

DECIMA PRIMERA CONFERENCIA

SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN AMERICA LATINA

(Reflexión epistemológica en el nivel ontológico)

Trataré de indicar algunos aspectos de la actitud que debería adoptar alguien que piensa como cristiano en América latina. Es imposible describir acabadamente esa situación porque es como totalidad indescriptible: la situación, por ser concreta, es inefable. Por ello, sólo trazaremos en líneas generales la estructura de la situación y de dicha actitud, para que sea tenida en cuenta en el diálogo y en los trabajos posteriores.

Como conclusión de las exposiciones anteriores, espero que estemos de acuerdo, podemos decir que estamos sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico; y es así, no sólo en nuestro continente, sino en todo el mundo.

* Conferencia dictada el 17 de agosto de 1970 en el marco de la "Semana académica" de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Mucho de lo aquí indicado corresponde a una etapa hoy ampliamente superada.

Porque, por primera vez, existe *una* humanidad. Hasta ahora habían existido ecumenes cerradas. Los chinos creían que eran un mundo total; y también lo creían así los hindúes e igualmente, por su parte, los europeos. De pronto, en los siglos XVI y XVII, comienza la época colonial europea y el descubrimiento de que hay otros *mundos*; aparece así por primera vez la humanidad. La humanidad no como un hecho biológico: todos somos parte de la única especie humana, sino como un efectivo hecho histórico por el que *yo tengo conciencia y conocimiento de que hay otros hombres*. Esto al principio fue desconcertante: lo único que se atinó fue a proyectar sobre los otros hombres la visión que ya se tenía de sí mismo en las respectivas ecumenes cerradas. Por eso que a los españoles, que llegaron a América e informaban al Rey que los indios eran o no “racionales”, y comentaban: parecen ser racionales, aunque tienen el “casco” duro, les era imposible “entrar” dentro del “casco” (cráneo, *mundo*) de los indios y comprender lo que significaba el horizonte cultural del indio. Creían ver que “asesinaban” a un hombre sobre el altar del sol, y no se daban cuenta que teológicamente lo inmolaban a los dioses para que por la sangre de las víctimas el Sol siguiese subsistiendo. Si hubieran comprendido eso, habría sido más profunda la evangelización. Lo cierto es que sufrimos hoy como latinoamericanos la aparición de la humanidad y, en ella, la ruptura de la cristiandad colonial, y nos abrimos así a una realidad nueva. Esta es entonces la situación de donde parte esta exposición.

¿Cuál va a ser la situación en que nos encontramos como cristianos que quieren mirar ahora hacia el futuro, y que dejan la cristiandad a sus espaldas?

§ 98. *La significación del pensar*

En primer lugar, como *pensador* es necesario, simplemente, saber pensar. Pero, el pensar es lo menos frecuente en nuestra época. Porque, en el mejor de los casos, lo más frecuente es el estudio. *Studium* es un ponerse con

voluntad a trabajar en algo. Podemos estudiar, podemos memorizar, podemos enfrentarnos a un libro y recordarlo, sintetizarlo, exponerlo. Esto es lo que se hace en la Argentina, por desgracia, en el mejor de los casos. Nuestro estudio es libresco e irreal, porque no estamos habituados a entrar penetrantemente en lo que vivimos y nos rodea, sino que desde muy pequeños estudiamos acerca del río Nilo y del Mississippi, pero, en cambio, no sabemos ni siquiera el contorno del arroyuelo del barrio, del pueblo. En el “primero infantil” o segundo tendríamos que haber estudiado antes el contorno del arroyuelo para saber después lo que es un río. Para saber la historia de nuestro pueblo primero hay que aprender lo que significa tener padre, abuelo y bisabuelo en el tiempo, e interesarse por esto, antes, por el barrio y la ciudad, para después estudiar historia universal. En cambio, empezamos directamente por la época de las cavernas. ¿Qué se produce entonces en la conciencia infantil? El chico, desde el comienzo, toma a la historia como un mito y a la geografía como un cuento de hadas, a la Patria como una entidad etérea, volátil, irreal. Se cree que estudio es sólo estudio de las cosas escritas y pensadas por otros. Pero él, lo único que tiene que hacer, es acumular contenidos. El argentino, en general, no está arraigado en un pensar real, sino que tiende al estudio irreal, al abstracto, alienante. Pensar, entonces, no es estudiar, calcular, planificar. Quizá en una facultad de filosofía se cuentan con los dedos los que piensan; y sobran los dedos para los que estudian; la gran mayoría no hace ni eso. Una es la comprensión cotidiana y existencial. Comprendemos lo que son las cosas que nos rodean y las comprendemos en un marco de comprensión existencial, *dentro* del horizonte del mundo. Esta comprensión es cotidiana. Puede decirse que es la que tiene el panadero, el carnicero, el profesor, el científico, todos. Tenemos una comprensión de lo que las cosas son porque somos hombres, y ésta no le falta a nadie. Pero esta comprensión no es la que tratamos cuando hablamos del pensar. El pensar no es la comprensión cotidiana, pero tampoco, como dije, es un estudio. El pensar es un pensar que medita. Meditar es

como un rumiar; es como un volver sobre las cosas. El sofista o el que estudia libremente no puede ni sabe pensar. El que memoriza o el que tiene la necesidad de leer el último “best-seller” tampoco piensa. Uno acumula maquinalmente; el otro es sólo la estéril curiosidad del superficial. Como provinciano, un poco como quien viene desde “fuera” de esta gran capital, creo que uno de los problemas más graves de la gran capital es la de tener que mantener el ritmo del poder opinar acerca de la última cosa aparecida, y como dijo una vez Alfonso Reyes: “Antes de haber terminado la cocción del plato, lo sacamos para poner uno nuevo”; de tal manera que al fin nos indigestamos con comidas mal cocidas, y menos digeridas. Una lenta digestión exige una lenta masticación. Es decir, para leer bien una obra se necesita mucho tiempo para pensarla, y más para pensar desde ella y por sobre ella la realidad. En cambio, nos mantenemos siempre sólo informados cotidianamente.

