kant o de Apel-. No. En el caso presente se trata de un más de realidad y de sentido. Novedad que tampoco es simplemente la negación de lo anterior -lo que nos insinuaría el nombre de momento dialéctico, entendido hegelianamente-. Tal vez habría que llamarlo momento analéctico, por cuanto lo antiguo se niega (se rechaza) al ser recogido en una perspectiva nueva de mayor amplitud de sentido hacia el bien comunitario. Es el momento de gratuidad que constituye a la realidad misma en su despliegue. El ser como don que se expresa en una dialéctica de gratuidad.

5. El nosotros puede asumir diversas formas, de manera que en un momento dado una persona pueda estar jugando a varios de ellos a la vez, a nosotros amistoso, o a un nosotros familiar, al nosotros cultural, al económico, el político, el cósmico (nosotros con y en el terruño), el nosotros ecológico...

6. Se insinuaron cuatro puntos claves para una Antropología desde América Latina:

- a) La dimensión temporal. El tiempo del latinoamericano es diverso al nuevo tiempo establecido por la civilización de la industria y de la productividad. El tiempo de la vida de estos pueblos es un tiempo cíclico señalado por el rito y la fiesta como es propio de pueblos agrícolas, pueblos sumamente conservadores.
- b) El binomio trabajo-ocio. En AL se trabaja para abrir espacio de ocio. Se prefiere el trabajo artesanal acompañado por el canto.
- c) La identidad y la pertenencia. La gente se identifica grandemente en un primer momento con su tierra, su terruño. Cuando se trata ya de pueblos que tienen historia, la gente se suele identificar con algún monumento de su tierra o ciudad. Parece por lo tanto un gran error ir echando a tierra los monumentos que tenían un valor histórico. Es como cortar las raíces de los pueblos.
- d) El lenguaje. Parece que el latinoamericano es tácito; es en cambio muy rico en ciertos símbolos.

7. El P. Vincent Santuc propuso "algunas consideraciones preliminares para una Antropología desde América Latina."⁶

⁶ La elaboración del tema fue publicado en *Universitas Philosophica*, núms. 17-18.

Presupuesto de esta antropología es que donde quiera que encontramos al hombre "lo encontramos hablando. En comunidad y abierto siempre a lo universal y a la razón."

Esta razón actúa como capacidad de organizar el mundo, pero siempre es más una exigencia que un logro; un deber ser más bien que algo ya obtenido. En esto reluce la fuerza negativante de la razón, que es la que impulsa al hombre a la creación de mundos siempre nuevos. El hombre puede sin embargo renunciar a esta razón. Y vemos que lo hace de modos diversos. Por ejemplo, "absolutizando un momento de realización, proyectando fuera de él aquello que en un momento dado ha sido su creación", lo que lo lleva a renunciar a su creatividad. También la opción por la violencia es una renuncia a la razón.

Al analizar la crisis que padece América Latina hemos de ser conscientes de que se trata de una crisis universal: la de la "convivencia de los hombres en su totalidad sobre la tierra, es crisis del 'nosotros' actual". O sea que "el horizonte antropológico hoy es la humanidad". Este horizonte universal de la sociedad mundial está allí omnipresente cubriendo el planeta entero, y no permite que se den soluciones parciales. Tal vez esto tenga un aspecto muy apreciable ya que impone la pregunta de ¿qué significa ser hombres juntos? Si anteriormente el horizonte universal de referencia para una antropología era la naturaleza, hoy resulta ser la convivencia de los hombres mediada por un producto artificial del hombre: el dinero, expresado en la sociedad económica mundial. En la sociedad económica se presenta, en primer término, un fenómeno de inclusión-exclusión que la hace contradictoria, contradicción que se hace sentir en América Latina. Por una parte se trata de una sociedad mundial pero que "elimina cada día más masas de hombres de su participación al trabajo y al consumo, etc." Como el nosotros está mediado por el trabajo y el consumo, quien se margina de ellos es un alienado. Otro fenómeno que manifiesta la crisis de esta sociedad económica mundial consiste en que la economía mercantil exalta la cultura del trabajo, la cultura de la funcionalidad e instrumentalidad y con esto parece cuestionar las culturas tradicionales particulares que exaltan lo simbólico y lo ritual y que todavía hoy constituyen la identidad de muchos pueblos. Al identificarse el nosotros comunitario con el del trabajo y el consumo se está eliminando a los que no son útiles y no son eficaces, dando lugar a la angustia y a la insatisfacción. Hay quienes piensan que en una economía social estatizada los mundos tradicionales tienen que morir para poder abrirse a las leyes del mercado, del capital, de la producción, al mundo de la economía del trabajo moderno... Es cierto que no faltan los ensayos que erigen en lema "lo pequeño es hermoso", buscando una economía que integre la tradición, la cultura de regiones y de países. Pero esas soluciones que quieren escaparse al hecho de que la economía ha asumido una dimensión mundial, resultan artificiales y por lo mismo poco duraderas pues no resisten la competencia a nivel mundial, la cual requiere que en los procesos de producción se incorpore la inteligencia artificial y el desarrollo de tecnologías que en todas partes plasman las mismas relaciones de producción.

En medio de la crisis generalizada de la sociedad moderna, América Latina puede aportar soluciones si en su consciencia, y en su vida social, política, pública y familiar mantiene viva la presencia de su mundo tradicional integrado como instancia crítica frente a la modernidad. Con esto está aportando la consciencia de que hay otras maneras de ser hombre diversas a las que ofrece la sociedad occidental moderna, más estimables que ellas por ser más humanas, y está rescatando otras lógicas de las relaciones entre los hombres que nos remiten -más allá del funcionamiento meramente instrumental y funcional-, a dimensiones simbólicas dentro de las diversas culturas.

El grupo comisionó al P. Juan Carlos Scannone para que realizara una síntesis de lo trabajado en el presente encuentro con respecto a la antropología, quien presentó al XII Encuentro, tenido en Belo Horizonte en julio de 1992, una primera parte de esa síntesis: "Aportes para una Antropología desde América Latina".

JAIME HOYOS-VASQUEZ, S.J.