

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

IRRUPCIÓN DEL POBRE, QUEHACER FILOSÓFICO Y LÓGICA DE LA GRATUIDAD

JUAN CARLOS SCANNONE S.I.
Universidad del Salvador (Buenos Aires)

NOTA editorial: En su encíclica *Laudato Si* n° 139, nota 117, el Papa Francisco cita el apartado 2.1 de un artículo del jesuita argentino Juan Carlos Scannone, aparecido en el libro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993¹ con el título: «La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad». Como la obra está agotada y, por lo tanto, es de difícil acceso, *Pensamiento* presta el servicio de reeditarla, junto con otro trabajo de dicho autor, aparecido unas páginas antes del mismo libro, a saber: «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina»; pues es el fundamento para la intelección del trabajo citado por el Papa.

PALABRAS CLAVE: irrupción del pobre; liberación; hecho de vida y libertad; punto de partida del filosofar; lógica de la gratuidad.

Irruption of the poor, philosophical work and the logic of gratuity

Editor's note: In his encyclical letter *Laudato Si* No. 139, note 117, Pope Francis cites section 2.1 of an article by the Argentine Jesuit Juan Carlos Scannone, which appeared in a book by the Latin American Jesuit Team for Philosophical Thinking, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, under the title "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad". Since this work is now out of print and therefore difficult to access, *Pensamiento* provides the service of republishing it, along with another piece by this author from the same book, namely: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", as this is basic for the intellection of the work cited by the Pope.

KEY WORDS: irruption of the poor; liberation; fact of life and freedom; starting point of philosophizing; logic of gratuity.

PRESENTACIÓN PREVIA DEL AUTOR A ESTA REEDICIÓN

El Papa Francisco, «venido desde el fin del mundo», cita, en sus exhortaciones apostólicas y en su encíclica *Laudato Si* (LS) textos provenientes también de autores no europeos y no noroccidentales, que no es fácil consultar, como estos que ahora se reeditan. No sólo se trata de iluminar así las importantes consideraciones del Santo Padre acerca de las que él —en ese contexto— denomina «experiencias de salvación comunitaria», vividas y convividas por los pobres en el marco de una

¹ SCANNONE, J. C. & PERINE M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires 1993.

ecología humana integral: son «experiencias», no meras ideas, «de salvación» ya aquí y ahora en la historia, aunque todavía no en forma plena y definitiva, «comunitaria», aunque no dejen de ser personalísimas. Ese abundante surgimiento de vida y convivencia dignas en circunstancias de muerte indigna daba entonces y da ahora que pensar y qué pensar a la filosofía (y a la teología cristiana). La irrupción del pobre abre así una nueva lógica, que une eficacia y gratuidad.

Pero actualmente se trata también de aplicar esa comprensión y conceptualización, y una hermenéutica semejante, a hechos nuevos y a signos actuales de los tiempos como son los movimientos populares, congregados por Francisco en Roma, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y de nuevo en Roma. Es una nueva irrupción de los pobres, ya no sólo de América Latina, sino del mundo —de diferentes continentes, culturas, religiones—, a pesar de su situación de exclusión y de «descarte» en el mundo global. Emergen como protagonistas de liberación histórica para todos —pobres y no pobres—, viviendo a la par gratuidad, solidaridad y eficacia histórica, en renovadas «experiencias de salvación comunitaria».

En referencia a estos artículos ahora reeditados, el apartado 1 del segundo fue retomado en mi obra: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona – México, 2009, cap. 3 de la IIª Parte. Finalmente, después de la publicación de la trilogía de Jean-Luc Marion sobre la donación, el autor juzga que debería reformular con mayor rigor algunas reflexiones suyas sobre el método fenomenológico.

1. LA IRRUPCIÓN DEL POBRE Y LA PREGUNTA FILOSÓFICA EN AMÉRICA LATINA

1.1. La irrupción del pobre

1.1.1. *El hecho*

¿En qué sentido se puede hablar de la «irrupción del pobre» en la historia y la sociedad latinoamericanas², como lo hace por ejemplo Gustavo Gutiérrez? ¿Acaso los pobres no estuvieron siempre presentes?

1.1.1.1. Irrupción en la conciencia

Se habla de *irrupción* porque se quiere señalar un hecho nuevo, que «rompe» con algo anterior, y que «entra» (in-rumpere) en la conciencia y la historia como de golpe y *abruptamente*. Tal novedad se da al menos en la conciencia, tanto de la Iglesia latinoamericana, que últimamente se plantea cada vez más explícitamente el problema vital de los pobres, de las causas estructurales de su pobreza (Medellín) y de la opción preferencial por los pobres (Puebla), cuanto en la conciencia de la teología (en especial: la teología de la liberación), las ciencias humanas y sociales y las letras (por ejemplo, la novela) latinoamericanas y aun, de la misma filosofía (filosofía

² Cf. GUTIÉRREZ, G., «L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine», *Convergence*, 1981, N° 1-2, pp. 22-25, ver p. 22. Una síntesis del presente trabajo fue publicada en *Vigencia del filosofar. Homenaje a H.D. Mandrioni*, Buenos Aires, 1991, pp. 221-227.

de la liberación), así como de amplios sectores de la sociedad. Aún más, el hecho masivo del descalabro económico en muchos países latinoamericanos, la amenaza que involucra para la vida de los más desprotegidos (que son mayoría) y para la paz social, se ha hecho cada vez más patente hasta para el más desprevenido: está ahí.

No solo los pobres mismos y quienes optaron por ellos han ido tomando cada vez más conciencia de la pobreza injusta y aun de sus causas, sino también todos (políticos, científicos, hombres de buena voluntad) que por distintos caminos buscan fomentar el desarrollo, y hasta los que se oponen conscientemente a la opción por los pobres porque se ven amenazados en sus privilegios injustos.

Además, se ha ido dando en la Iglesia, en las ciencias, los medios artísticos, educativos, políticos, etcétera, una significativa revalorización de la cultura, la sabiduría y la religiosidad de los pobres.

Por último, son testimonio de esa nueva conciencia, en el nivel mundial, el despertar nacional y social de los pueblos del Tercer Mundo, el sentimiento de pertenecer a él, y el hecho masivo de la deuda externa de los países pobres, que hace percibir cada vez más claramente la actual crisis del orden económico y político internacional.

1.1.1.2. Irrupción en la sociedad

Cuando hablamos de «irrupción del pobre en la sociedad» no solo nos estamos refiriendo al fenómeno de la creciente pauperización (aun de las clases medias) y al marcado aumento de la brecha existente entre los pobres y quienes no lo son, en especial, entre los que son cada vez más pobres (personas, clases y naciones) y los que son cada vez más ricos³ sino también y especialmente a la emergencia de movimientos populares a través de los cuales los pobres se hacen más sujetos de historia y de su propia historia, en distintos niveles de la praxis social: barrial, sindical, política, eclesial, hasta internacional. Símbolos de esa emergencia en muchas partes de América Latina son las Comunidades eclesiales de base y otras agrupaciones libres del pueblo, la creciente autovaloración cultural de numerosas comunidades indígenas, la formación e incremento de distintas organizaciones obreras y campesinas de base, etcétera. A pesar de muchas ambigüedades, es posible discernir en ellas no solo una mayor autoconciencia del mundo de los pobres, sino el surgimiento de éstos como sujetos históricos organizados para lograr vivir más dignamente.

1.1.2. Ese hecho y la filosofía

Ese hecho (someramente descrito más arriba) da que pensar y qué pensar a la filosofía. Aún más, le ofrece a ésta no solo un *punto de partida* (da que pensar) y *contenido* de pensamiento (qué pensar), sino también un nuevo desde dónde (lugar hermenéutico) y *para qué* (como servicio teórico a la causa de los pobres). Hasta se

³ El Documento de Puebla N° 28 habla de esa «brecha» (en adelante lo citaré con la sigla DP y el número de párrafo): la expresión se hizo luego cada vez más usual: cf. CELAM, *Brecha entre ricos y pobres en América Latina*, Bogotá, 1985. Los documentos de Medellín los citaré con la sigla: Med.

puede descubrir una nueva “forma” de pensar en la trans-forma-ción del pensamiento filosófico, que desde allí se plantea y origina. Nuestro presente trabajo no pretende abarcar toda esa gama de problemas filosóficos, sino que abordará la cuestión del significado filosófico de ese hecho, con dos limitaciones: 1) lo hará enfocándolo según él se manifiesta y expresa a través de textos religiosos latinoamericanos actuales (eclesiales, teológicos, espirituales y/o descriptivos en distintos niveles de lo religioso popular); estaremos así usando un método fenomenológico hermenéutico, pues a través de los textos iremos a la experiencia histórica (de ser, sentido, verdad, bien, belleza) que ellos testifican, a la par que la reencontramos reflexivamente en nosotros, pues se trata de una experiencia humana radical. 2) No intentaremos explicitar *todos* los significados filosóficos implicados en dicho hecho como ellos se insinúan en esos textos, sino solo algunos referentes sobre todo a la *pregunta filosófica en general* y a partir de una nueva comprensión de la misma acerca del replanteo de la *cuestión filosófica de Dios*.

Somos conscientes de que en la selección de los textos que usaremos como «testigos» e «intérpretes» del hecho, y como trasfondo y fuente de nuestra reflexión, ya está en obra la precomprensión que tenemos del mismo y de su significado para el filosofar, es decir, nos estaremos moviendo en el círculo hermenéutico. Pero no se trata de un círculo vicioso, pues esos textos se refieren a hechos verdaderos, juzgamos que interpretan correctamente su sentido y son, por tanto, objetivamente significativos. Claro está que solo la explicitación reflexiva y crítica de esos significados dará cuenta más cabal de nuestra opción hermenéutica⁴.

Reconocemos que en el trasfondo de lo que iremos diciendo se encuentran documentos eclesiales (sobre todo Medellín y Puebla), interpretaciones teológicas de la espiritualidad y praxis populares latinoamericanas (pienso sobre todo en *Beber en su propio pozo*, de Gustavo Gutiérrez, en *Creación e historia en el proceso de liberación*, de Pedro Trigo, o en la «teología narrativa» desarrollada por Ronaldo Muñoz en el segundo capítulo de *Dios de los cristianos*), y en las nuevas interpretaciones (antropológicas, sociológicas, históricas, fenomenológicas, teológico-pastorales) de la religión del pueblo en América Latina⁵.

A dichos textos, y a los hechos, símbolos o gestos a los que ellos a veces se refieren, no los utilizaremos por su valor específico (magisterial, teológico, científico, pastoral, etcétera), sino, como ya lo dijimos, en cuanto son testimonios, expresiones e interpretaciones válidas del hecho histórico humano que nos da que pensar.

⁴ Intentamos, con el círculo hermenéutico, algo semejante a la «apuesta» pascaliana como la interpreta y aplica P. RICOEUR en: *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, París, 1960, pp. 330-332.

⁵ Respectivamente, cf. GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983; TRIGO, P., *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988; MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Madrid, 1987; y la bibliografía sobre religiosidad popular citada en mi obra: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, especialmente en los cap. 9 y 13.

1.1.3. Mayor aproximación al hecho

Antes de plantear la pregunta filosófica a partir del hecho mencionado, vamos a preparar el camino dando los pasos siguientes: 1.1.3.1) caracterizaremos el hecho fenomenológicamente a través de tres de sus dimensiones principales, que dan que pensar a la filosofía; 1.1.3.2) luego haremos ver en qué consiste su novedad histórica; 1.1.3.3) por fin, como último paso de la preparación del planteo, reflexionaremos sobre dicho hecho en cuanto es un hecho de vida y libertad.

1.1.3.1. Dimensiones del hecho

Con R. Muñoz intentaremos describirlo con la ayuda de tres dimensiones que parecen sobresalir cuando se hace una fenomenología de la experiencia espiritual fundamental de la irrupción de los pobres y de la opción preferencial por ellos en América Latina⁶ y una hermenéutica de los textos que la expresan e interpretan. Ellas son: a) *la dimensión de indignación ética*; b) *la de asombro radical*; c) *la de exigencia práctica ineludible*. Claro está que esa terminología (forjada por Muñoz) es solo indicativa de una riqueza experiencial mayor, que cada una de esas formulaciones intenta sugerir.

a) La opción preferencial responde, en la mayoría de los casos, a una fuerte *interpelación ética*, mezcla de horror, indignación y compasión ante los «rostros» de la pobreza injusta como se vive en América latina, recordados por un texto ya clásico de Puebla (cf. DP 31-39). De ahí las expresiones que acompañan a ese fuerte cuestionamiento ético y ético-político: «grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales de los pueblos» (DP 87), «clamor (que) pudo haber parecido sordo entonces (cf. Med. 14, 2). Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante» (DP 89; cf. 88), «escándalo» (DP 28), «llamado a la conversión» (DP 1147), tanto personal como estructural (cf. DP 30, 1134, 1136), etcétera. Es decir que desde los «rostros» de los pobres y su «clamor» se cuestionan y critican ética y ético-políticamente actitudes personales, modos de pensar (y de filosofar) y estructuras sociales, las cuales llegan a ser llamadas «violencia institucionalizada» (Med. 2, 16), «situación de pecado social» (DP 28, 487), «estructuras de pecado» (DP 281, 452).

Por tanto, la opción preferencial y solidaria por los pobres y de éstos por la cosolidaridad es una respuesta responsable a dicha *interpelación*, en que se conjugan la indignación ética ante la injusticia y la conversión ética a la justicia y la misericordia. *Interpelación* y cuestionamiento constituyen una pregunta crítica radical si ellas son llevadas al nivel de la reflexión, pudiendo constituir, por tanto, un nuevo origen del filosofar: de un filosofar que, sin dejar de ser teórico, sea también histórico y practicante.

b) El «asombro radical» se experimenta ante la emergencia de vida y libertad en medio de tales circunstancias de opresión y muerte: no solo el hecho del «milagro» de la supervivencia física como «de arriba» en esas condiciones, sino el de una vida «humana» y digna: la alegría, el canto, la belleza, la fruición contemplativa,

⁶ Cf. MUÑOZ, R., op. cit., pp. 40-45.

la solidaridad (compartiendo aun «lo que no se tiene»)⁷, la apertura hacia la naturaleza, los otros y Dios, que se dan con frecuencia entre los pobres, su profunda sabiduría popular (cf. DP 448, 413), su creación de espacios de libertad, fraternidad y convivencia solidaria (cf. DP 414, 452), la gratuidad de las relaciones religiosas, humanas y estéticas expresadas en la fiesta popular: «por todo eso, por esa resistencia increíble bajo tantas fuerzas de corrupción y muerte, por esas semillas maravillosas de vida nueva: el “asombro radical”»⁸.