§ 99. *La crisis como condición*

Pensar es un volvernos sobre nuestra cotidianidad, pero es ante todo emerger de una crisis y este momento de la crisis se deja de lado casi siempre. Cuando alguien pretendidamente se pone a pensar desde y como está sin partir de la crisis, no puede pensar; quizás muchos han pasado su vida sin haber jamás permanecido en la crisis. La crisis es la condición sin la que nunca jamás hay que pensar, y mientras esa crisis sea más radical, abismal, más podrá haber posibilidad de pensar. *Crisis* en griego procede del verbo *krineîn*, que significa juzgar; pero, más que juzgar indica un alejarse. De tal manera que es necesario “alejarse” de la comprensión cotidiana para como “desde fuera” poner todo ante los ojos y poder así pensarlo. Hegel, en uno de sus primeros escritos que llama *El destino del cristianismo*, hace referencia a este hecho. Igualmente en *La Fenomenología del Espíritu* muestra cómo el espíritu se va a manifestar progresivamente; parte de la conciencia hacia la auto-conciencia; ese salto se produce por crisis. Y esa crisis la describe, en el antes

nombrado *El destino del cristianismo*, en la persona de Abraham. Abraham estaba en Ur entre los caldeos y sin tener razón para ello, sin haber sido odiado, *rompió* con los suyos y se *separó*. Abraham parte al desierto y se convierte en un extranjero. Las palabras *Entfremdung*, *Entzweiung*, *Enttäusserung*, etc., surgen ya en la juventud hegeliana. Todas las grandes nociones técnicas están dadas ya en su época de Berna, Frankfurt y Jena. Abraham es un extranjero, dice la Biblia. Es paradójico pero, justamente, el que accede al pensar, accede a un paraje in-hóspito, inhospitalario (*unheimlich*). En ese sentido ya no nos atenemos a Hegel, porque Hegel pensaba que es *zu Hause* donde se encuentra el espíritu cuando tiene el “saber absoluto”, pero ese saber nunca lo alcanza el hombre y, al contrario, cuando el hombre se acerca al saber cada vez está más in-hospitalariamente des-instalado. Si creemos que el pensar es una situación cómoda, que nos va a permitir más instaladamente vivir lo cotidiano, nos equivocamos. Al contrario, el pensar nos va a dejar como extranjeros en la cotidianidad, y, a su vez, va a poner las condiciones para que esa extranjería nunca retroceda. Es necesario, entonces, como Abraham, permanecer más allá de la conciencia perdida entre las cosas en su cosidad, pensando todo eso como “desde afuera”. Y esto, justamente, como “desde afuera” de lo obvio, de lo cotidiano heredado, transmitido por tradición, es lo que los filósofos clásicos, los griegos, llamaban *thaumázo*, es decir: ad-mirar. No es solamente mirar distraídamente algo, sino ad-mirar. Ad-mirarse. ¿Cuándo nace esta actitud? Cuando lo que cada día vivimos nos extraña que sea como es. Extrañarse, o lo que es lo mismo, la admiración extranjerizante. Chesterton, sin ser un filósofo ni un teólogo era un pensador, y decía que “lo admirable no es que un día el sol no salga: lo admirable es que salga cada día”. Esto es saber extrañarse. No nos admiramos del prodigio que nos rodea, sino solo, obviamente, cuando entra un elemento perturbador. ¿Qué es lo que cotidianamente acontece? Uno se habitúa a todo lo que lo rodea y aquello que habría de ser objeto de la mayor admiración, si se viviese en la extranjería inhóspita del pensar,

no le admira nunca. Se admira más bien ese tal cuando hay una noticia de cuestiones más bien accidentales. Pero de lo realmente fundamental, aquello que es la base, eso no lo admira. La actitud del pensar es, como el permanecer en el desierto. Nietzsche escribió algunas de sus cartas indicando por lugar de remitente: “desde el desierto”, desierto no ciertamente geo-físico. Esta es justamente la posición en que nos deja el pensar. Por eso, entonces, la situación del cristiano, si pretende ser pensador en la Argentina, es una situación incómoda. Primero, porque es pensador; después porque es cristiano. Si crítico es en si mismo el pensar, doblemente crítico es el pensar desde la fe cristiana. Porque en vez de asegurarnos la fe nos deja más abismalmente a la intemperie. Al cristianismo no le podemos pedir “seguridades”, sino, al contrario, un ámbito de comprensión absoluto que nos re-lanza siempre. Dijimos antes que la fe es un nuevo “mundo”; el pensar desde el nuevo mundo de la fe es más abismal todavía que el pensar desde el mundo cotidiano. El pensar es un referir las cosas a aquello sobre lo que están fundadas, lo que está encubierto detrás de la corrupción obvia, lo que por encubrimiento del polvo de la cotidianidad yace en el olvido; el ser. Y cuando a su vez ese ser lo pensamos desde la fe se nos hace mucho más profundo el abismo. Mucho mayor es su lejanía; mucho más nos damos cuenta de que al fin el pensar jamás del todo abarcará lo que se pone a pensar. Nunca habrá una identidad entre la teoría y la praxis. El sueño con el que termina la *Lógica* de Hegel es imposible para la finitud. Este pensar surge de la crisis; de la crisis que significa que todo el ritmo de nuestra vida cambia. Por eso dice Zubiri que Sócrates no sólo pensaba, sino que hizo de su vida un pensar; por eso el pensar se transformó en su *êthos*. Alguien que piense y haga del pensar su modo de vida es, entonces, alguien que vive en la crisis. Se puede decir que vive en el alejamiento constante de la cotidianidad. Es ése que ya no puede ni comer, ni vestir, ni dormir, ni hacer nada como lo hacía antes. El pensar es fruto de conversión. El pensar es culminación de una conversión existencial. Cambia

la vida. Si no se cambia es que no se está pensando. De todo esto nos hemos olvidado muchas veces tanto en la filosofía como en la teología. Hay que madurar ese salto. Y ese salto, paradójicamente, que se cumple en el que comienza a pensar, se lo permite el que ya piensa, o se lo tendría que permitir, pero no de una manera *teórica*, por medio de una argumentación teológica, filosófica, epistemológica, porque el que se introduce está todavía en lo no-filosófico. Esta es la cuestión de la introducción a la filosofía o a la teología. Hay que exhortar a la conversión y a la muerte. ¿A la muerte? Sí. A la muerte a la cotidianidad. Porque el estar instalado y seguro en la cotidianidad es imposible de pensar. El pensar es muerte a la cotidianidad, y esa muerte nos debe tocar hasta las vísceras. Si no nos duele no hay pensar. Por eso es tan poco frecuente el pensar, porque lo que uno hace más bien es asegurarse a lo obvio. Mientras uno no viva esto cabalmente el pensar será sofisticado, será irreal.

El honesto hombre de la calle no piensa. El hombre honesto de la calle calcula, delibera obviamente, pero no piensa, porque nunca va a la raíz de las cosas, a su último horizonte dialéctico. Pregunto siempre a mis alumnos de filosofía, interrogativamente, por ejemplo: ¿Qué es un reloj? Y, casi ni llegan, después de muchas deliberaciones, a decir que es un instrumento para dar la hora. De allí en adelante dedico dos o tres clases para mostrar lo que estaba “debajo” del reloj. Si hay reloj es porque hay un hombre que necesita saber la hora. Si necesita saber la hora es porque para él el tiempo es un valor. Se dice, paradójicamente, que el tiempo es oro. De tal manera que el que vale no es el tiempo sino el oro. Y ¿para quién es valor el oro? Para un hombre que tiene su proyecto en el estar-en-la-riqueza. Este es justamente el burgués. Por eso no es nada extraño que el hombre moderno burgués tenga un reloj, bien cerca, como pulsera. Lo quiera yo o no lo quiera el pensar surge de mi *êthos*; del *êthos* del hombre de Moscú, de París, o de New York. Al decir de Pasolini: “La burguesía se encuentra en la sociedad moderna, sea capitalista o socialista”. Se puede decir que el *êthos* burgués está tan arraigado en nuestras

costumbres que, de no entrar en crisis, no habrá pensar. El reloj no le importa al monje hindú. Porque al monje hindú no le interesa ahorrar tiempo; para él el tiempo no es oro y por eso no quiere tener reloj. Tampoco le hubiera interesado a Francisco de Asís. Es sólo un ejemplo.

Podemos entonces mostrar por qué no se piensa cotidianamente. La causa es que todo está encubierto por la pátina de lo obvio. Ese plácido burgués, habitante de nuestras ciudades que somos cada uno, es el hombre que debemos cotidianamente superar y hacer entrar en crisis. Es necesario permanecer al “descampado” desguarnecido, y saber penetrar y habitar en la inhospitalidad; desde allí podremos descubrir que una condición para el pensar cristiano es salir de la seguridad de la cristiandad. La ilusoria seguridad de la cristiandad está muy arraigada en nosotros, más de lo que creemos. La seguridad de la cristiandad está dada en todas nuestras instituciones; está dada en toda nuestra teología y está dada, muchas veces, hasta en nuestra filosofía tomista (que no es la de Tomás, porque el pensar de Tomás no contaba con la seguridad de ser tomista y estaba en el riesgo de la creativa inhospitalidad de un pensar genial). La llevamos tan adentro de nosotros mismos, que es posible que lleguemos a la muerte antes de haberla desarraigado de nosotros. Es posible que los que nos sigan nazcan ya fuera de ella, pero nosotros, que somos como una generación intermedia, estamos muy dentro. Y hay algunos que no podrán salir de ella, porque hasta psíquicamente no pueden. Si le sacásemos dicho andamiaje cultural, es como si a un cuerpo le sacásemos el esqueleto: se reduciría a un montón de carne informe. Es por eso que muchos hombres de Iglesia, ya adultos, por no decir viejos, no pueden entrar en una comprensión distinta: porque supondría un cambio tal que se aniquilarían. Es como un Cardenal que en el Concilio decía: “Se nos está acabando la fe”. Lo que se “estaba acabando” eran los soportes culturales de su fe: la cristiandad. Al pensador que quiera ser cristiano en la Argentina, en 1970, le será necesario abandonar la ilusoria seguridad de la cristiandad y recuperar

con decisión la pobreza. Una pobreza total, la pobreza de los *anabim*, de los “pobres de Yahveh”. Cuando Jesús se refiere a “los pobres” no es tanto a un pobre-económico sino a los “pobres de Yahveh”. Esos “pobres de Yahveh” son hombres que comprenden radicalmente su finitud ante el Absoluto. Saben que ellos son definitivamente inclausos, jamás serán una totalidad totalizada. No les cuesta cumplir el acto de adoración, porque reconocen auténticamente su finitud. Esta pobreza tiene que llegar al fondo. ¿Para qué? Para poder, como Moisés en el desierto, silenciarnos totalmente y volver después con los oídos silenciados y los ojos bien abiertos, a fin de descubrir los signos reales, históricos del paso del Señor.

No sé si alguno ha vivido la experiencia de lo que puede llegar a ser esto. Por ejemplo, si saliésemos de América, si saliésemos de la cultura europea y fuésemos a una cultura donde tuviéramos que hablar una lengua extraña. Si saliéramos de la liturgia latina para pasar a la bizantina. Si dejáramos nuestras tradiciones para pasar a otras tradiciones. Si dejáramos de hacer nuestro oficio para hacer otro oficio. Sólo así tendríamos la experiencia existencial de lo que significa estar “sin ningún soporte”. Porque la lengua que hablaríamos, la hablaríamos mal; el oficio que hiciéramos, lo haríamos mal; el prestigio social que teníamos, habría desaparecido. Como en carne viva comprenderíamos lo que la pobreza significa. Sólo después la lengua, las tradiciones, la teología podría ser asumida recuperando su valor según sus exigencias. Entonces se llega a la sustancia, desde el origen primero, anterior a la cristiandad. Un ejemplo concreto; el teólogo se pregunta: ¿Qué es la parroquia? La palabra “parroquia” es nada más que el nombre que se le daba al municipio en el Imperio bizantino; procede de una terminología política, administrativa de la cristiandad. ¿Qué es hoy una parroquia en su sustancia? ¿El archivo parroquial? ¿El templo de ladrillos? La parroquia no es más que la Eucaristía en su celebración comunitaria. De tal manera podría del todo modificarse todo lo restante que mientras se celebre el culto eucarístico en una comunidad viviente la parroquia seguiría siendo parroquia: todo lo demás