Pero no se trata solo de resistencia y de creatividad culturales (a través de símbolos religiosos o poéticos), sino también de la creación de instancias organizativas populares de distinto tipo. Llama la atención y provoca admiración que, en muchas ocasiones, ello se da sin que se pierda el clima de gratuidad y de solidaridad arriba evocado, de modo que así se perfilan modos alternativos de sociedad, institución y autoridad.

Quizás a esas experiencias de humanidad, espiritualidad y vida aludía, al menos parcialmente, Medellín cuando constataba en América Latina, en medio de carencias hasta del mínimo vital, y de estructuras opresivas, un «paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (Med., Introducción, 6).

Si la pregunta y la admiración han sido siempre el comienzo del filosofar, el hecho de la irrupción del pobre las provoca: no solo porque, según lo dijimos en el número anterior, cuestiona e interpela, inclusive al pensamiento, sino también porque suscita asombro radical. Se trata, sí, de una palabra crítica y cuestionante que surge del hecho de los pobres, pero sobre todo de una palabra de sabiduría, de sentido y verdad humana, de vida y libertad, la cual da que pensar y qué pensar.

e) La tercera dimensión está íntimamente unida con la primera, pues la práctica en todos los niveles mencionados: desde el barrial hasta el internacional es exigida por la indignación ante la injusticia y por la misericordia que quiere ser eficaz. También es respuesta a los valores profundamente éticos y humanos ante los cuales se da el «asombro» del que acabamos de tratar. Precisamente la conjunción de esas raíces da una tonalidad especial a la praxis que de ahí nace (aun a la praxis teórica, inclusive filosófica). Pues de ellas aprende a ir conjugando gratuidad y eficacia, ternura y vigor, compromiso personal y solidaridad social, contemplación y acción, simbolicidad y organización, trascendencia (religiosa, ética, estética) e inmanencia histórica y política.

Tanto la descripción de las síntesis vitales de opuestos, propia de la sabiduría popular que, según Puebla, forma el núcleo del catolicismo popular latinoamericano (cf. DP 448, 413) cuanto los caracteres de la nueva espiritualidad popular bosquejados por G. Gutiérrez en *Beber* (cf. op. cit., sobre todo el capítulo III) son testimonio de esa praxis de nuevo cuño. Pues detrás de ella no solo está la lucha contra la muerte, sino, al mismo tiempo y aún más hondamente, el amor a la vida (en todas sus formas) y la celebración del hecho maravilloso de vivir. El pensamiento que, como

⁷ Cf. TRIGO, P., «Pertinencia de lo estético en tiempos de agonía y parto», *Sic* 51 (1988), pp. 68-70; id., «Componente estético de la antropología latinoamericana», *ibid.*, pp. 125-127; id., «Componente estético del catolicismo popular», *ibid.*, pp. 128-130.

⁸ Cf. MUÑOZ, R., op. cit., p. 44.

acto segundo, piense el «lógos» de esa praxis, deberá también ser de nuevo cuño, aunando en sí racionalidad y gratuidad contemplativa.

1.1.3.2. Novedad del hecho

Con lo que acabamos de decir hemos preanunciado ya el tratamiento de la *novedad* del hecho que estamos describiendo e interpretando.

Las culturas latinoamericanas —tanto la que es fruto del mestizaje cultural fbero-indoamericano como las culturas aborígenes actualmente vigentes y las afro-americanas— se centran en valores religiosos, solidarios y festivos, y en los símbolos que los expresan. En cambio, la cultura moderna que las amenaza (y la filosofía que la representa y/o justifica) se centran en la racionalidad y la eficacia (cf. DP 415). Pues bien, la nueva síntesis vital que, según queda ya indicado, se está realizando en sectores significativos de la cultura popular, parece ir aunando en una ambas experiencias humanas, aunque todavía no en niveles macrosociales, pero sí ya trans-familiares. Ello provoca nuevas formas de religiosidad popular y nuevos símbolos religiosos y poéticos, pero también al menos en germen nuevas formas de organización social y de lucha y trabajo racionales⁹. Y puede generar nuevas formas de pensar, aun filosófico.

Aunque los pobres siempre estuvieron presentes en la historia latinoamericana, y se puede recorrer en ésta una línea de opción preferencial por ellos (desde Montesinos, Las Casas y tantos otros, hasta Monseñor Romero, para solo hablar de los pastores de la Iglesia), con todo se da ahora una verdadera novedad histórica en su *modo* de presencia. Ya hablamos de la emergencia de alternativas (nuevos valores, símbolos e instituciones) a la sociedad actual. Otro rasgo íntimamente unido con el anterior es el hecho de que la historia ha comenzado a leerse desde su reverso, es decir, desde los pobres, y a *hacerse* según lo dijimos: al menos en germen desde allí. Así es como muchos hablan de la emergencia (real o realmente posible) de un nuevo *sujeto histórico* colectivo y solidario, protagonista potencial de la futura historia común: los pobres.

Ello también replantea el problema del *sujeto del saber* que la filosofía reflexiona crítica, metódica y sistemáticamente.

Otra novedad se da en el *tipo de pobre* del que principalmente (aunque no exclusivamente) se trata, a diferencia de los pobres de otros momentos de nuestra historia. Pues se trata ante todo de empobrecidos a través de «mecanismos que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres» (Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, III.3; cf. DP 30), es decir que en todos esos casos se trata de pobres «modernos»,

⁹ Cf. RAZETO, L. y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago de Chile, 1990. Acerca de las nuevas organizaciones de base, en general, cf. García Delgado, D.: «Los proyectos de modernización en las contradicciones culturales de los 80», *Le Monde diplomatique* (ed. latinoamericana) 4 (1989), N° 18, p. 17s. Ver también mi artículo: «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina», *Stromata* 47 (1991), pp. 145-192.

cuya pobreza está en gran parte causada por mecanismos estructurales (tanto internacionales como nacionales o regionales), es decir que en gran medida se trata de los *estructuralmente* marginados por el sistema económico y/o lo político, de desocupados estructurales, de obreros industriales «modernos» que no reciben un salario justo, de víctimas de la hegemonía capitalista moderna del capital sobre el trabajo y del trabajo objetivo sobre el subjetivo, según la *Laborem Exercens* describe el actual conflicto histórico¹⁰.

De ahí que el hecho de la irrupción de los pobres en la conciencia y la sociedad latinoamericanas tenga como novedad que la comprensión del pobre y la práctica que ella informa (y, por tanto, la opción preferencial) sean *sociales, políticas y estructurales*, sin dejar por ello su dimensión personal y ética. Según parece, en la interpretación del hecho, en la vivencia práctica del mismo y en la espiritualidad que de ellas nace, se van anudando en forma inédita las «relaciones cortas» (con la naturaleza, los otros y Dios) tradicionales en las culturas latinoamericanas y propias de sus valores profundamente éticos y humanos, con las «relaciones largas» que explicitan la dimensión social y estructural de las primeras, la dimensión política de la ética y la captación de la repercusión histórica (también estructural e institucional) de las opciones éticas, aún más allá de la intención y de la previsión de las consecuencias.

Por ello se explicitan en la teoría y en la praxis los aspectos colectivos, conflictivos y estructurales de la irrupción del pobre y de la opción preferencial por ellos. Y, al mismo tiempo, se van mostrando realizaciones germinales de la integración de esos aspectos con los momentos personal, solidario y ético de los mismos hechos, así como la mutua transformación de unos y otros.

De ahí que la reflexión filosófica que se plantee como acto segundo a partir de la experiencia de esos hechos en su novedad histórica, también resultará renovada y transformada sin renunciar por ello a su especificidad filosófica y a su continuidad con la tradición (aunque se trate de una continuidad discontinua).

Por último, debe quedar en claro que, aun aquél que no acepte algunas o todas las afirmaciones que acabamos de hacer, no por ello deberá negar la novedad del hecho y, mucho menos, la realidad histórica del mismo, aunque lo interprete de manera diferente.

1.1.3.3. Hecho de vida y libertad

Si aceptamos fundamentalmente, aunque sea en forma parcial, la descripción e interpretación que hemos ofrecido, nos será fácil descubrirlo como *hecho de vida y libertad*, pues en él se muestra un «plus» de vida y de vida humana, es decir, de realización de libertad.

Ella se da en quienes (pobres o no pobres) crecen en humanidad y libertad dejándose interpelar y cuestionar (aun en sus ideologías y en su pensamiento) por los pobres, porque así se liberan del egocentrismo (ético, social, político, etcétera) y de distintos condicionamientos *negativos* (culturales, sociales y/o ideológicos).

¹⁰ Sobre el aporte de Juan Pablo II a una comprensión filosófica del trabajo, cf. el cap. 9 de mi libro *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987.

Pero, ese hecho se epifaniza como hecho de vida y libertad en los pobres mismos por factores sobre todo *positivos*, a saber: la vivencia más profunda de su dignidad humana, su resistencia cultural, su nueva praxis personal y comunitaria, su emergencia histórica como sujetos, su creatividad de nuevos espacios de vida y convivencia, de símbolos y de instituciones, la nueva síntesis vital que realizan o ensayan entre gratuidad festiva y efectividad racional, como la muestran no solo nuevas formas de religiosidad, cultura y espiritualidad populares, sino también nuevas organizaciones libres del pueblo. De todo ello ya hemos hablado.

La libertad que se va así manifestando —y a pesar de todo— realizando parcialmente, es una libertad al mismo tiempo mediada y trascendente. Pues, por un lado, trasciende sus condicionamientos históricos, tanto negativos como positivos, no reduciéndose a ellos: de ahí su momento, aunque sea puntual, de gratuidad imprevisible, de belleza y de plenitud humana, como se epifanizan en la fiesta popular (religiosa, comunitaria, política...); por otro lado, esa libertad no solo se ha mediado frecuentemente a través del crecimiento en conciencia, el esfuerzo común, el trabajo solidario y la lucha histórica, sino que, a su vez, se va efectivizando en nuevas formas (valores, símbolos, instituciones) culturales y sociales, aun en medio de enormes impedimentos, de las ambigüedades propias de todo lo histórico y de la eventual permanencia de alienaciones.

Quizás se pueda dar un tercer paso en la profundización de ese hecho de libertad, si no atendemos solo al cuestionamiento ético que él provoca o solo al afloramiento imprevisible, gratuito y asombroso (que lo caracteriza) de muchos «plus» de vida y humanidad. Esa nueva instancia se da cuando la irrupción del pobre y la opción por él llegan tan hondo que producen una experiencia humana todavía más radical que las dos anteriores: la experiencia de la *misericordia*. Pues, como lo dice Jon Sobrino, ésta muestra lo *último* de la realidad¹¹. Fuera de su mismo ejercicio no hay nada que la ilumine plenamente, o la exija desde fuera, ya que es soberana gracia y libertad, pero cuando de hecho se da (como acontece frecuentemente en América Latina), ella manifiesta lo más profundo del hombre. Pues ella revela lo más profundo tanto de la humanidad del pobre que mueve a gratuita misericordia y no solo obliga a justicia, aunque por supuesto lo primero implica lo segundo, cuanto lo más hondo de la humanidad del que obra eficaz pero gratuitamente en su favor, por y con misericordia. Así la exigencia ética y la eficacia histórica se transforman desde dentro en gracia, es decir, en gratuidad de belleza, bondad y verdad.

Pero la misericordia no solo muestra lo último de la realidad humana, sino lo último de la realidad a secas. Es un hecho de la razón del corazón, eminentemente racional, pero incapaz de ser reducido a razones, que, incluyéndolas, las excede. Por eso mismo en, por y para la misericordia se epifaniza, en el fondo de la realidad aun la más injusta y dolorosa, «algo» bueno y positivo, una especie de promesa que mueve a esperar contra toda esperanza, y un «lógos» no ulteriormente razonable, pero que es dado descubrir en su esplendor de verdad, belleza y bondad.

¹¹ Cf. SOBRINO, J., «Hacer teología en América Latina», *Thcologica. Xaveriana* 39 (1989), pp. 139-156; ver p. 145.

1.2. La pregunta filosófica

¿Qué implicaciones tiene todo lo dicho para la filosofía? Ahora solo explicitaremos algunas que consideramos fundamentales, a saber, las referentes al punto de partida del filosofar (2.1), su *lugar hermenéutico* (2.2) y su «*forma*» de pensamiento (2.3). Finalmente insinuaremos brevemente el replanteo de uno de sus *contenidos* principales: el problema filosófico de Dios (2.4).

1.2.1. El punto de partida del filosofar

Ya señalamos más arriba que la *interpelación ética* desde los pobres y el asombro radical ante la eclosión de vida en las condiciones de muerte que ellos sufren constituyen como las dos caras (negativa y positiva) de un posible nuevo «inicio» del filosofar. No nos referimos a un mero comienzo, sino a un punto de partida fundamental (principio: *Anfang*) que permanece en el filosofar consiguiente, dándole su horizonte englobante de comprensión.

Ese nuevo punto de partida implica simultáneamente el *cuestionamiento crítico práctico* (ético y ético-político), y la *admiración* y la *pregunta crítica teóricas*. Está en continuidad discontinua con la tradición filosófica (admiración, *quaestio*, duda metódica, pregunta por las condiciones a priori de posibilidad, pregunta por el ser, cuestionamiento ético por el otro...) ¹². Pues la prosigue en la línea del preguntar crítico radical. Pero es nuevo (discontinuo) por tratarse de una pregunta inconfusa e indivisamente *teórica y práctica, metafísica, gnoseológica e histórica, ética y política*, la cual exige una respuesta radicalmente reflexiva y crítica, a la par que una conversión no solo intelectual, sino también existencial y sociohistórica (socio-estructural e histórico-cultural).