son aditamentos. Si este método se aplica a los sacramentos, al pensar filosófico cristiano, etc., se comprendería que al fin la sustancia de los asuntos es muy simple, y todo lo demás son acumulaciones “enriquecedoras”, en el sentido negativo de la palabra. Es necesario saber despojarse de todo hasta llegar a la absoluta pobreza. En la absoluta pobreza, la más radical, se da justamente el pensar; el pensar, en este caso, de un hombre que tiene fe, y mejor si es un hombre que tiene saber filosófico, porque sólo entonces surge el teólogo. Es necesario llegar a lo más sustancial, fundamental, porque alguien que cumpla ese pasaje al fundamento será realmente reformador, podrá efectuar la auténtica *revolutio*. En realidad la palabra “revolución” es equívoca. *Revolvere* significa “volver para atrás”. No creo que ningún revolucionario la acepte. Más bien lo que se quiere es *subvertere*. *Subvertere* es poner arriba lo que estaba oculto debajo. Lo que estaba oculto hay que manifestarlo. Mucho más que ser revolucionario hay que ser “subversivo”, como los profetas. Pero no en el sentido cotidiano, sino con un sentido mucho más radical: aun a los revolucionarios hay que subvertirlos, porque muchas veces el hombre-proyecto que se proponen imponer es el mismo al que, sin saberlo, creen oponerse. En muchos de los que se dicen revolucionarios, en el fondo de su proyecto hay un burgués, y de esta manera no se soluciona el presente estado de las cosas.

El pensar se hace mucho más necesario en esta época de crisis. Esto mismo lo exponía a un grupo de estudiantes, en México. Recuerdo que un alumno de quinto año de la Facultad de Filosofía de la Autónoma, me decía: “Profesor, ¿para qué la filosofía si aquí hay que hacer la revolución?”. Discutimos la cuestión en un Seminario y pronto no pudo menos que admitir que porque se quiere reformar algo hay que tener bien en claro qué y por qué lo vamos a reformar. Mucho más necesario que nunca es hoy el pensar. Para el revolucionario es obvia la revolución misma y esa obviedad hay que ponerla en crisis para que se alcance la autenticidad.

§ 100. *La escolástica y la modernidad*

Una de las cualidades de nuestro pensar católico es el andamiaje unitario de nuestra filosofía y teología. Y como éstas son facultades de filosofía y teología me voy a referir al siguiente problema. Todo pensar necesita una mediación. El pensar es reflexión, necesita un método, un modo de penetrar lo que las cosas son. En la Iglesia, de hecho, el instrumental del pensar ha sido casi hasta el presente la filosofía aristotélico-tomista. Se trata de un modo de filosofar que ha llegado a constituirse en sistema. Aristóteles no construyó un sistema; sin embargo, se lo sistematizó después. Lo mismo pasó con Tomás. Piénsese en las tesis tomistas, en el tratado de Gredt, etc.

En América latina, y en la Argentina en particular, la escolástica es la filosofía de la Iglesia partiendo de dos polos constitutivos: en primer lugar, la escolástica tomista, suareciana, agustiniana, escotista conformó la inteligencia de esta región del Plata, porque era la que se enseñaba oficialmente en Chuquisaca y Córdoba. Pero, y en segundo momento o polo constitutivo, la escolástica -ahora “tercera escolástica” o neotomismo- penetró en la Argentina a fines del siglo XIX y en el XX. Los obispos la estudiaron como seminaristas, especialmente estudiaban en Roma el derecho canónico, o en España. Los profesores de los seminarios en la Argentina, hasta hace poco, enseñaban sólo escolástica. Los laicos más representativos del pensamiento católico fueron, también, desde el comienzo del siglo, tomistas. Se trataba, quiérase o no, de una escolástica que arrastraba sin saberlo, como lo ha demostrado Fabro, muchas de las tesis fundamentales del pensamiento moderno. La categorización entitativa cosificaba el mundo, el hombre; el ser se transformaba en una mera existencia opuesta a la esencia; el hombre era un sujeto cognoscente al que se le oponían objetos cósmicos. Difícil es desde esa posición asumir el “mundo”, la historia, la nueva conceptualización existencial. El escolasticismo, no la escolástica medieval tal como surgió revolucionariamente en su momento, es uno

de los aspectos que hay que superar. Es justamente el andamiaje de un pensar que hubo en un mundo; fue el pensar de la cristiandad. La escolástica, como tal, surgió como creación, y, especialmente la del siglo XIII, emergió como riesgo y aun aventura. Piénsese en el Tomás de Aquino real, concreto, histórico. El Tomás que pudo ser catedrático porque su Orden había quebrado años antes una huelga de los profesores en la Facultad de París. Porque los franciscanos y dominicos entraron en París traicionando una huelga de los profesores. De tal manera que impusieron profesores porque los demás estaban en huelga. Todo es siempre un claro-oscuro humano. Tomás piensa, por su parte, y repiensa a Aristóteles; algunos textos son directamente traducidos para él. Esto mismo nos hace pensar sobre cuál podría ser el que constituyese de alguna manera el Aristóteles de nuestra época. Aristóteles es pensado por Tomás y comentado. Su actitud renovadora llega a ser objeto, no solamente de la crítica, sino de la condenación del obispo Tempier; algunas de sus tesis son vistas muy mal por el propio obispo de París, en 1270, hace 700 años. De tal manera que Tomás no nace “Doctor” de la Iglesia, sino que se hace un profesor concreto, arriesgado en la proposición de tesis nuevas, que a su vez solucionan los problemas superando las antiguas tesis. Manifiesta en su época una doctrina mucho más coherente, más madura: actual. El escolasticismo, en cambio, es una repetición, pero no una reiteración.

Reiterar hoy es quizás no ser más escolástico. Y hacer lo que hizo aquel Abelardo, Buenaventura o Tomás; hoy, es un enfrentar la época y ver cuáles son los métodos que nos manifiestan una mejor interpretación de la realidad contemporánea, y usarlos. Pero, además, la tercera escolástica, como dijimos, se encuentra sin saber lo profundamente influida que está por la modernidad. Consideremos, por ejemplo, un texto tan simple como la traducción de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, editada por la B.A.C. No voy a abrir juicio sobre si es una buena o incorrecta traducción. A veces hay una frase que dice: “Se comprende *la cosa*”, pero se traduce

por: “Se comprende *el objeto*”; en lugar de *res* se escribe *objeto*. El traductor no sabe que de hecho está dentro de una comprensión moderna del ser que no podía ser la de Tomás, y que tampoco debería ser la de un hombre que ha superado la modernidad. La tercera escolástica, en gran parte, está dentro de un realismo moderno. Lo llamaría así, para diferenciarlo del realismo medieval. Si leemos un libro tan importante como *Los grados del Saber*, de Maritain, podemos descubrir que se está hablando continuamente de objeto y transobjeto, de sujeto, etc. Sin saberlo, el propio pensamiento escolástico no pudo estar ausente de su época y, por lo tanto, comprometido con ella. La primera escolástica, más todavía la segunda (que comienza ya a ser moderna) y la tercera no son idénticas. El *ego cogito* (un pensar que no tiene nada que ver con lo que hemos descrito como “pensar”), el “yo pienso” de Descartes es un *cogito* que se constituye como fundamento del ser. Sin embargo, antes del “yo pienso”, está el hombre en el mundo, y el pensar es uno de los modos de estar en el mundo, un modo fundado de ser en el mundo. Primero está la comprensión cotidiana y, después emerge el pensar como crisis; el pensar es lo segundo. Bien, ese *Ego Cogito*, que significa la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto, se encuentra claramente expresada en el *Ich denke* de Kant, pero también se encuentra expresada en Mercier, el renovador de la tercera escolástica. Se encuentra claramente expresada en Brentano, que era escolástico a su manera. Hay como una ingenua defensa del realismo en la tercera escolástica y, al mismo tiempo -sin tener conciencia-, ciertas hipótesis que interpretan a la primera escolástica de una manera que le cierra su sentido originario. Un ejemplo, ya no de la escolástica sino de nuestro pensar contemporáneo argentino, es el caso de Francisco Romero. Se conoce la importancia que ha tenido Romero. Sobre Romero no se ha escrito ninguna interpretación ontológica. ¿Cuál es el sentido del ser que está por “debajo” del pensar de Romero?

Desde su primer libro importante, la *Lógica*, desde sus primeros artículos en 1918, hasta los últimos, hay un

sentido del ser. Y ese sentido del ser indica claramente que es el sujeto el que pone la objetividad del objeto. Romero pensaba haber superado la modernidad, creyendo que esa modernidad terminaba en el positivismo; él lo superaba con la axiología. Pero la axiología es todavía un momento de la modernidad. De tal manera que no es sólo la cristiandad el ámbito cotidiano del cual habría que saberse extranjerizar en el pensar; no sólo la cristiandad sino también la modernidad. Nuestra cristiandad colonial fue también de alguna manera moderna. La modernidad desvirtúa la comprensión. ¿En qué sentido? En el sentido de que la comprensión primera y fundamental del ser es postergada por el conocer, y, cuando se posterga la comprensión del ser, el hombre queda constituido esencialmente como voluntad. Kant, después de acabar con la posibilidad racional de la comprensión o intuición de las ideas, se lanza en la *Crítica de la Razón práctica* a mostrar cómo el hombre, su razón, tiene sentido principalmente como voluntad. Todo lo que el hombre puede ser y hacer estará por el lado de la praxis. No es extraño que después venga Marx. La inteligencia como capacidad comprensora es dejada de lado; el hombre se transforma en voluntad, y, por último, en “voluntad de poder”. Nietzsche es la culminación del proceso moderno. La “voluntad de poder” significa ese dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y sobre los objetos, sobre todo, porque los valoriza, los estima. El hombre que puede estimar valores puede también poner valores. Y no sólo ponerlos, sino aniquilarlos; y de allí viene el “nihilismo europeo”. Los valores establecidos, para Nietzsche, son la verdad. La verdad sería, para alguien que está en la cristiandad, la cristiandad misma; para el que está en la modernidad, la modernidad. Pero, esa verdad, es un valor inferior al valor supremo que para Nietzsche es el arte. ¿En qué sentido? El arte es del que inventa, del que crea. El hombre que se sobrepasa, que se trasciende (*Ueberschensch*) es el que es capaz de aniquilar lo establecido, pero no por el gusto de aniquilar todo, “sino que, como es artista, es capaz de trascender e imponer, proponer, crear nuevos valores. El arte como

creación de nuevos valores es la expresión suprema del hombre de Nietzsche, de la modernidad. Es el hombre que obra lo que quiere; lo decisivo de toda esta gran tradición del sujeto es el arte como creación. El hombre es el que pone el ser, y no es, en cambio, al que el ser se le im-pone. Este hombre es el que camina por nuestras calles; este hombre es el que habita en Buenos Aires, Córdoba o Mendoza; en cualquier lado. Es el “ejecutivo” que tiene tanto prestigio; es el hombre que produce, y no solamente produce lo que debe producir, sino que, cuando el mercado no recibe lo que produce, crea todavía la propaganda que hace que se le compre lo que ha fabricado. Es un hombre fabricante: *homo faber*. Puede construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también al que hay que superar. Nuestra tarea no es solamente de post-cristiandad sino también post-moderna. Más allá de la dialéctica de la dominación.

§ 101. *Superación de la escolástica y la modernidad.*
La cuestión hermenéutica

El pensador cristiano debería tener los ojos atentos a esos dos hechos. Superar entonces la cristiandad hacia sus fundamentos: el cristianismo. Por eso hay que volver a la “experiencia fáctica de la vida” de los cristianos cuando todavía no estaban en la cristiandad. Por eso que tenemos que repensar cuál es la experiencia originaria del *ser* cristiano. ¿Cuál es el horizonte de comprensión en el que las cosas se manifiestan con sentido cristiano? Tenemos que hacer una descripción hermenéutica de lo que sea el “mundo cristiano”.