1.2.1.1. Inconfusa e indivisamente especulativo y práctico

En ambas experiencias la primera palabra, la palabra prioritaria, originadora del cuestionar, es decir, el nuevo lógos a veces mudo, pero muchas veces clamoroso, no parte del *ego* (como en el «ego cogito» moderno), ni del *kósmos*, como en la antigüedad, sino *de los otros*: históricamente, *de los pobres* (en quienes precisamente se manifiesta la carencia injusta de *kósmos*).

Esa palabra, posible punto de partida y origen de un filosofar, es al mismo tiempo práctica: *interpelación a la libertad*, y sapiencialmente *especulativa*: emergencia de sentido. En un acto segundo, la reflexión filosófica puede articular crítica, metódica y sistemáticamente ese sentido al mismo tiempo especulativo y práctico, que al pensamiento le es dado percibir y contemplar.

Ese cuestionamiento históricamente originario es inconfusa e indivisamente *especulativo y práctico*, como dos momentos mutuamente irreductibles (tales cuales son las dos caras de una misma moneda). La «primera palabra» que surge desde el

¹² Aludo respectivamente a Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Heidegger y Lévinas. Sobre el punto de partida de un filosofar desde América Latina, ver también mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, en especial cap. 1 y 4. Asimismo cf. TRIGO, P. op. cit. en la nota 4, pp. 21 ss.

pobre es sapiencialmente especulativa pues es la epifanía de su dignidad, aunque esté de hecho históricamente conculcada, la cual dignidad se significa en su «rostro» y por ello interpela a la libertad. Sin embargo, para percibir dicha palabra con atención y en plenitud, sin reprimir su verdad y su significación (y, por lo tanto, para poder reflexionada ulteriormente en conceptos y razones filosóficas), es necesaria la respuesta práctica de la libertad que opta por aceptar dicho cuestionamiento crítico, se le abre y trata de ponerlo responsablemente en práctica.

Por su lado, la palabra primera que, como dijimos, no se llega a escuchar como tal sin la apertura práctica, *da razón* de ésta, la *ilumina* y *justifica*, y *juzga* críticamente a la opción antiética (antihumana y antihistórica) que se cierre ante la interpelación del pobre. Tal circularidad no es viciosa, pues se trata en cada caso de una prioridad distinta: en el orden especulativo del sentido y la verdad, y en el orden práctico, de la apertura responsable ante los mismos.

A su vez, la apertura práctica, aunque no forma parte del orden teórico de la articulación del sentido y de la fundamentación racional o experiencial de la verdad, posibilita, sin embargo, como condición *sine qua non* su comprensión cada vez más profunda (como en un movimiento en espiral), no solo en lo que tiene de interpelante y cuestionante, sino también en su «*plus*» de *sentido* y en su *contenido* sapiencial.

1.2.1.2. Inconfusa e indivisamente metafísico e histórico

Además, ambos momentos, práctico y especulativo, se experimentan al mismo tiempo (inconfusa e indivisamente) como *radicalmente humanos y situadamente históricos*.

Pues la verdad de lo radicalmente humano y el bien radicalmente humano «se encaman» histórica, social y estructuralmente, aunque no de forma exclusiva. Por su parte lo histórico y lo político no se reducen a serlo, sino que, sin dejar de tener consistencia propia, dan cuerpo en y a través de sí a algo que los trasciende: no a un «más allá» dualista o numérico, sino a la *trascendencia inmanente* de lo humano en cuanto tal (antropológico y ético) y aun a lo que desde dentro lo trasciende (tanto metafísica como éticamente). A su vez, ese momento radicalmente humano (especulativo y práctico) no se da sino en situación y en perspectiva ético-histórica y, por consiguiente, *analógicamente*.

Así es como el cuestionamiento práctico incluye tanto un momento ético personal cuanto un elemento ético-político, porque se trata de una situación histórica masiva que se percibe no solo como injusta, sino como *social y estructuralmente* injusta. Por su parte, la pregunta teórica, además de un momento gnoseológico: la puesta en cuestión de todo pensar (de todo filosofar) ideologizado que justifique esa situación o permanezca indiferente ante ella, implica también y principalmente un momento metafísico, pues se trata de un cuestionamiento *total y radical*. Es total porque se cuestiona desde el sufrimiento de los pobres la justeza de toda la realidad y toda justificación de la misma; es radical porque emerge de *experiencias-límite*¹³,

¹³ La expresión es de P. RICOEUR, cf. «Biblical Hermeneutics», *Semeia* 4 (1975), 29-147, ver pp. 122 ss. Esa formulación recuerda también las «situaciones límite» de K. JASPERS y las experiencias de donde surge la pregunta por el ser en M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, p. 1.

es decir, que se dan en el límite del bien y del mal, la vida y la muerte, el ser y el no ser. Esas experiencias son, como ya queda dicho, la indignación ética y el asombro radical referidos a la muerte y a la vida de los pobres.

La primera es una experiencia límite por dos razones: por un lado, porque experimenta un mal *radical* que conculca un bien en sí (absoluto): la dignidad ética y la vida física de las personas (fines en sí) de los pobres; por otro lado, porque el cuestionamiento ético es *incondicionado*, categórico, y, al interpelar absolutamente a la libertad en cuanto tal, pone a luz su contingencia *en cuanto* libertad, puesto que la obliga a la par que la respeta como libertad.

La segunda es una experiencia límite porque el gratuito «*plus*» de vida en medio de condiciones de muerte, «*plus*» de sentido en el seno del sinsentido, y de libertad a pesar de la opresión, muestra un «paso» creativo del no ser al ser: de ahí la maravilla y el asombro.

1.2.2. *El lugar hermenéutico del filosofar*

El inicio del filosofar a partir de la experiencia límite del pobre (cuestionamiento y asombro radicales) constituye un nuevo lugar hermenéutico para el pensamiento. Así llamamos al «desde donde» que da la perspectiva fundamental, al mismo tiempo universal e histórica, de la pregunta (y las preguntas) filosófica(s). Tal lugar no es indiferente, porque el pensar, a pesar de su universalidad, está situado tanto ética como históricamente. Éticamente lo está por la apertura positiva (libre, pero racional) a dicha interpelación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la «encarnación» sociohistórica de la interpelación ética en los pobres. La *opción ética* por la vida, la dignidad y la libertad del hombre, es, por razones históricas, *preferencial por los pobres*, más amenazados por la muerte, la degradación de su dignidad humana y la opresión.

Lugar es “lo que permite y prohíbe” (M. de Certeau). Ahora bien, si se trata de una opción *auténticamente ética*, es decir, *íntegramente* humana por lo integralmente humano y, por consiguiente, *racional* según la razón *recta*, ella abre el pensamiento a la verdad y permite un horizonte de comprensión radicalmente humano y, por tanto, *universal*. No quita autonomía teórica al filosofar, sino que la hace posible al liberarlo de eventuales condicionamientos negativos.

Pero, como se trata de un lugar histórico (social y cultural), también «prohíbe» otras perspectivas asimismo universales, pero histórica y culturalmente distintas, de manera que tal horizonte, precisamente por serlo, nunca puede constituirse en saber absoluto, aunque abra al *saber de lo absoluto* (del ser, la verdad, el bien en sí). Se trata, por consiguiente, de verdadera *universalidad*, aunque *analógica* y *situada* (histórica y culturalmente situada).

La opción preferencial por los pobres no es primera, sino segunda: es respuesta responsable a la palabra primera (apelación ética incondicionada y emergencia originaria de sentido) que surge de los pobres. Pero a su vez «permite», posibilita (dentro de un auténtico círculo hermenéutico, el horizonte de comprensión de esa misma palabra, porque se abre tanto prácticamente como intelectualmente a ella. Ese horizonte de sentido y de percepción de verdad puede ser tematizado reflexivamente y articulado sistemáticamente (aunque no agotado) por el

pensamiento filosófico. Tal tematización da así origen a las *categorías fundacionales* de un nuevo pensar teórico reflexivo, es decir, a una filosofía primera¹⁴.

Sin embargo, tal reflexión filosófica no solo debe ser *teórica*, sino *crítica*, dada la eventual ambigüedad de la interpretación de la palabra primera y de la opción que le responde. Pues ambas, interpretación teórica *metafísica* y opción práctica *ética*, están mediadas por una determinada comprensión *histórica* (social, cultural, política...) de la pobreza real actual de los pobres latinoamericanos. Ni la comprensión metafísica ni la opción ética se identifican con esas mediaciones, ni se les reducen, sino que las trascienden, «encarnándose» inconfusa e indivisamente en ellas, tomando así cuerpo real, histórico y efectivo.

Por consiguiente, se hace necesario un discernimiento crítico, no solo de la *racionalidad* radicalmente humana (respectivamente, especulativa y práctica) de dichas «palabra» y opción, sino también de las *mediaciones históricas* que le dan cuerpo. Ese discernimiento es necesario, no para que la crítica científica pretenda suplantarse al conocimiento sapiencial primero (especulativo y práctico), sino para que esté a su servicio, distinga lo auténtico de lo que no lo es, y eventualmente lo purifique, a fin de que quede de manifiesto su verdad.

1.2.3. La «forma» del nuevo filosofar

Si hacemos una reflexión segunda (epistemológica), caeremos en la cuenta de que la «forma» de la palabra («lógos») que surge desde los pobres y que el filosofar recoge teórica y críticamente (en una primera reflexión), *con-formándose* con aquélla, es una «forma» *encarnatoria* y *epifánica*.

Lo primero ya se sugería en las expresiones que íbamos usando: «encarnación», «tomar cuerpo», «en, a través y más allá», «mediación». Lo segundo se manifiesta en el hecho del *exceso* (no cuantitativo ni cualitativo, sino ético: consistente en la *excelencia* de la dignidad del pobre y de su libertad creadora) por el cual la significación de dicha palabra es *excedida* por la dignidad que se dice en y por ella, y que «resplandece» en ella.

Es excedida tanto en su sentido especulativo como en la fuerza de su cuestionamiento práctico por la majestad de su referente¹⁵. Sin embargo, ésta se dice a la inteligencia y mueve la voluntad, pero sin reducirse ni a su significación especulativa ni a su moción práctica. De ahí que quizás podamos afirmar que la estructura de ese «lógos» es —además de *encarnatoria* y *epifánica*— *unitrina*¹⁶,

¹⁴ Aplico aquí, en el orden filosófico, lo que B. LONERGAN afirma con respecto al horizonte de comprensión y su tematización en «foundations», en: *Method in Theology*, New York, 1972, cap. 11.

¹⁵ E. LEVINAS acentúa la «altura» o «alteza» del otro en cuanto otro en la relación ética del «cara a cara»; para él el otro por antonomasia es «el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda»: cf. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961.

¹⁶ Cf. mi libro cit. en la nota 12, cap. 4. El momento de excedencia se relaciona tanto con la «eminentia» y el «excessus» de la analogía tomista, como con la ya citada «altura ética» y el «infinito» que excede la idea, según Levinas, así como también con la sobreabundancia de sentido de los símbolos y la categoría de la sobreabundancia, de las que habla RICOEUR (sobre la última cf. *Le conflit des interprétations*, París, 1969, p. 310; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965, p. 507 s.).

es decir, que se da en el movimiento unitario de interjuego tridimensional entre la excedencia o sobreabundancia arriba mencionada, su epifanía en sentido históricamente encarnado, y su interpelación éticohistórica a la libertad. Pero aquélla no se reduce ni a lo especulativo ni a lo práctico, ni al movimiento circular entre éstos, y aún menos al de «encarnación» histórica de ambos.

Dicha «forma» parece estar en continuidad discontinua con otras formas históricas del pensar filosófico (hilemórfica, trascendental, dialéctica, fenomenológica...), pues las asume transformándolas, al explicitar no solo la interrelación (o mutua información) entre lo especulativo y lo práctico, y de ambos con lo histórico (y, por ello, con lo sociopolítico), sino también de todos ellos con el momento irreductible de *excedencia*. Gracias a éste la encarnación histórica de lo especulativo muestra una *sapiencialidad* contemplativa (que no se reduce a la racionalidad de la teoría, aunque la incluya), y la actividad ética (y ético-política) implica un momento de *gratuidad* que no se reduce a la mera exigencia de justicia, aunque suponiéndola. El momento de esplendor epifánico de verdad, bien y belleza, tan propio de la celebración de la vida y la muerte de los pobres, es revelación de dicha excedencia: sobreabundancia de «algo» que, en sus interrelaciones, permanece gratuitamente «libre», es decir absuelto (¡absoluto!) de toda relativización.

1.2.4. *Replanteo de la cuestión filosófica de Dios*

El hecho de la irrupción del pobre no solo da que pensar como nuevo punto de partida y lugar hermenéutico, sino que, según ya lo dijimos, da qué pensar a la filosofía: un *contenido* (y contenidos) de pensamiento. En lo que resta de este trabajo comenzaremos a explicitar uno de ellos, que está en íntima relación con el tipo de textos (religiosos) que sirvieron de trasfondo fenomenológico-hermenéutico para nuestra reflexión: el problema de Dios. Pero no intentaremos tematizarlo y articularlo sistemáticamente, sino que solo señalaremos cómo puede darse su replanteo.

¿Qué da a pensar la irrupción del pobre a la filosofía acerca de Dios? Entre otras cosas, la siguiente: «gloria Dei, vivens homo» (San Ireneo). Pues desde el pobre en quien la humanidad del hombre resplandece *como tal*, sin estar encubierta por los privilegios del tener, del poder y del saber, se redescubre, en forma situada y, por consiguiente, históricamente renovada, la afirmación de Pascal: «el hombre supera infinitamente al hombre». En otras palabras: los físicamente pobres, por su desnudez de lo humano radical, transparentan mejor la riqueza ética y metafísica propia de la pobreza ontológica de todo hombre en su humanidad misma. Juzgamos que es posible interpretar filosóficamente tal riqueza como «gloria Dei».

El hombre supera infinitamente al hombre por su *dignidad* absoluta, fuente no solo de un imperativo ético *incondicionado* que cuestiona y trasciende la libertad humana en cuanto tal, es decir, lo más hondo y subjetivo de la misma subjetividad humana, sino también fuente de misericordia, en la cual la *gratuidad* supera la mera interrelación moral racional.

Más aún, en los pobres se revela que el hombre supera infinitamente al hombre en cuanto libremente acoge un *don* de vida, sentido y libertad que excede la misma capacidad de ésta a la par que le suscita la fuerza histórica de ser sujeto creador de más vida, sentido y libertad en la historia.