En concreto, en mi obra *El humanismo semita*, he querido como introducirme en este tema, más arduo de lo que parece a primera vista. ¿Cuál es el horizonte de comprensión del cristiano fuera de la cristiandad, antes de ella? Esa “comprensión del ser” es distinta a la de los griegos. Es distinta también a la de los modernos, aunque los modernos surgen desde una “comprensión del ser”

de los cristianos y no ya de los helenos. El “sujeto”, que ha de transformar la substancialidad en subjetividad, debió pasar por la experiencia del ser como persona, que no tenían los griegos. De tal manera que para que hubiera un Descartes no era posible saltar directamente desde un estoico, desde un Aristóteles; era necesario comprenderlo como posterior a Ockam, a Tomás, y sucesor de todos aquellos concilios antropológicos y cristológicos donde se dijo que Jesús era *persona*. En el fondo de toda cuestión antropológica está el “mito adámico”, como expresión de la “experiencia adámica” de la libertad en la tentación al responsable. En el fundamento de Descartes está esta tradición adámica más que la griega.

Esto lo olvida Heidegger, porque la línea que traza desde los pre-socráticos hasta después del pensamiento moderno salta por sobre la experiencia cristiana del ser. Para Heidegger el cristianismo está como ausente en este proceso. Quizás sea función del pensar post-moderno, y post-cristiandad, actual, reformular la experiencia originaria del ser en el pensamiento judeo-cristiano, de donde parte, si hay, una filosofía de los cristianos. Superar la escolástica moderna hacia su fundamento. Ese fundamento de la escolástica necesita una nueva conceptualización. En esta tarea estamos como en pañales.

Heidegger en 1919, según el libro de Richardson, hizo un seminario sobre *Hermenéutica de la facticidad*: es decir, sobre la interpretación de un acontecimiento fáctico. Lo que tuvo entre manos fue una carta de Pablo a los tesalonicenses y algunos versículos de la segunda carta a los corintios. Fue un seminario filosófico organizado por un pensador que, de todas maneras, había cursado cuatro semestres de teología entre 1909 a 1911. La problemática planteada por Heidegger fue la siguiente: era necesario determinar de qué manera aquella comunidad cristiana primitiva -y la carta a los tesalonicenses está muy bien elegida, porque es en la que prima la cuestión del advenimiento del Señor- vivió fácticamente el futuro, experiencia paradigmática de la vida. En la carta a los tesalonicenses el Señor está próximo y la parusía es esperada apasionadamente por aquellos cristianos de la

primera hora. Ese advenimiento del Señor como parusía es lo que en *Ser y tiempo* va a conceptualizar como la parusía o la manifestación del ser. Al privilegiarse el futuro en el fenómeno de la temporalidad se coloca como ejemplar, desde el punto de vista meramente humano, la experiencia fáctica de la vida de los cristianos primitivos.

En el 1920 Heidegger trata en otro seminario la cuestión de *Agustín y el neo-platonismo*, como prototipo de una inadecuada conceptualización de la experiencia fáctica. La experiencia fáctica cristiana comenzó a ser formulada de una manera inadecuada. Heidegger de ninguna manera se vuelve contra el cristianismo, pero sí se vuelve contra la teología cristiana helenizante, porque formula y conceptualiza de una manera inadecuada. Esta teología y esta filosofía son parte constitutiva de la cristiandad. Se puede decir que la cristiandad viene como a encubrir el hecho originario de la experiencia fáctica de la vida cristiana y a conceptualizarla de una manera inadecuada. Porque si bien niega ciertos aspectos inaceptables del pensamiento helénico, deja en la penumbra otros hechos judeo-cristianos, porque la conceptualización no logra expresarlos, y de ahí surge nuestra inquietud por el re-pensar y re-conceptualizar la experiencia fáctica cristiana hoy en América latina. El libro que se llama *Ser y tiempo*, expresa esa actitud crítica en otro horizonte. La cuestión reside hoy en buscar nuevas nociones, conceptos y métodos para explicar más acabadamente lo que fáctica, existencial y cotidianamente acaece. Esta tarea sólo la hemos comenzado. Se puede decir que la conceptualización filosófica, y por lo tanto teológica, categorial, cósmica, deberá ser superada por otras nuevas. Y en esto estamos como en “pañales”, hemos dicho.

Hemos indicado algo sobre la fe diciendo: es un *habitus* (accidente) del *intellectus* (inteligencia). Además, se dice, que es una “creencia”, una “adhesión”. De todas maneras la inteligencia como la estudia la antropología, tiene una función bien clara: se trata de una teoría. Si en cambio consideráramos la fe como un “existenciario sobrenatural”, deberemos reformular el intelecto como capa-

cidad comprensiva; ya no es el intelecto clásico, sino algo muy distinto porque es un momento del ser del hombre como comprensor existencial. Nacería así un tratado totalmente nuevo. Se puede decir que dicho tratado está todavía inédito, y, a su vez, solucionaría cantidad de falsas cuestiones. Primero: ¿Cómo se adquiere la fe? Luego: ¿Cómo se la enseña? Se la enseña *fácticamente*, en la vida; no principalmente por el catecismo ni tampoco por una cantidad de otras expresiones teóricas. La fe se aprende en la vida. ¿Cómo? En concreto. Así como se vivía la vida de familia antes del cristianismo, antes de tener la fe, así se deberá cambiar la vida de familia después de ser cristiano. ¿Cómo aprendo a vivir la familia en cristiano? Lo aprendo de otro cristiano. Cada cosa del mundo comienza a cambiar su “sentido”. *Cada cosa*; porque el horizonte de comprensión ha comenzado a cambiar y, entonces, la cuestión es de cómo podemos aprender el nuevo *sentido* que cobran las cosas. Al horizonte de comprensión jamás lo puedo aprender como “objeto”. Si el horizonte fuera objetivable, lo aprenderíamos teóricamente, y, después, seríamos ya cristianos. Pero no es así, porque ese horizonte es un horizonte pro-yectivo. Lo que hacemos cotidianamente es darnos cuenta qué sentido tiene *esto*, y a esto lo proyectamos sobre el horizonte. El nuevo sentido de *esto*, a la luz de la fe, lo proyectamos igualmente sobre el horizonte y ese pro-yecto es como una acumulación orgánica de todas las experiencias fácticas. El horizonte es fruto de proyección y fondo desde el que comprendo todo. De tal manera que la fe se aprende fácticamente en la vida histórica. Un niño aprende su fe, no en el catecismo, sino en su familia, en el mundo cotidiano, en la comunidad cristiana. Un cristiano aprende su fe, no en un catecumenado *teórico*, sino en la práctica comunidad cristiana. El catecumenado teórico viene a ser como una explicitación comunicada de lo que *ya* está viviendo; si no lo vive, de más está el cumenado *teórico*. Podría así surgir todo un nuevo tratado de la fe, no simplemente como *habitus* sino como “existenciarío sobrenatural”.

Y de esta manera tendría que ser reformulado todo. El

pecado original debería ser totalmente reformulado. Ricoeur acaba de escribir un libro que se llama *El conflicto de las hermenéuticas*. Allí nos propone un estudio histórico sobre el pecado original no del todo satisfactorio, pero indica algunas líneas de fondo. El pecado original lo expresa de esta manera simple y ontológica Tresmontant, que nosotros reformularíamos de la siguiente manera: El hombre es por esencia in-clauso, y, por lo tanto, in-salvado, por naturaleza. ¿Insalvado? Es decir, a partir de su propia estructura ontológica, y porque siempre es proyecto jamás el hombre alcanza la totalidad totalizada (utilizando terminología sartreana). Esto significa, primero, estar en un estado de pecabilidad, el hombre puede-no-ser, y, segundo, en estado de insalvación, porque lo salvado no-puede-no-ser. Esta tesis es metafísica y no teológica. Es lo que piensan los filósofos contemporáneos de la finitud. Ante una formulación clara y explicativa del pecado original se supera el “biologismo” agustiniano, y su propio maniqueísmo larvado, y además, surge el replanteo del bautismo de una manera mucho más clara: Dios al crear también debió proyectar la redención, y la tesis de Duns Scoto sería más firme que las opuestas. La salvación; como totalidad totalizada, se otorga en el don gratuito de la gracia que se atribuye por el bautismo. Pero el bautismo fáctico no tiene como única finalidad la salvación individual, porque a todo hombre se le da la gracia crística de manera misteriosa. El bautismo, fácticamente, es la “entrada” en la Iglesia. No se recibe el bautismo, sino que por él el bautizado es recibido en la Iglesia. “Entrar” en la Iglesia no es solamente salvación individual, sino, principalmente, responsabilidad profética e histórica para con los no-cristianos. Hay que reformular el bautismo como consagración histórica.

Todo esto supone como un marasmo. Todo esto significa que, después de la cristiandad, estamos en una época arcaica, desnudos. Hay que comenzar como de nuevo a formularlo todo. No quiero decir que dejemos la tradición, no quiero decir que la neguemos, al contrario. El que destruye la historia para una reformulación concep-

tual adecuada, es el real tradicional. Mientras que el tradicionalista lo que hace mostrando lo obvio es imponer lo falso. Si se repite una fórmula de hace un siglo, hoy, es falsa: lo que significaba hace un siglo no significa, hoy lo mismo, porque el “mundo” ha cambiado, madurado. La verdad humana no puede ser eterna, inmóvil. La verdad de la finitud es intrínsecamente histórica, y, por eso, se abre progresivamente al Absoluto. Se puede decir que cuando nos colocamos en situación adecuada para comprender el ser que se manifiesta, entonces, captamos lo que se manifiesta. El problema consiste en saber “situarse”. Pero esa manifestación es siempre histórica y, a su vez, dialécticamente gradual. Vean entonces cuantos falsos problemas se derivan por una inadecuada conceptualización de lo que sea la verdad. Es necesario al pensador cristiano saber in-hospitalaria dejar atrás la cristiandad, y, en filosofía, el escolasticismo cosificante. “Fuera” de la cristiandad y del escolasticismo hay ahora que repensar todo.

Significa esto descubrir la nueva “situación” histórica, como ya lo hemos esbozado. Una civilización profana, civilización secularizada, civilización pluralista, técnica. Pero técnica en otro sentido que el de la modernidad: quizás la técnica ya no adopte la actitud de que el hombre hace todo desde sí, sino que el hombre comienza a encontrar los límites de lo que hace en el ser de las cosas que se le imponen. Se puede decir que no tanto el sujeto pone, como que la cosa se le impone. El hombre se lanza a la luna, pero ahora no de una manera ilimitada y utópicamente optimista como en el siglo pasado científicista. Ahora se da cuenta de sus límites; comienza a tomar en cuenta que el espacio se le impone, y humildemente tiene que reconocer su finitud. Hemos llegado a la Luna pero nos hemos alejado del espacio galáctico, intergaláctico. Estamos más lejos que nunca del cielo, de las estrellas. Antes de la humanidad estaba mucho más cerca de los astros. Los griegos tenían a la luna mucho más cerca que nosotros; porque la tenían allí, como a la mano, dando vuelta alrededor de ellos en la esfera. Y además había seis o siete, diez o cincuenta esferas compensatorias, pero

eran pocas. Mientras que ahora son cientos, miles, millones de galaxias con millones de años luz de distancia. Somos más pequeños que nunca y a medida que crezcamos en conocimiento más insignificantes seremos. Es un descubrimiento de que todo se nos impone como límite. El hombre contemporáneo está más cerca que nunca de Dios, porque está más cerca de su pequeñez.

El ateísmo del dios moderno, de ese dios moderno que ha muerto, como dice bien Heidegger en la interpretación de Nietzsche, es la muerte de un valor. Pero la muerte de un valor no es la muerte de Dios. En la cultura europea Dios se había transformado en un valor al servicio del hombre. ¿Qué es Dios en el sistema de Kant? , o ¿en el de Descartes? Es una especie de ídolo que el hombre se hizo a su imagen y semejanza, para cumplir las exigencias de un sistema. Si ese dios muere, ¡bendito sea Dios!, porque el Dios de Israel puede que entonces aparezca en el horizonte después de la muerte del fetiche. Se puede decir que la “muerte de dios” es la propedéutica para su manifestación auténtica. Nos es necesario descubrir, no sólo una nueva manifestación histórica del ser, sino, y para ello, una nueva hermenéutica. Y ésta es la cuestión actual, real, del pensar en 1970. Ricoeur en su libro nombrado sobre *Los conflictos de las hermenéuticas*, y también en su anterior *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud*, muestra que la crisis de la hermenéutica es el mayor problema contemporáneo. El *psicoanálisis* es una hermenéutica, no del tipo de la ciencia de la naturaleza, de la física o la química, sino más bien del tipo de la historia; es una interpretación de la “lógica de los deseos” manifestada en el sueño. La *historia* es hermenéutica; la *exégesis bíblica* es hermenéutica de la fe; las ciencias humanas en general lo son igualmente (psicología, sociología...). El problema está planteado; tenemos que pensar de nuevo sobre la cuestión metódica. Es necesario ir más allá de la fenomenología de Husserl. Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión

de hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro “mundo”, en América latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa. Ernesto Mayz Vallenilla en su librito *El problema de América*, siendo profesor en Caracas, nos dice que deberíamos “dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra pre-ontológica comprensión de los seres en un nuevo mundo, he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia, la historia original de América”.