Así es como se experimenta el exceso del hombre por el hombre, en forma histórica, en la historia colectiva y solidaria de los pobres. A partir de ese exceso «en y más allá» del hombre, la filosofía puede *replantearse* la cuestión filosófica de Dios («intimior intimo et superior summo» homini).

Pero se tratará entonces de la pregunta por un Dios que se epifaniza sobre todo en el hombre, hoy preferentemente en los pobres, y en la reafirmación de su irreductible dignidad y su imprevisible fuerza creadora de historia. No es un Dios cuya existencia conlleve el desmedro del hombre, ni un hombre cuya creatividad histórica sea en desmedro de Dios, sino por el contrario, se trata de un Dios cuya hierofanía es la vida y la creatividad históricas del hombre, en especial, de los pobres; y de un hombre que, creando historia y realizando en ella más vida, sentido y libertad, se hace así la mayor gloria de Dios.

A partir de ese reenfoque básico de la relación liberadora hombre-Dios, replanteada desde la irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad, se hará luego posible reformular no solo la comprensión filosófica de Dios, de la religión, del hombre, de su libertad, la actividad histórica y la historia, sino también ensayar nuevas formulaciones de «vías» de acceso a la afirmación filosófica del Dios viviente y liberador¹⁷. Ellas podrán partir de las experiencias humanas límite de cuestionamiento histórico radical *del ser por el no ser* (de los pobres), y de emergencia histórica *desde el no ser al ser* (gracias a los pobres), como se dan en el hecho de la irrupción del pobre en la conciencia y la sociedad latinoamericanas.

La relación «creatural» (hombre-Dios) puede ser así pensada no solo como «simbólica» y «hierofánica» (*gloria Dei*), sino también y, sobre todo, como profundamente humana y humanizadora (*vivens homo*). Pero se trata de una hierofanía y de una humanización históricas que, por serlo, trascienden lo meramente histórico. Ellas se transparentan de modo preferencial en los pobres, porque en éstos lo humano se da más al desnudo.

1.3. Conclusión

Todo lo dicho muestra que el hecho de la irrupción del pobre en América Latina da que pensar y qué pensar a la filosofía. A partir de ese nuevo «inicio» (*Anfang*) y lugar hermenéutico del filosofar se hace posible un replanteo total no solo de la filosofía primera, sino también de las filosofías segundas, replanteo de validez universal, pero hecho en perspectiva histórica y sociocultural latinoamericana.

¹⁷ Cf. un primer ensayo, que debería ser formulado en base a las reflexiones del presente artículo, en la Segunda Parte (filosófica) de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para la teología de la liberación*, Salamanca, 1976, en especial cap. 7 y 8.

2. LA IRRUPCIÓN DEL POBRE Y LA LÓGICA DE LA GRATUIDAD

El trabajo anterior mostró cómo el hecho de la irrupción del pobre en América Latina da que pensar y qué pensar a la filosofía. Pues en ese hecho acontecen simultáneamente una emergencia de sentido y un cuestionamiento ético radical. Así es como da que pensar un *lógos* simultáneamente especulativo y práctico, inconfusa e indivisamente metafísico e histórico, ético y político.

Ahora intentaré, partiendo de esas reflexiones, una reflexión segunda y, por consiguiente, más abstracta. Pues me preguntaré más detenidamente por la característica propia de ese *lógos* (que denominaré: «*lógos* de la gratuidad»), y por su aptitud para asumir otras racionalidades.

Para ello daré tres pasos. 1) Primero buscaré reflexionar acerca de las lógicas o racionalidades que parecen subyacer a distintos momentos de la historia de la sociedad moderna, las cuales, o bien contribuyen a articular el desencadenamiento de la actual pobreza estructural o, al menos, no parecen poder darle una respuesta integral. 2) En segundo lugar, trataré de determinar más específicamente el *lógos* de la gratuidad, que nos es dado a pensar por el hecho de la irrupción de los pobres, y mostraré cómo aquél incluye y puede asumir lo válido de las lógicas socioculturales anteriores y menos abarcentes. 3) Por último esbozaré los rasgos de una metodología filosófica que, según creo, responde a dicha irrupción de novedad histórica, a su *lógos* de gratuidad, y a la asunción por éste de las distintas racionalidades modernas anteriormente mencionadas.

Presento estas reflexiones como propuesta y primera aproximación, que habrá que criticar, ajustar y completar. También me permitiré remitir a otros trabajos míos ya publicados, que explicitan o concretizan lo que expodré en el presente artículo.

2.1. El pobre y la(s) lógica(s) de la sociedad técnica moderna

Siempre hubo pobres. Pero la novedad consiste en que hoy el pobre que irrumpe es «moderno» en un doble sentido. En primer lugar, porque su pobreza es resultado de mecanismos estructurales económicos, sociales y políticos típicamente modernos, y, en segundo lugar, porque la misma emergencia de muchos grupos de pobres como sujeto histórico, supone la modernidad e intenta superar sus consecuencias socioculturales más nefastas.

Por ello conviene reflexionar acerca de la lógica o racionalidad que subyace a la sociedad moderna, para juzgar hasta qué punto' tiene relación con el fenómeno moderno de la pobreza estructural y el nuevo hecho de la irrupción de los pobres.

Según Peter Hünermann¹⁸ la sociedad técnica moderna tuvo dos fases de desenvolvimiento, la primera, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, y la segunda, en los siglos XIX y XX. Ahora, a fines del siglo XX, estaríamos entrando en una tercera etapa; puede permanecer planteada la pregunta si se trata de la entrada en una

¹⁸ Cf. P. HÜNERMANN, "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303 (en castellano: «Sociedad técnica e Iglesia», en: P. HÜNERMANN [ed.], *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Rottenburg, 1981, 453-495).

verdadera postmodernidad (como lo afirman los así llamados postmodemos) o de un nuevo paso de la sociedad moderna en cuanto tal, como lo interpreta Habermas y parece suponerlo Hünemann¹⁹.

1. 1. *Primera etapa*: Numerosos fenómenos sociales caracterizan la primera etapa de la sociedad técnica: el mercantilismo, como nuevo momento de la historia económica, basado en la fabricación e intercambio de manufacturas y el comienzo del mercado en el sentido actual de la palabra. Le corresponde la impresión de billetes de banco y el surgimiento de estos mismos, de modo que el dinero se convierte en valor abstracto y cobra así el carácter de capital. La competencia individual movida por el interés de la máxima utilidad y el nuevo modo mercantil de producción provocan la crisis de las corporaciones y gremios, y la individualización de los trabajadores, que prepara la consideración del trabajo humano como una mercancía más. Se da el nacimiento del estado moderno —en primer lugar, del absolutista ilustrado— estado caracterizado por la búsqueda de racionalidad administrativa y la burocracia. El derecho general abstracto suplanta los derechos específicos, los fueros y los privilegios históricos. Se van separando institucionalmente la sociedad económica y el mercado, de la comunidad política y de sus raíces histórico-culturales, etcétera.

Detrás de todos esos fenómenos y de las ciencias matematizadas que fundan las nuevas técnicas, se descubre la lógica de una *racionalidad formal, analítica, abstracta, instrumental y lineal*, que se expresa, por ejemplo, en el mecanicismo de Descartes o en la *mathesis universalis* leibniziana, y se corona con la idea de un Dios Supremo Relojero o Arquitecto. Hünemann afirma que esas y parecidas características fundamentales de la sociedad moderna de entonces pueden expresarse lógicamente con la figura de la manufactura (según la describe F. Bacon) o, mejor, en la forma del «silogismo de la finalidad instrumental» (*Zweckmäßigkeit*), es decir, en la forma de la relación exterior medio-fin (u objetivo: *Zweck*), en la cual tanto el punto de partida como el intermedio y el resultado son magnitudes discretas, discontinuas, mutuamente abstractas y exteriores una a la otra. Pues es el momento del predominio del entendimiento abstracto en filosofía, ciencia, producción, finanzas, derecho, con todo lo positivo y liberador que ello significó para el desarrollo de las ciencias, las técnicas, la industria, el comercio, el derecho natural universal, la administración racional del estado, la conciencia de la libertad individual universal (Kant); pero también con el peligro de individualismo, privatismo, mecanicismo y matematicismo. La liberación que implicaba la universalización abstracta del derecho o la diferenciación del mercado con respecto al estado y a las tradiciones históricas, tuvo como cruel contrapartida dejar indefensos a los pobres, sin sus derechos específicos, sus gremios, su inserción institucional en la comunidad política y éticocultural. Aún más, la abstracción de la mercancía llegó a aplicarse al

¹⁹ Cf. J. HABERMAS, «Die Moderne – ein unvollendetes Projekt», *Kleine Politische Schriften* I-IV, Frankfurt a. M., 1981, 444-464; id., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985. Sobre modernidad y postmodernidad (con bibl.) cf. mi trabajo: «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina», *Stromata* 47 (1991), 145-192 (utilizo conceptos de la primera parte de ese artículo en el presente estudio); ver también: A. JEANNIÈRE, «Qu' est-ce que la modemité?», *Études* 373 (1990), pp. 499-510.

trabajo humano mismo, librándolo al movimiento del mercado y a la competencia de intereses, aunque la universalización de ese fenómeno corresponde a la época siguiente.

El nacimiento de un nuevo tipo de pobreza y el consiguiente pauperismo de esos tiempos en algunas sociedades es como la otra cara de una razón abstracta y predominantemente instrumental, puesta al servicio de la utilidad individual. El bien de orden, propio de la síntesis social racional, quedó solamente confiado a una «mano invisible».

Asimismo, se forjó entonces el nuevo mito del progreso indefinido (según la linealidad abstracta recta de tal tipo de razón), se promovió el desarraigo de la razón y la ciencia tanto con respecto al subsuelo histórico cultural de los pueblos (porque se trataba de una razón abstracta y formal) cuanto en relación con los fines humanos últimos, que no deben confundirse con los objetivos inmediatos (*Zwecke*), porque aquélla se reducía cada vez más a su carácter meramente instrumental²⁰.

1.2. *Segunda etapa*: Esas circunstancias se agravan todavía más en la segunda fase de la sociedad técnica moderna (s. XIX y, al menos, unas dos terceras partes del s. XX), a pesar de su adelanto con respecto a la lógica anterior, la de la razón formal y abstracta medio-fin. Pues ésta, sin perder muchas de las características arriba señaladas, se radicaliza. Se hizo cada vez más sistemática, siendo así su nueva lógica cultural la de la síntesis propia del sistema: lo propio de éste es la determinación relacional de todos sus momentos entre sí, sea que se lo practique y conciba en forma *funcional* (por ello hablamos más arriba de radicalización de la razón formal), sea que, reaccionando contra esta última, se lo haga en forma *dialéctica*²¹. Trataremos sucesivamente de ambos tipos de lógica.

2.1.1. *La lógica funcionalista de la sociedad capitalista*

En el nivel filosófico ese movimiento de síntesis se insinúa ya en Kant, quien intenta superar las abstracciones del racionalismo y del empirismo, sin terminar de liberarse del entendimiento abstracto y de sus dicotomías (teoría-praxis, necesidad-libertad, fenómeno-noúmeno, etcétera). Pero ese movimiento antes señalado culmina en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel, con sus escuelas en los hegelianismos de derecha y de izquierda. La racionalidad trascendental kantiana ocupa, por lo tanto, un lugar intermedio entre la racionalidad analítica (de racionalistas y empiristas) y la racionalidad sistemática según se dio en el idealismo alemán. Sin embargo —en eso estamos de acuerdo con Hegel— Kant, a pesar de todo, se queda en la razón formal abstracta, aunque la eleve al nivel trascendental y sistemático.

Hünemann descubre ese dinamismo hacia la síntesis del sistema ya en la praxis de la Revolución Francesa, cuando identifica el tercer estado con la nación, o comprende el estado como monopolio de dominio y de gobierno al servicio de

²⁰ Cfr. J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et la technologie aux cultures*, UNESCO, 1977.

²¹ Sobre ambos tipos de racionalidad cf. el cap. 1 de mi obra: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, en especial p. 30 ss.

la sociedad. También la concepción global de la guerra en von Clausewitz —que abarca aún los aspectos espirituales y políticos—, la nueva metódica sistemática de la filosofía y las ciencias, el nuevo estilo procesual de producción industrial (caracterizado por el motor y la máquina de vapor), etcétera, son expresiones de un nuevo tipo de praxis humana. Ésta supone una lógica cultural que radicaliza y supera la praxis anterior y su lógica. Pues se trata de totalidades cuyos elementos se condicionan, determinan y especifican mutuamente, precisamente en forma de *sistema*. Y estos son teorizados en cuanto tales y en su lógica.

¿Por qué he dicho que esa nueva lógica sistemática radicaliza y supera la anterior? La supera, no en cuanto la trasciende, sino en cuanto la totaliza en síntesis (políticas, productivas, teóricas...) sistemáticas. Pero la supone y radicaliza en cuanto en gran medida permanece en el nivel formal e instrumental, pero totalizado: se supera la exterioridad mutua entre los elementos analíticos, pero no su inmanentismo; por el contrario, éste es radicalizado hasta la total secularización de todas las dimensiones de la vida (comprendidas como sub-sistemas). También se da aquí una cierta liberación, con la plena autonomía de cada una de esas dimensiones, pero acecha el peligro del secularismo²².

Quizás uno de los ejemplos y expresiones más acabadas de esa lógica la da el mercado autorregulador cuando es concebido como el camino fundamental (o único de hecho) para lograr la síntesis social: «comunidad y sociedad devienen conceptos antitéticos. Mientras la primera ordena las relaciones sociales sobre la base del sometimiento a un principio moral rector, garantizado por las instituciones y por la tradición, la sociedad consigue su ordenamiento por el mecanismo puramente formal del intercambio regulado por los precios»²³. Su resultado es la secularización inmanentista de los valores.

El funcionalismo (T. Parsons), el estructuralismo (C. Lévi-Strauss) y la teoría de los sistemas (N. Luhmann), serán expresiones —a nivel de las ciencias humanas y sociales— de esa totalización de lo formal. En la realidad de la vida serán los pobres las víctimas y, en muchos casos, el efecto de una lógica funcional que prescinde de la trascendencia ética y cultural, se hipostasía en el mercado autorregulador y privilegia el ajuste estructural al bien de las personas y a la política del bien común²⁴, el cual trasciende la relación intrasistémica todo-partes.

Esa lógica sistemática posibilita, por un lado, que el ejercicio de la libertad sea menos abstracto, pues ésta se mediatiza para su dominio del mundo a través de la nueva organización industrial de la producción; y a través de las instituciones del estado de derecho busca que cada libertad se realice por mediación de la libertad de todos (Hegel). Y, sin embargo, como lo sabemos por experiencia, tales posibilidades de libertad fueron también y, sobre todo, fuente de nueva alienación y de opresión,

²² Para CORNELIO FABRO el «principio de inmanencia» —propio de la filosofía moderna— es el fundamento del ateísmo actual: cf. su obra *God in Exile. Modern Atheism*, New York, Amsterdam, Toronto, 1968.

²³ Cf. P. MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984, p. 28 s. Sobre ese tema, ver también: E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, 1956.

²⁴ Cf. D. GARCÍA DELGADO, «Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80», *Le Monde diplomatique* (ed. latinoamericana) 4 (1989), N° 27, 15-16, y su continuación: *ibid.* N° 28, 17-18.

en especial para las mayorías (en el siglo XIX, para la mayoría de los trabajadores en la sociedad industrial; en el siglo XX, para la mayoría de los pueblos). Pues en tal tipo de lógica social y cultural, que llevó a su máxima expresión el reduccionismo de la razón formal, anidaba el peligro de la auto-absolutización: la de intereses particulares de una clase, una nación, una ideología, una burocracia, un partido, la seguridad nacional, etcétera.

Como su dinámica se hizo omnicomprensiva y expansiva, tanto hacia adentro como hacia afuera de la sociedad, en último término fue fuente de totalitarismos (que quieren dominarlo todo, aun las vidas, las ideas y la conciencia) y de imperialismos (en relación con las otras sociedades), como lo muestra la triste historia del siglo XX y de su guerra total.

En América Latina, la pobreza estructural de enormes mayorías, la creciente pauperización y el actual surgimiento de «nuevos pobres»²⁵ y desocupados estructurales, son consecuencia de la lógica del sistema capitalista neoliberal internacional, en el cual no rige el bien de orden: el bien común internacional y humano integral.

2.1.2. *La lógica dialéctica y la sociedad comunista*

El intento de superación dialéctica de la razón analítica y abstracta no dio mejores frutos. Sea lo que fuere de la dialéctica hegeliana en sí misma y del materialismo histórico de Marx, la comprensión histórica que de ambos se tuvo, y sus efectos históricos, no superaron una lógica del sistema, su identidad reductora, su universalismo totalizador y su tendencia al inmanentismo. Pues la negación de la negación, según fue practicada y entendida, aunque superaba el mero pensamiento abstracto-positivista y/o racionalista y las dicotomías kantianas, no trascendió la identidad y totalidad del sistema, no dando así lugar a la *gratuidad* y, por tanto, tampoco a la verdadera novedad histórica y a la alteridad ética de las personas y los pueblos. De ahí que la praxis correspondiente a esa lógica fuera una praxis total y reductiva, que no respetaba las diferencias ni la libertad creadora de personas y de pueblos.

Por otro lado, aunque el énfasis en la negación de la negación implique la superación del entendimiento abstracto, así como el reconocimiento de los conflictos históricos y la lucha por su superación, y aunque la lucha de clases se propugne en favor de los oprimidos, sin embargo, debido al modo dialéctico totalizador según el cual dicha negación de la negación fue comprendida y practicada, en la teoría y en la práctica se redujo la historia a la lucha de clases y la sociedad a ser determinada en último término por sus condiciones materiales. Se cayó así, no menos que en el capitalismo, en el economicismo y el secularismo. Hasta se hizo una interpretación estructuralista de las relaciones dialécticas (Althusser).

Por lo tanto, así tampoco se hace justicia a los pobres latinoamericanos en su sabiduría de la vida, su dignidad ética trascendente, sus diferencias culturales y nacionales, su subjetividad libre creadora de novedad histórica, su religiosidad popular. Pues el reduccionismo materialista-dialéctico de todas las dimensiones

²⁵ Se llama así a los pauperizados provenientes de la clase media, que «se achica»: cf. A. LAURO, «Extinción de la clase media. Cómo aprender a ser pobre», *Clarín*, 26 de agosto 1990, p. 20. Ver también F. FORNI, «Pobreza en Argentina: dimensiones de una nueva realidad», *ad instar manuscr.* Buenos Aires, 1989.

humanas a una totalidad, no respeta las dimensiones trascendentes de la religión, la ética, la política y la cultura.

Pero tampoco respeta la autonomía relativa de la economía misma y su lógica propia, que debe ser reconocida en su racionalidad específica, aunque sin absolutizar el mercado. Si no, la pobreza material vuelve a amenazar a los trabajadores, como sucedió en muchas naciones de Europa Oriental. No solo fueron amenazados por el comunismo y su lógica sistémica en sus valores nacionales, culturales y religiosos, en sus libertades religiosas, sociales y políticas y en su iniciativa económica, sino también en su supervivencia y bienestar económicos. Así como la lógica del capitalismo liberal amenaza a los pobres debido a que no reconoce un bien de orden que trascienda las «leyes» del mercado, la lógica del comunismo impone un orden, pero ni lo respeta como bien humano integral que se ofrece a la libertad creadora y la fomenta²⁶, ni respeta la autonomía relativa de los bienes económicos que se deben ordenar según su racionalidad propia, aunque informada por la racionalidad humana integral y, por ende, por el sentido de la libertad y el bien común.

2.2. Hacia una etapa diferente

Ambas vertientes de la racionalidad sistemática están movidas, según lo dijimos más arriba, por una lógica dinámica y omnicomprensiva tanto en el sistema social global cuanto en el interior de sus distintos sub-sistemas. Ello llevó a la crisis que, en el nivel mundial, se manifestó primero en las guerras mundiales, la guerra fría, la guerrilla y represión calientes, y luego, en el problema ecológico, en la conciencia de la necesidad de regular el crecimiento y los recursos naturales, en la desocupación estructural, en el pulular de sectas, en la propagación nihilista de la droga y el narcotráfico, y, sobre todo, en la brecha estructural cada vez mayor entre los pueblos ricos y los pueblos pobres y —dentro de éstos— entre los ricos y los pobres. Los actuales problemas latinoamericanos de la deuda externa, el freno del desarrollo y las consecuencias sociales agudas de los ajustes estructurales (con el consiguiente desafío a democracias todavía débiles), problemas cuyo peso mayor cae sobre los más pobres, sumergiéndolos siempre más (hasta el límite), y sobre las clases medias, pauperizándolas, son expresiones estructurales de la crisis de la sociedad técnica moderna. Aquí no queremos decidir si se trata de los albores de un tercer estadio de esa sociedad, o del paso a una verdadera post-modernidad. Tampoco afirmamos que se trate de una crisis de muerte o de crecimiento, sea del socialismo colectivista, sea del capitalismo neoliberal (el cual hasta ahora parece haberse aprovechado de sus sucesivas crisis), pero ciertamente se trata de una crisis de lo humano en cuanto tal, es decir, de una profunda crisis moral, ético cultural, ético-política y ético-económica. Ella concierne sobre todo al presente y, probablemente, al futuro de los pueblos pobres y los pobres de todos los pueblos. Hasta se llega a reconocer un «cuarto mundo» interior al primero, y la emergencia de «nuevos pobres» en el tercer mundo.

²⁶ Me inspiro en las reflexiones de F. DE ROUX. «Bien económico y bien de orden», cf. *Actas del IV. Congreso de la Sociedad Intercional de Metafísica: «Bien y Sociedad»*, Bogotá, 1982. Ese trabajo aplica a la problemática económica actual la noción de «bien de orden» humano, como la expone B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York, 1958.

Aún más, parece tratarse de la crisis de un tipo de racionalidad: la sistemática, y de su lógica totalizadora, uniformadora y reductora, como se dieron en el segundo estadio de la sociedad técnica moderna. Según parece, el mito del progreso indefinido se ha ya casi diluido²⁷ siendo su contracara —en muchos ámbitos de la cultura y la sociedad— el redescubrimiento *de los límites* y los consiguientes *desafíos* a la imaginación creadora y a la libertad histórica de hombres y pueblos.

Un ejemplo típico en el nivel económico es la toma de conciencia de que los recursos naturales son limitados: se hace evidente el sobrepeso de la técnica como «segunda naturaleza» con respecto a la naturaleza primaria. Así surgió la preocupación por restablecer el equilibrio ecológico, regular el crecimiento indefinido y plantear más bien el problema de la calidad de vida.

La misma conciencia del límite mutuo entre sí y del límite común ante el peligro de destrucción nuclear total, hizo que las superpotencias conversaran seriamente y avanzaran prácticamente en el tema del desarme. Quizás los acontecimientos de 1989 y 1991 en Europa Oriental y en la ex Unión Soviética sean también otro testimonio de haber llegado al límite o, por lo menos, a la conciencia de los límites (de la carrera armamentista, del deterioro económico de la población, de la falta de libertades nacionales, políticas, culturales...).

Por otro lado, en el ámbito cultural, la mundialización de los problemas y la unidad del mismo espacio-tiempo que dan los medios de comunicación social y el procesamiento de la información, han ido cada vez dando más conocimiento de la relatividad de la propia cultura con respecto a las otras en la unidad de la misma humanidad. La filosofía de este siglo ha redescubierto la finitud de lo humano, de la razón, de la libertad, de cada dimensión de la cultura con respecto a las otras, de los distintos «juegos de lenguaje» entre sí, etcétera, y de ese modo, ha redescubierto la alteridad y la diferencia, aunque no renuncia a concebir una unidad plural (o al menos una «unidad débil»), no uniformizante.

Tal conciencia de la finitud de la razón y la autoconciencia ha favorecido asimismo el descubrimiento de lo infra-racional (pienso en el subconsciente) y el redescubrimiento de lo supra-racional (lo sagrado, la mística, el mito, el símbolo...) o, mejor dicho, la toma de conciencia de distintos niveles y formas de racionalidad humana, no reductibles a la razón formal ni a la razón dialéctica. En esa línea se coloca la revaloración de la sabiduría popular latinoamericana, en especial, la de muchos de los pobres.

Por su parte, los teóricos de la ciencia han ido superando el cientificismo y reconociendo los límites de su propia empresa científica, los de la exigencia de verificación o falsación, los de cada ciencia con respecto a las demás y al mundo de la vida, la historicidad de los paradigmas científicos, etcétera²⁸.

El fenómeno mismo de la tentación nihilista (tanto teórica: la razón cínica; como práctica: droga, terrorismo) sería otro índice del nuevo momento que atraviesa la cultura moderna.

²⁷ El ocaso de ese mito forma parte del fin de los meta-relatos, del que habla J. F. LYOTARD en: *La condición post-moderna, Ensayo sobre el saber*, Buenos Aires, 1989 (la edición francesa es de 1979).

²⁸ Cf. mi artículo: «La científicidad de las ciencias sociales», *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 37 (1988), 555-561 (con bibl.).

Hay quienes están viendo en la conciencia de los límites propios y de las diferencias irreductibles al sistema, que se deben respetar, el comienzo posible o ya incoado de una nueva lógica cultural: la de la comunicación²⁹. Pues les parece que el diálogo (entre las superpotencias, los distintos «mundos», las naciones y las culturas, las ciencias entre sí...) está tomando lentamente el lugar de la confrontación. A ello correspondería en el orden de la reflexión filosófica la valoración del lenguaje, de la comunidad de comunicación, de la razón hermenéutica, histórica y comunicativa. El desarrollo inédito de las comunicaciones estaría quizás, según esa opinión, ofreciendo una infraestructura a la posibilidad real de dicha lógica: tanto para un mayor crecimiento de la comunicación auténtica cuanto para nuevas formas de alienación.

Según mi percepción, la conciencia de los límites antes mencionada posibilita y, a su vez, también es posibilitada, por la irrupción del pobre en la conciencia histórica y en la sociedad modernas. Pues, por un lado, la irrupción hace tomar conciencia de los límites de una sociedad que provoca la pauperización estructural y, por otro lado, la crisis de la misma facilita tal irrupción y el hecho de su toma de conciencia, y la de los límites que ella hace aún más patentes.

El redescubrimiento de la novedad histórica, irreductible al progreso lineal o a la contradicción dialéctica, el redescubrimiento de la diferencia, no reductible a identidades formales o dialécticas y a totalizaciones funcionalistas o sistemáticas, y el descubrimiento de la trascendencia ética de la alteridad del otro en cuanto otro: todos esos pasos hicieron posible plantear filosóficamente el hecho imprevisible de la irrupción del pobre y la búsqueda de la explicitación de la nueva lógica que articula el *lógos* de ese fenómeno nuevo, el cual pone en crisis las lógicas de la razón formal y dialéctica absolutizadas.

Pero, sobre todo, el pobre, al sufrir en carne propia la crisis y los límites de la sociedad técnica moderna y de su lógica instrumental y sistemática, tiene la chance de querer superar a ésta con su creatividad histórica, reafirma su dignidad y su sabiduría popular, irreductibles a dichas lógicas, y es movido a la solidaridad recíproca ante la crisis, a fin de superar esos límites que lo amenazan en su vida y sobrevivencia personal, familiar y cultural.

Estas últimas reflexiones acerca de la irrupción del pobre no excluyen las de quienes, por ejemplo, desde Europa, ven en el momento actual de la sociedad moderna la posibilidad real (y quizás el comienzo) de la emergencia de la lógica de la racionalidad comunicativa³⁰. Por el contrario, pues la irrupción del pobre implica no solo la exigencia del respeto ético y político de la alteridad de los otros y, por ello, el diálogo y la laboriosa construcción de un auténtico nosotros en todos los

²⁹ Cf. P. HÜNERMANN, art. cit. en la nota 17, p. 299. Ver también la nota siguiente.

³⁰ Sobre la racionalidad comunicativa, entre otras obras de esos autores cf. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vol.), Frankfurt, 1981; K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie* (2 vol.), Frankfurt, 1976. P. ULRICH aplica dicha racionalidad a la razón económica en: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern-Stuttgart, 1986. Las coincidencias (en la divergencia) que se dan entre esta última obra, las obras de L. Razeto (que citaré en la nota 38) sobre la actual «economía de solidaridad» latinoamericana, y las reflexiones de B. Melià sobre la «economía del don», dan que pensar acerca de la problemática de la «lógica de la comunicación» aplicada, en general, a la economía, y, en especial, a la economía moderna.

niveles de la sociedad y la cultura; sino que también implica el reconocimiento de una sabiduría y una razón comunitarias, solidarias y de reciprocidad, que suponen una lógica de la gratuidad, la comunicación y la participación.

Pero, porque se trata del *desafío* histórico de superar la lógica cultural de la razón unidimensional y sistemática, por ello mismo queda claro que no se trata de una necesidad lógica ineludible, sino de una *posibilidad* histórica real ofrecida a nuestra libertad, aunque dicha posibilidad y dicho desafío tienen su propio «*lógos*». El hecho de la irrupción del pobre como hecho de surgimiento de vida y libertad, contiene en germen la chance real de una sociedad más libre y más humana o, al menos, menos opresora e inhumana. Según creemos, ella debe estar (y puede estar) en la línea señalada en varios trabajos por P. Trigo³¹, es decir, en la de la asunción de lo válido de la sociedad y cultura modernas por el así llamado «hombre mítico», que preferimos llamar: «hombre simbólico y sapiencial».

Son los pobres quienes mejor han custodiado la racionalidad simbólica y sapiencial, propia de las culturas latinoamericanas. Pero éstas se encuentran hoy ante el desafío histórico de asimilar desde adentro lo positivo de la modernidad, transformando así en forma auténtica y no alienante, su *éthos* cultural, sin perder sus propios valores, y llevándolo a plasmarse en estructuras e instituciones sociales, políticas, económicas y culturales que, aprendiendo de los logros y fracasos de la modernidad, mediaticen mejor la libertad, la justicia y la solidaridad.

2.3. La lógica de la gratuidad y la irrupción del pobre

En el apartado anterior consideramos cómo la lógica cultural prevalente en las dos etapas anteriores de la sociedad moderna: la de la racionalidad analítica y la sistemática (tanto funcionalista como dialéctica) tuvieron como una de sus consecuencias más graves la pobreza estructural, su radicalización hasta el límite de amenazar la vida, la dignidad, el trabajo y la cultura de los pueblos pobres y de los pobres de todos los pueblos.

También decíamos que el hecho de la irrupción del pobre y su comprensión filosófica son irreductibles a dichas lógicas, a pesar de su valor para pensar dimensiones parciales o momentos estructurales de la realidad. Por el contrario, la conciencia de los límites de la actual sociedad moderna y su racionalidad, contribuyeron a posibilitar la irrupción del pobre y el planteo de su comprensión filosófica, al mismo tiempo que, a su vez, el hecho de dicha irrupción posibilitó una mayor conciencia de los límites y de los caminos posibles para superar la crisis.

En esta segunda parte del trabajo enfocaremos nuestra atención hacia la superación de los límites de *dicha racionalidad* (y no a la cuestión más importante, referida a la sociedad moderna misma). Pues intentaremos ahondar en la especificación del *lógos* que, según creemos, posibilita tanto *pensar filosóficamente* el hecho de la irrupción del pobre en sus aspectos positivos y en sus aspectos críticos, cuanto asumir y repensar desde allí lo válido de los *lógoi* o racionalidades (analítica, trascendental,

³¹ Cf. P. TRIGO, «Hombre mítico, modernidad y liberación», *Anthropos* (Caracas) 4 (1982), 60-79; id., *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982.

sistemática) modernas. Pues éstas posibilitaron el crecimiento de la ciencia, la técnica, la producción, el derecho, las instituciones sociales y políticas democráticas, y el mismo filosofar. Por consiguiente, contribuyeron parcialmente al crecimiento de lo humano, la racionalidad y la libertad, aunque también, al absolutizarse o exclusivizarse, pusieron en jaque al hombre en cuanto tal en su integralidad.

En un primer paso trataremos del *lógos* de la gratuidad, que se epifaniza en el hecho de la irrupción del pobre como hecho de vida y libertad. Luego, en otros tres pasos, indicaremos cómo aquél implica también un momento dialéctico, otro trascendental y otro experiencial, los cuales hacen posible asumir lo válido de las racionalidades dialéctica, trascendental, (fenomenológica) y analítica³², aunque transformándolas desde la lógica de la gratuidad. Ello nos permitirá proponer después, en la tercera parte de este trabajo, los pasos de una metodología filosófica apta para pensar filosóficamente el hecho de la irrupción del pobre y los desafíos sociales, culturales, teóricos y prácticos a los que ese hecho nos enfrenta. Los pasos de dicha metodología se fundan en los momentos íntimos del *lógos* de la gratuidad.

Dejamos, en cambio, para otro trabajo posterior, la tarea de articular y explicitar con mayor detalle la lógica correspondiente a dicho *lógos* y a su posibilidad de asumir lo válido de las distintas racionalidades filosóficas modernas.

2.3.1. *Primer momento: el «lógos» de la gratuidad*

Más arriba, en el primer artículo, intenté describir (según un método fenomenológico-hermenéutico) el *lógos* que se epifaniza en el hecho de la irrupción del pobre, que origina un cuestionamiento filosófico radical.

Según entonces lo dije, tal palabra no parte del *ego* (como en el *Ego cogito* moderno), ni del *kósmos*, como en la antigüedad clásica, sino de los *pobres*, en quienes precisamente se manifiesta la carencia injusta de cosmos y la conculcación de su dignidad personal de *alter ego* en su alteridad, así como en muchos pobres latinoamericanos se manifiesta también la emergencia de una nueva *subjetividad comunitaria* (no de un *ego*, ni siquiera colectivo, sino de un *nosotros* ético-histórico)³³. Dicho «*lógos*» parte de los pobres como cuestionamiento ético-político radical y como revelación radical de sentido sapiencial e histórico: sea en la sabiduría vivida y sabida de los pobres, sea en la dignidad de su libertad, sea en su praxis histórica de creatividad, festividad y solidaridad.

Esa palabra primera, que en el artículo anterior designé como punto de partida, origen y lugar hermenéutico de un nuevo filosofar, es simultáneamente práctica y especulativa; es práctica: interpelación a la libertad y exigencia de responsabilidad, y es sa-

³² Pienso, con P. Ricoeur, que la fenomenología (sobre todo la fenomenología hermenéutica) y el análisis del lenguaje ordinario se mueven, como métodos, en una misma dimensión, que yo llamaría experiencial (más inmediata, aunque mediada por el lenguaje), pero que la primera posee además el momento reflexivo, del que carece el segundo: d. P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Madrid, 1981 (el original francés es de 1977), pp. 17-22.

³³ Sobre el «*nosotros* ético-histórico» cf. mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, sobre todo, la tercera parte. Ver también: C. CULLEN, *Reflexiones desde América III. Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, Rosario (Argentina), 1987.

piencialmente especulativa: surgimiento de sentido. Pero en ambas dimensiones ella se caracteriza al mismo tiempo por su gratuidad trascendente y por su *mordiente histórica*.

En el orden del cuestionamiento práctico, ello es así porque tal cuestionamiento es tanto *ético* —surge de la *sobreabundancia* de la dignidad humana irreductible a ninguna otra dimensión anterior o inferior cuanto *político*, porque el cuestionamiento ético se «*encarna*» en crítica social, histórica y política a estructuras, instituciones y formas de convivencia que dan cuerpo a la injusticia estructural. Por ello, solo la misericordia eficaz (realizada en justicia) es la única respuesta integral a dicho cuestionamiento radical ético-político y a la experiencia límite que lo provoca y él provoca, cuestionamiento que es palabra práctica en los rostros de los pobres.

Pero también en el orden especulativo se dan, en esa palabra primera y en la experiencia límite que la hace surgir, tanto exceso de sentido como mordiente histórica: por ello afirmamos que es al mismo tiempo metafísica e histórica. Pues, por un lado, la sabiduría de los pobres y la novedad absoluta de sentido que se epifaniza en la dignidad sobreabundante de sus personas, en sus relaciones solidarias, en la belleza de sus fiestas y sus símbolos, y muchas veces en la creatividad comunitaria de sus nuevas praxis, muestran una *gratuidad* irreductible a la racionalidad dialéctica de la negación de la negación, o a una mera racionalidad trascendental o formal. Por lo contrario, esas experiencias epifanizan un «*lógos*» de acción y pasión gratuitas y, por ende, de la libertad. Pero, por otro lado, ese sentido no es solo metafísico, sino también histórico y crítico, pues «*se encarna*» en realizaciones sociales y culturales, y critica toda reducción ideológica de su plenitud humana integral. No solo por eso tiene mordiente histórica, sino también porque ese sentido nuevo exige *interpretación* y *mediación* racional (tanto en el orden de la razón teórica como en el de la razón práctica).

Pues la sabiduría, aunque no se reduce a la ciencia, le da los fundamentos últimos y, en la época moderna, pide mediarse (aunque no agotarse) en ciencia, es decir, pide el tránsito de la inteligencia sapiencial contemplativa a la razón dialéctica, reflexiva y formal, sin reducirse a ellas³⁴. Por otro lado, como es sabiduría *de la vida y la convivencia*, no le basta ser contemplada, simbolizada y celebrada, sino que exige su *realización efectiva* —aun institucional y estructural—, por medio de una praxis liberada, pero eficaz.

Por todo lo dicho más arriba, la característica primera y más fundamental del «*lógos*» de la irrupción del pobre, es el momento de *gratuidad*, tan propio de la experiencia cultural latinoamericana, de su centramiento en la fiesta y en las relaciones interpersonales de amistad, parentesco y solidaridad, de su sabiduría popular de rasgos contemplativos y de su fe y religiosidad populares. (Entre paréntesis digamos que se trata del *primer* momento lógico y ontológico «*quoad se*», en el orden de la fundación del sentido, pero *no* del primer paso metodológico «*quoad nos*», sino del último y más radical).

En varios otros trabajos publicados en la obra *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*³⁵, sus autores hacen mención explícita o implícita de la «*lógica del don*»,

³⁴ Sobre la relación entre sabiduría y ciencia filosófica y sobre racionalidad sapiencial y racionalidad científico-tecnológica cf. respectivamente los cap. 2 y 5 de mi libro citado en la nota anterior.

³⁵ Donde se publicaron originalmente estos trabajos: Cf. *Supra* nota 1 (Nota de los editores).

característica de la cultura latinoamericana. Así es como, por ejemplo, B. Melià estudia la economía de reciprocidad de dones, palabras y bienes económicos, propia de la cultura guaraní tanto en sus mitos como en la forma de vida y convivencia que los enraíza. Esa economía y esos mitos operan según una lógica de gratuidad, reciprocidad y solidaridad que, sin embargo, también da razón de la eventual ruptura del círculo de dones y aun de la violencia. Para Melià la fiesta —tan típica de la idiosincrasia latinoamericana— es la metáfora de dicha economía de reciprocidad y de su lógica del don. En este contexto cabe también mencionar los estudios de R. Kusch sobre el pensamiento indígena y popular en nuestra América, o de P. de Velasco sobre la comprensión del trabajo a partir de la fiesta entre los tarahumaras de México³⁶. Pues en la fiesta se vive y celebra la relación de gratuidad con lo divino, la naturaleza y los otros hombres: ella no excluye «el esfuerzo y el trabajo de lo negativo» (Hegel), sino que funda su sentido.

Por otro lado, el artículo de J. Hoyos-Vásquez sobre la categoría ontológica del «vecindario» proporciona también importantes aportes fenomenológicos, lógicos y ontológicos referentes a la lógica de la gratuidad en la cultura popular latinoamericana, ya no indígena, sino mestiza y urbana. Entre otros, los trabajos de P. Trigo y R. Carías sobre la cultura en los barrios iluminan y complementan lo dicho por J. Hoyos-Vásquez en una línea semejante de interpretación, que a su vez concuerda con la nuestra.

Una metáfora vivida de esa característica cultural y ontológica, y de su lógica propia, la podemos encontrar en la costumbre popular de la «minga»³⁷. Se trata de un trabajo solidario en favor de otro, por ejemplo, la construcción de una casa o de parte de ella, la recolección de una cosecha, etcétera, que no se hace por dinero, sino gratis, dentro de una lógica que espera del beneficiado un beneficio semejante en el momento en que se le necesite, y que pide de parte del beneficiado, el costo de la gratificación común en el compartir un asado o una fiesta luego de finalizado el trabajo.

Una lógica económica comparable con la economía de reciprocidad entre los guaraníes o con la «minga» popular, campesina y urbana, se da también —aunque con nuevos rasgos— en las organizaciones económicas populares (empresas de trabajadores, cooperativas, talleres laborales, comités de pobladores, huertas comunitarias, etcétera), surgidas entre los pobres estructurales y los «nuevos pobres» modernos para afrontar la crisis estructural provocada por otra lógica: la de un mercado capitalista autorregulado y de los

³⁶ Cf. R. KUSCH, *El pensamiento indígena americano*, Puebla, 1950; id., *América Profunda*, Buenos Aires, 1962; id., *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, 1975; P. DE VELASCO, «Fiesta y trabajo». Oposición entre culturas” en: I. ELLACURÍA-J. C. SCANNONE (compiladores), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992. Ver también: B. MELIÀ, «A experiencia religiosa guaraní», en: M. MARZAL y otros, *O Rosto Índio de Deus*, São Paulo, 1989, pp. 293-357.

³⁷ Cf. el trabajo filosófico de J. R. SEIBOLD, «Solidaridad. Su problemática en y desde Argentina», en: P. HÜNERMANN-J.C. SCANNONE (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Un diálogo latinoamericano-alemán*, tomo 4 B, Buenos Aires, 1993. Sobre la «minga», Seibold cita a: R. A. CORTÁZAR, *Andanzas de un folklorista*, Buenos Aires, 1964, y D. A. BRAVO, *Diccionario quechua santiagueño castellano*, Santiago del Estero (Argentina), 1985, donde se informa también que en 1971 y 1972 se aplicó oficialmente un «Plan Provincial de la Minga» en la provincia de Santiago del Estero, con proyección a la de Catamarca.

ajustes estructurales inspirados por la economía neoliberal, la necesidad del pago de la deuda externa, etcétera.

Pues hoy un sector cada vez más relevante de la economía latinoamericana está constituido por la así llamada «economía popular de solidaridad». Ésta opera con una racionalidad económica que no puede reducirse a la lógica del mercado o del estado, sino que responde más bien a la lógica de la gratuidad, tradicionalmente latinoamericana, pero revivida (y «releída») en un contexto moderno de búsqueda de eficacia y de interacción con las otras dos racionalidades económicas citadas. Además, existen teóricos como L. Razeto, quienes tratan de replantear la ciencia económica desde las nuevas experiencias latinoamericanas de economía solidaria y autogestionaria, intentando abarcar en su ciencia las distintas racionalidades económicas (no solo la del mercado o la del estado planificador, sino también la de la economía de la solidaridad), pero poniendo el acento en la lógica de esta última y en los factores económicos que más le responden: el por él denominado factor «C» (es decir, el factor comunitario) y el factor trabajo, sin descuidar la importancia de los otros (capital, gestión, tecnología, etcétera) y de sus propias lógicas³⁸.

Paralelamente a lo señalado en las dimensiones cultural y económica se puede descubrir en intentos y fenómenos políticos latinoamericanos una lógica de la solidaridad que se expresa tanto en la concepción (y eventualmente la vivencia) del pueblo como «comunidad organizada» (Perón) como en la aspiración federalista de una «confederación de los pueblos libres» (Artigas) o en el sentimiento profundo de pertenencia a América Latina como a la Patria Grande³⁹. En todo ello se puede reconocer la herencia comunitarista así indígena como ibérica (comunales, cabildos, poblamientos). Tanto es así que existen estudiosos que indican, por ejemplo, en la Argentina, una tradición histórica popular democrática que no es (solo) de origen liberal, sino también de participación popular comunitaria⁴⁰, más propia —diríamos nosotros— de una lógica de comunión, gratuidad y solidaridad. Hoy se dan en nuestro Continente nuevos fenómenos sociales al margen del Estado y de los partidos políticos (y, por supuesto, del mercado), a saber movimientos: multisectoriales, organizaciones barriales y, en general de base, organizaciones no gubernamentales, etcétera, que parecen responder no pocas veces a dicha lógica, que la «clase política» no siempre llega a comprender. Solo una filosofía política «comunitaria» parece poder dar razón de esos fenómenos históricos y actuales.

En el nivel religioso son las comunidades eclesiales de base quienes, en su modo de vivir la comunión y participación eclesiales y la autoridad de la Iglesia, son hoy como una «encarnación» nueva de dicha lógica de gratuidad y solidaridad no solo

³⁸ Me refiero a la obra en tres volúmenes de L. RAZETO, *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago de Chile, 1984-85-88. Del mismo autor ver también: *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago de Chile, 1986; íd., *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago de Chile, 1991; cf. los datos empíricos actualizados y su interpretación en: L. RAZETO y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago de Chile, 1990.

³⁹ Ver los testimonios históricos sobre esos temas en mi obra citada en la nota 21, cap. II, en especial pp. 184-210 y 239-243; también cf. mi obra. cit. en la nota 17, cap. 9 y 10.

⁴⁰ Cf. D. GARCÍA DELGADO, *Raíces cuestionadas: la tradición popular y democrática* (2 vol.), Buenos Aires 1989.

dentro de la dimensión estrictamente religiosa, sino también humana integral. Esas comunidades se muestran herederas de los rasgos comunitarios, participativos y solidarios profundamente humanos y cristianos del catolicismo popular latinoamericano; esos rasgos se renuevan en forma más actualizada tanto por su contacto explícito con la Sagrada Escritura (testimonio y fuente de relaciones de gratuidad y solidaridad) cuanto por su articulación «moderna» con la conciencia social y las prácticas históricas de solidaridad, así como por su institucionalización en organizaciones de base⁴¹.

Desde las diferentes dimensiones de la vida, la convivencia y la cultura puede la filosofía llegar así a reflexionar el *lógos* de gratuidad que en ellas toma forma histórica.

2.3.2. *Segundo momento: el momento dialéctico*

Lo explicitado en el párrafo anterior plantea el reconocimiento de otro momento en el *lógos* de la gratuidad: me refiero al momento dialéctico. Pues desde la sobreabundancia propia de la gratuidad y la solidaridad no solo se critica, juzga y condena lo que las niega, sino que también se promueve una práctica histórica para negar esa negación en forma real y eficaz. Sin embargo, gracias a la mencionada sobreabundancia, esa praxis no se reduce a negación de negación, sino que se transforma en lucha por la justicia en un horizonte de comunión.

Así es como la primera palabra (*lógos*), que surge de los pobres y da punto de partida y lugar hermenéutico del nuevo filosofar, no solo es ética, sino *política*; no solo es metafísica, sino *histórica*. Lo es porque, sin reducirse a la *crítica* histórica (práctica e ideológica), la implica e informa, y porque, sin reducirse práctica o teóricamente a la negación de la negación, con todo niega la injusticia y las ideologías reduccionistas que la justifican, negando radicalmente esas negatividades desde un exceso de sentido y una afirmación eminente que no se agota en ello. De ese modo, a la luz de dicho *lógos* son reconocidos los conflictos históricos e ideológicos que son causa de la pobreza estructural de los pobres; y además se plantea y exige la lucha por la justicia y la crítica de la injusticia. Lucha y crítica son, sin embargo, transformadas por la afirmación eminente de gratuidad implicada en la dignidad ética de todo hombre (aun de los adversarios), irreductible a la mera conflictividad dialéctica. Precisamente la experiencia de la sobreabundancia que se da en la gratuidad de la libertad, en la solidaridad y en la misericordia informan y transforman desde dentro la negatividad dialéctica (teórica y práctica), aunque históricamente no dejen de implicarlas.

De ahí que se trate de un *lógos* trascendente, creativo, gratuito, cuya diferencia, novedad y sobreabundancia no se agotan en la identidad y totalización dialécticas, pero que se «encarna» en una negación dialéctica de la negación, aunque transformada, en la práctica, en lucha por la justicia informada de solidaridad humana, respeto y misericordia, y en la teoría, en la negación trascendente y alterativa propia de la afirmación analógica de eminencia.

⁴¹ Cf. mi artículo: «El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana», *Stromata* 44 (1988), 475-487. Sobre las comunidades eclesiales de base cf. M. DE AZEVEDO, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, São Paulo, 1986.

Por lo tanto, en el *lógos* que ahora estoy caracterizando, el momento primero y superior en el orden del surgimiento del sentido es el momento de gratuidad, exceso y eminencia; pero el segundo momento, que historiza y media el primero, es un momento dialéctico, aunque transformado por la irreductibilidad a mera dialéctica que le viene del primer momento. Éste funda éticamente su conflictividad política, y metafísicamente su mordiente histórica, transformándolas.

En el nivel de los símbolos literarios que intentan expresar el hombre latinoamericano (argentino, peruano...) en su ser y deber ser, me parece encontrar la mencionada transformación de la negación de la negación desde una actitud de alteridad ética y gratuidad, por ejemplo, en la evolución de Martín Fierro en el trascurso de la obra de Hernández, o en la figura señera de Rendón Wilka, en *Todas las sangres*, de J. M. Arguedas⁴². El primero, en su lucha contra la injusticia, pasa de cierto «matrerismo», a través de la amistad con Cruz, la ida al desierto (lugar de purificación) y la actitud altruista hacia la Cautiva, hacia una nueva actitud «de vuelta», que —sin renunciar a la justicia— se impregna de sabiduría de la vida (ver los Consejos a sus hijos) y vuelve del desierto para calentar, como el fuego, «por abajo», a fin de que el gaucho logre «casa, escuela, iglesia y derechos». Pues su canto con «intención» y «opinando», que «tendrán en su memoria para siempre mis paisanos», «no es para mal de ninguno / sino para bien de todos»⁴³. En el caso de Rendón Wilka, cuya figura sobresale entre «todas las sangres» del Perú actual —según lo interpreta esa obra de Arguedas—, su expresión: «hermano de hombre soy» resume su personalidad y su actitud «sin rabia». No por ello deja de luchar por sus hermanos de sangre, para lograrles un lugar protagónico en el Perú moderno, pero sin destruir las otras sangres del Perú, sino rescatando todo lo válido de las mismas: lo válido de la herencia tradicional hispánica de don Bruno, del proyecto modernizador de don Fermín, etcétera.

Lo que la imaginación poética muestra como paradigma se realizó al menos germinal, parcial y provisoriamente en distintas experiencias históricas que, en mayor o menor grado, intentaron unir la lógica de la alteridad, la gratuidad y la solidaridad, con la eficacia histórica y la lucha contra la injusticia estructural: desde la lucha de tantos obispos y misioneros contra la encomienda y el servicio personal (Montesinos, Las Casas, Roque González de Santa Cruz, etcétera), las propuestas de Guaman Poma de Ayala y las experiencias de pueblos-hospitales (Vasco de Quiroga) o de las reducciones jesuitas en el Paraguay⁴⁴ pasando por proyectos de justicia para los más necesitados en la unidad de todos, como los que encarnan el

⁴² Sobre el «Martín Fierro» —poema nacional argentino— cf. el cap.5 de mi obra *Teología de la liberación y doctrinal social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, donde me inspiro en la interpretación del poema propuesto por L. Marechnl: cf. E. ROBACO MARECHAL, *Mi vida con Leopoldo Marechal*, Buenos Aires, 1973, pp. 113-126; ver también: J. L. LAZZARINI, «La purificación en el “Martín Fierro”», *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 35 (1986), 564-571. Sobre la genial novela de Arguedas, cf. P. TRIGO, op. cit. al fin de la nota 31.

⁴³ Respectivamente cf. *La vuelta de Martín Fierro*, vv. 4840, 4827-8, 4860, 4865, 4881-2, 4893-4. Utilizo la edición crítica de C.A. Leumann, Buenos Aires, 1958.

⁴⁴ Cf. M. MARZAL, G. GUTIÉRREZ y otros, “V. Centenario de la Evangelización: significado y perspectivas”, *Páginas* 12 (1987), 4-16; G. GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en. Las Indias (s. XVI)*, Lima, 1989.

«fuero de los gauchos») de Güemes o las reformas y el federalismo de Artigas⁴⁵ y otros movimientos nacionales y populares en los siglos XIX y XX, hasta llegar a las nuevas formas de organización popular de las que ya hablamos en el apartado anterior: formas de economía popular solidarias, agrupaciones multisectoriales con fines solidarios, comunidades eclesiales de base y en general el así llamado «neocomunitarismo de base» o «nuevo asociacionismo»⁴⁶, fruto de la irrupción actual del pobre y testimonio de «las potencialidades existentes en la sociedad para constituir sujetos colectivos y respuestas a los nuevos problemas»⁴⁷ originados por un cierto tipo de «modernización». La lógica social que allí acontece parece responder a una asunción y transformación de la negación de la negación a partir de un lógos de solidaridad que la trasciende.

2.3.3. *Tercer momento: el momento trascendental*

Sin embargo, tanto la analéctica (o dialéctica de la analogía y la eminencia)⁴⁸ como la dialéctica de la negación de la negación suponen e implican la *mediación*: mediación entre lo idéntico y lo diferente, la mismidad y la alteridad, la afirmación y la negación, la inteligibilidad y la gratuidad, la necesidad y la libertad, la universalidad y la singularidad histórica de distintas culturas, épocas y situaciones; en nuestro caso, la actual situación latinoamericana, caracterizada por el hecho de la irrupción del pobre. Claro está que en una lógica de la analogía se trata de identidad plural, inteligibilidad de la libertad, necesidad gratuita y universalidad situada⁴⁹.

Pues bien, debido a que se trata de la mediación histórica, social, política y cultural de un lógos o palabra *primera*, ésta implica necesariamente un momento trascendental (así llamamos a ese tercer momento lógico, ¡no cronológico!): trascendental, pues se trata de una lógica reflexiva y filosófica. Tomamos aquí la palabra «trascendental», según lo hace B. Lonergan, tanto en su sentido escolástico como en su sentido kantiano⁵⁰. Además la entendemos (inspirados libremente en H. de Lima Vaz)⁵¹ apuntando a lo común que se da entre la filosofía trascendental

⁴⁵ Sobre ARTIGAS cf. la colección de documentos publicados por O. BRUSCHERA con el título: *Artigas*, Montevideo, 1971, y la introducción del compilador. El «fuero de los gauchos» está fechado en Salta (Argentina) el 12 de setiembre de 1820: ct: V. BADANO, *Apuntes de Historia Argentina*, Paraná (Arg.), 1947.

⁴⁶ Cf. D. GARCÍA DELGADO, art. cit. en la nota 7, N° 28, p. 17.

⁴⁷ Ibidem, p. 18.

⁴⁸ La expresión «analéctica» proviene de B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; la empleo desde 1971 con un sentido propio, para designar la dialéctica característica de la analogía: entre otros trabajos, ver mi libro cit. en la nota 33. También E. Dussel utiliza la expresión, con un enfoque peculiar: cf. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974; id., «Pensée analectique en philosophie de la libération», en: *Analogie et dialectique*, Genève, 1982, pp. 92-120; allí mismo ver también: Ph. Secretan, «Dialectique et analectique», 121-142.

⁴⁹ Ct: mi obra. cit. en la nota 33, cap. 5 y 12.

⁵⁰ Cf. H. DE LIMA VAZ, «Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação», *Síntese* (nova fase) N° 32 (1984), 5-19, ver p. 12. Vaz opone pensamiento utópico y trascendental; en el texto contrapongo éste al dialéctico y al analéctico.

⁵¹ Cf. B. LONERGAN, *Method in Theologie*, New York, 1972, pp. 13 ss.

moderna y la dualidad platónica-aristotélica entre lo inteligible y lo sensible. Pero la corregimos tanto de toda trascendentalidad monológica de la conciencia (según la línea en la que Apel transforma la filosofía trascendental de Kant) cuanto de todo resabio de dualismo (entre lo inteligible y lo sensible, entre forma y materia, entre a priori y a posteriori, entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real, etcétera)⁵². Tal corrección o transformación se debe a la mediación de lo ontológico en lo histórico, social y cultural, y a la correspondiente «encarnación». Por lo tanto, desde ese momento trascendental del *lógos* que se epifaniza en la irrupción del pobre, es posible asumir lo válido de la racionalidad trascendental transformada, como lo hicimos más arriba con la racionalidad dialéctica.

Pues en los fenómenos históricos, culturales y sociales, a los que hemos ido aludiendo, y que conforman el hecho de la irrupción del pobre, no solo se manifiesta nuestra condición latinoamericana actual, sino también un momento, que podemos llamar trascendental, de universalidad radical: válido para todo hombre de nuestro tiempo y para todo hombre en cuanto tal. Pero se trata de una universalidad *analógica y situada*, y de una *trascendentalidad historizada e inculturada*. Es propio de la filosofía descubrir precisamente esa instancia humana y ontológica radical en la experiencia histórica de la irrupción del pobre. Allí se epifanizan mejor —sin quedar desfiguradas por los privilegios del tener, del poder o del saber— la *esencia del momento histórico actual* y de los desafíos que implica, la *esencia más profunda* de lo humano en su pobreza y riqueza *ontológicas* (a través de la humanidad que se le niega al pobre, y de la dignidad humana que el pobre, a pesar de ello, testimonia) y, aún más, la manifestación del *ser como don*⁵³.

Aunque rechazamos los dualismos entre lo histórico y lo trascendental, etcétera, también rechazamos los reduccionismos, pues se trata de la mediación de lo gratuito y sobreabundante, que no se reduce a la mediación, sino que revela y «epifaniza» su exceso de bien y sentido en la historia y en los símbolos.

De ahí que pensemos lo trascendental *en, a través y más allá* de lo histórico, no según la trascendencia física (espacial), ni meramente metafísica o gnoseológica de un trasmundo, ni según una pura reflexión de las condiciones a priori de posibilidad, sino según la trascendencia propia de la alteridad ética, analógica y simbólica. Pero, por tratarse de una lógica *primera y reflexiva* (aunque se trate de una reflexión concreta), se hace imprescindible asumir el momento lógico *trascendental*, evitando así tanto el escollo del empirismo como el del racionalismo, y la absolutización de la abstracción, propia de ambos. Como lo diremos en el apartado siguiente, lo válido de dicha abstracción es, sin embargo, preservado y transformado.

Por tanto, en esta explicitación de los momentos filosóficos implicados en el *lógos* de la gratuidad, el tercer momento es el trascendental, aunque se trate de una reflexión trascendental concreta y transformada por la mediación social e histórica y por la sobreabundancia y gratuidad de sentido propias de la eminencia analógica.

⁵² Ver mis críticas —basadas en M. BLONDEL y E. LÉVINAS— al método trascendental (transformado) de K.-O. APEL, en el cap. 6 de mi obra cit. en la nota 33.

⁵³ Sobre el ser como don en la filosofía contemporánea (sobre todo M. HEIDEGGER y C. BRUAIRE) cf. P. GILBERT, «L'acte d'être: un don», *Science et Esprit* 41 (1989), 265-286.

2.3.4. Cuarto momento: fenomenológico, hermenéutico y analítico

Pero todo lo que dijimos acerca de la mediación, concreción y «encarnación» del *lógos* trascendental y su recompreensión dialéctica y analéctica implica ya un cuarto momento: experiencial y fenomenológico. Pues se trata de una reflexión trascendental *concreta*, que metodológicamente parte de la *experiencia* histórica, sin encerrarse en la mera experiencia. Por ello hemos aludido repetidas veces tanto al hecho mismo de la irrupción del pobre en sus distintas facetas como a *fenómenos históricos* que parecen ilustrar y «encarnar» los distintos momentos del *lógos* filosófico que hemos denominado: «*lógos* de la gratuidad».

El cuarto momento en el orden «descendente» de la fundación de sentido es el primero en el orden «ascendente» del método, pues se trata de una hermenéutica filosófica de la experiencia. Por ello en nuestro primer artículo planteamos ese tema usando una fenomenología hermenéutica, para encontrar el «*lógos*» o palabra primera del fenómeno o, mejor dicho, del hecho histórico e integralmente humano de la irrupción del pobre.

Este hecho no se «experiencia» sólo por la vía corta de una fenomenología trascendental o existencial, sino por la vía larga de una hermenéutica fenomenológica⁵⁴. De ahí que nuestras reflexiones lógicas den lugar al diálogo de la reflexión filosófica tanto con las ciencias humanas y sociales cuanto con el análisis lingüístico y la hermenéutica cultural y literaria⁵⁵.

Pues, aunque se trate de un momento lógico del filosofar, sin embargo, como es un filosofar acerca de la *realidad* dolorosa y gozosa de los pobres en América Latina hoy, de una *fenomenología concreta* y de una hermenéutica filosófica de la *experiencia histórica, social y cultural*, este cuarto momento lógico y primer momento metodológico implica el análisis y la interpretación de la experiencia humana integral, evidenciada por el hecho de la irrupción del pobre y, por tanto, el análisis e interpretación de los lenguajes (ordinario, mítico, literario, religioso...) que intentan expresarlo, así como el diálogo interdisciplinar con las ciencias empíricas del hombre, la historia, la sociedad y la cultura, para recibir el aporte analítico y hermenéutico de ellas acerca del mismo hecho. Por eso hemos denominado a ese momento lógico: fenomenológico, hermenéutico y analítico.

Claro está que las ciencias humanas, sociales e históricas no agotan la experiencia humana de la irrupción del pobre. Su «*lógos*» más radical es de carácter sapiencial (tanto en su dimensión especulativa como práctica), se expresa en los símbolos y solo puede ser reflexionado, aunque no agotado, por la filosofía. Pues la sabiduría de la vida —en especial la sabiduría de los pobres y la otorgada por la opción por los pobres— no es totalmente abarcable por las ciencias, ni siquiera por la filosofía como ciencia, con sus momentos analítico hermenéutico, trascendental, dialéctico y analéctico. Precisamente este último muestra la contingencia de la reflexión y

⁵⁴ Sobre las vías corta y larga cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, París, 1965, p. 10.

⁵⁵ Cf. mis artículos: «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», *Stromata* 46 (1990), 75-81, y «Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado. Reflexión epistemológica», *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (segunda época), 4 (1989), 134-140.

pide un regreso a la práctica ético-histórica, a los símbolos y a la contemplación sapiencial en el silencio que funda la palabra, aun la que irrumpe en los rostros de los pobres.

Estimamos que el cuarto momento implicado en el *lógos* de la gratuidad y primero de la metodología correspondiente, tanto porque es analítico cuanto porque pide el diálogo interdisciplinar con las ciencias humanas y sociales, es apto para rescatar todo lo válido de la *racionalidad abstracta, formal e instrumental* moderna. En el nivel teórico puede rescatar el momento explicativo y argumentativo formal propio de toda ciencia como ciencia (aun de las ciencias más hermenéuticas); y, en el nivel práctico, el momento *instrumental y estratégico* propio de las estrategias prácticas de lo humano⁵⁶. Pues, no por ser «de lo humano» y estar inspiradas en una ética de la gratuidad, la solidaridad y la reciprocidad, no por ello dejan de ser estrategias según la eficacia de la racionalidad instrumental medio-fin. Así es como la racionalidad estratégica puede mediar prácticamente la racionalidad ética trascendental a través de una dialéctica histórica de liberación, la cual ha sido informada y transformada por el «*lógos*» práctico propio de la gratuidad, la comunicación, la solidaridad y aun la misericordia.

Como conclusión de esta segunda parte del presente artículo, se puede afirmar que el *lógos* de la gratuidad, aunque excede las racionalidades (filosóficas) modernas: dialéctica, trascendental, analítica, etcétera, las incluye como momentos suyos, ofreciendo así la posibilidad de asumirlas. purificándolas de sus reduccionismos y transformándolas a partir de la gratuidad. Por eso es posible articular teóricamente una lógica de la gratuidad, que rescate y sitúe todo lo válido de la racionalidad filosófica moderna en cada una de sus etapas y así posibilite un fecundo diálogo interdisciplinar con las otras ciencias y con la sabiduría de los pueblos; y es posible contribuir así a lograr una praxis liberadora plenamente humana, ética y solidaria, sin dejar de ser históricamente eficaz, si desde la racionalidad práctica de gratuidad se llega a informar, orientar e inspirar las otras racionalidades prácticas, inclusive las estratégicas y técnico-instrumentales.

2.4. La cuestión del método teórico y práctico

En esta última parte de este artículo deseo retomar —a modo de conclusión— algunas de las afirmaciones antedichas. Solo señalaré algunos caminos de explicitación que ahora no es posible recorrer y que en parte he comenzado a desarrollar en otros trabajos.

En *Stromata*⁵⁷ he escrito acerca del método de una filosofía latinoamericana: en parte he presupuesto ese trabajo en muchas de las reflexiones que aquí he ido haciendo. El método filosófico que allí propongo tiene como primer momento

⁵⁶ Cf. K.-O. APEL, «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics», en: Th. GERAETS (ed.), *Rationality Today - La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 207-340; O. HÖFFE, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985.

⁵⁷ Cf. art. cit. al comienzo de la nota 55.

una fenomenología hermenéutica y una hermenéutica filosófica concreta (de la historia, la sociedad y la cultura), que podemos llamar, inspirados algo libremente en Ricoeur, respectivamente: «vía corta» y «vía larga»⁵⁸. Allí propongo también la mutua fecundación dialéctica entre ambas «vías», inspirándome en la práctica y el método implícito del grupo de trabajo argentino que —en relación con otros «Thyssen-Workshops für Religionsphilosophie»— realizó desde 1975 a 1981 una investigación común sobre «sabiduría popular, símbolo y filosofía»⁵⁹.

En cuanto a la «vía larga», ella supone el diálogo interdisciplinar de la filosofía tanto con las ciencias humanas y sociales como con las hermenéuticas histórico-culturales. Sin embargo, el «lógos» del fenómeno (es decir, de la experiencia) humano global, solo lo «intelige», interpreta y analiza la filosofía. Por eso es necesario el paso desde la dimensión fenomenológica, hermenéutica y analítica, al ámbito trascendental de los primeros principios y fundamentos últimos, las categorías fundacionales, las condiciones a priori de posibilidad, validación y realización; pero para mediar esos dos primeros pasos, se necesita un tercero: el de la mediación y negación dialécticas; y, porque en la experiencia, en sus símbolos y en su fundación trascendental se dan sobreabundancia, gratuidad y novedad de verdad, bien y sentido irreductibles a los momentos anteriores, se hace necesario un cuarto paso metodológico teórico: de la dialéctica a la analéctica, aunque ésta no agota la sabiduría que «sagit» contemplativamente el *lógos* que se epifaniza en hechos históricos y símbolos. Por el contrario, la analogía se pone a su servicio.

Pero dichas mediaciones teóricas de una reflexión que desea interpretar filosóficamente el hecho de la irrupción del pobre se corresponden con las mediaciones de la razón práctica, que la filosofía práctica debe también reflexionar metódicamente, no para suplir la praxis ético-histórica, sino para aprender de ella y aportarle su clarificación, crítica e inspiración.

Por ello insinué al fin del apartado anterior cuáles serían los pasos metodológicos de esa lógica de la razón práctica, correspondientes a los antes señalados con respecto a la razón teórica⁶⁰.

Resumiré lo arriba insinuado, a pesar del peligro de repetirlo. El núcleo sapiencial práctico o primer momento metodológico práctico lo da el «lógos» de la misma praxis de gratuidad, creatividad y solidaridad de los pobres y de quienes optan preferencialmente por los pobres. El segundo momento de ese *lógos* de la praxis es, también aquí, el dialéctico, de negación y crítica práctica de la injusticia estructural y de lucha por la liberación y la justicia, impregnada —sin embargo— por el primer

⁵⁸ Según lo dije más arriba, Ricoeur contrapone el camino corto de la «ontología de la comprensión» (del primer Heidegger) a su propia «vía larga» de la reflexión concreta. En el texto llamo aquí «vía corta» también a la fenomenología hermenéutica usada por mí en el artículo anterior, en contraposición con una hermenéutica filosófica de la cultura y la historia, que usa la mediación de las ciencias humanas y de los símbolos de la sabiduría popular.

⁵⁹ Los frutos de esa investigación y la discusión de los mismos con filósofos europeos (incluido E. LÉVINAS), se publicaron en: J. C. SCANNONE (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo intemacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984.

⁶⁰ Cf. el art. cit. al final de la nota 55.

momento, que lo informa de respeto por la dignidad del otro (aun del adversario), de misericordia, y de búsqueda de la reconciliación justa. El tercer momento de tal *lógos* de la razón práctica es, asimismo, el trascendental, que corresponde a la dimensión ética de los dos momentos anteriores, considerada en sí misma y en su universalidad humana radical. El cuarto momento, en cambio, corresponde a la necesidad de efectiva mediación histórica, social, política, económica y cultural de los momentos anteriores, y a la conflictividad real histórica propia del momento dialéctico. Para ello es importante el diálogo con las ciencias humanas y sociales de la praxis, tanto con la racionalidad analítica práctica (racionalidad estratégica e instrumental) como con la racionalidad hermenéutica práctica o racionalidad comunicativa, que caracterizan a dichas ciencias. Pues se trata de mediar efectivamente el *lógos* práctico de gratuidad, su negación crítica de la injusticia y sus imperativos éticos universales, en la densidad material y conflictiva de la historia.

Por ello el cuarto momento metódico de la racionalidad práctica es el de la racionalidad instrumental o estratégica medio-fin (*Zweckrationalität*), pero de estrategias transformadas por los momentos anteriores en estrategias de lo humano o estrategias humanas de liberación. Se debe tratar de estrategias *eficaces* de liberación, que suponen la racionalidad instrumental y el diálogo interdisciplinar con las ciencias de la praxis; pero también de estrategias humanas de liberación *humana integral* inspiradas y orientadas por la ética de la gratuidad y la solidaridad, y mediadas por la racionalidad comunicativa propia de la racionalidad hermenéutica práctica.

Como se ve, el orden «ascendente» de la metodología filosófica teórica y el «descendente», de la metodología de la razón práctica, se corresponden entre sí, porque ambos están reflejando los momentos del «lógos» especulativo y práctico, metafísico e histórico, ético y político que se dice silenciosamente o en forma clamorosa en el hecho de la irrupción del pobre.

Universidad del Salvador (Buenos Aires)
jscanonne@hotmail.com

JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

[Artículos aprobados para su reedición en diciembre de 2016]