Aquí la historia se une a la ontología, y ésta, a su vez, se reúne a la teología. Quien no tenga todos estos instrumentos no puede renovar. Y esta tarea de una analítica existencial de lo pre-ontológico de la comprensión del ser en América, esta tarea debería ser cumplida generacionalmente. ¿Cuáles son los horizontes últimos de comprensión histórico-trascendental y, sin embargo, concreta y pre-conceptual? La respuesta a esta pregunta sería una descripción que nos aclararía lo que somos y nos distinguiría radicalmente como latinoamericanos. Decimos “comprensión del ser” o del “mundo histórico”, porque es la comprensión de cada época. El ser se revela epocalmente, en cada época. Pero a su vez es trascendental, en el sentido de que no es ni ésta ni aquella cosa o género; está más allá de todo, como un horizonte. Ese horizonte trascendental no es abstracto sino concreto, porque es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No hay que confundir el universal-abstracto del concepto con el trascendental-concreto del horizonte. Y la cuestión es muy simple; si yo conceptualizo el micrófono que tengo ante mí, en este caso lo interpreto, por ejemplo, cuando digo: este micrófono es un instrumento para... Un horizonte es intrínsecamente inconceptualizable, porque si se lo quisiera tener “ante los ojos” y se lo conceptualizara se lo conceptualizaría desde otro horizonte: dejaría así

de ser horizonte. El hombre conceptualiza todo lo que lo rodea como cosa “dentro” del mundo de una manera universalizada, pero siempre desde un horizonte in-conceptualizado. En el ámbito sobrenatural este horizonte lo despliega la fe, fundamentalmente.

¿Cómo describir un horizonte inconceptualizado? Es imposible describirlo de manera cabal; pero, sin embargo, podemos aproximarnos; podemos atisbar algunos elementos de diferenciación con otros ámbitos culturales, y llegar, entonces, de alguna manera, a aproximarnos a sus contenidos diferenciables. Imposible digo, porque la comprensión existencial del ser jamás es total, porque el ser se manifiesta ahora, aquí, y, después, históricamente, más allá..., después todavía, más allá... La manifestación es histórica de tal manera que el ser, como ser, absolutamente, ningún hombre jamás lo comprenderá ni en la vida cotidiana, menos en el pensar. Pero, a su vez, la tarea se complica cuando el pensar tiene al ser como tema; se hace mucho más difícil describir ese horizonte de la manifestación del ser que comprenderlo cotidianamente. Esa tarea que es imposible, si se pretendiera efectuar de una manera adecuada, podrá intentarse aproximativamente. De todas maneras esta tarea tenemos que realizarla aunque imperfectamente para fundar ontológicamente todas las ciencias del espíritu en América latina. Esto es esencial para la teología, porque también la teología tiene esta tarea, la de efectuar una descripción de lo que sea ser cristiano en América latina. La teología conceptualmente adecuada a la experiencia fáctica de Europa sólo ha comenzado allí: allí, realmente, ha caminado mucho menos de lo que se dice. Hay grandes teólogos que con su formación “tradicionalista” logran formular lo actual gracias a intuiciones pre-científicas. Voy a dar un caso: Congar. El sigue con una conceptualización de cristiandad, sin embargo, por su intuición adecuada logra formular realidades nuevas, pero su conceptualización no es realmente la que se necesita. Si en Europa eso ha sólo comenzado, ¿qué decir de América latina donde quizás ni se ha comenzado siquiera esta tarea? Una reformulación conceptual del dogma aplicado a nuestra reali-

dad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico, es hoy muy difícil. Hablando con un teólogo en Buenos Aires, me decía que muchas veces se hacen formulaciones “por olfato”; a ese olfato hay que hacerlo “trascendental”, en el sentido de que hay que hacerlo que “huela” metódicamente, no como “me parece” sino epistemáticamente. Es una cuestión de método. Hay que disciplinar un “olfato metódico”. Porque de lo contrario nuestra teología va a los “ponchazos”. Así se cumplen nuestras interpretaciones teológicas latinoamericanas. Sin embargo, la reciente “teología de la liberación” abre nuevos caminos.

§ 102. *Debe ser un pensar creativo, histórico, concreto, asistemático, profético*

Debe ser un pensar *creativo* y no imitativo. Muchos se dejan llevar por una solución de facilidad; muchos, por ejemplo, se dicen “marxistas”, en la Argentina, en América latina. Es una solución de facilidad, no creativa, sino imitativa. Se puede decir que, sin conocerla en verdad, están adoptando una doctrina interpretativa de un momento de la modernidad europea. No hay autoconciencia del hecho simple que ese hombre que se llamaba Marx, era un filósofo, y no una especie de dios. Y era un filósofo que tenía sus limitaciones temporales, epocales. Lo que debe descubrirse son las *intenciones* históricas de aquel hombre, y asumir las que se puedan repetir. La formulación conceptual debe ser superada, porque ha sido superada su época, la “ontología del sujeto” que fundaba su filosofía. En la Argentina, en concreto, todas esas corrientes imitativas deberían ser relanzadas desde una posición mucho más creativa.

Debe ser un pensar *histórico*, como ya hemos indicado repetidamente, de raigambre latinoamericana, argentina. Un pensar que parta de nuestro horizonte concreto ontológico -de comprensión. Debe ser un pensar que pueda interpretar, por ejemplo al *Martín Fierro* y hacerle decir cosas que nunca todavía ha dicho. Se podría in-

interpretar crítica, analítica y conceptualmente lo que la obra poética (por ello es “cómplice”) comunica. “Cómplice” en el decir de Sartre. El Viejo Vizcaya, por ejemplo, es una expresión cómplice del gaucho. Lo único que alcanza es comunicar lo que vive el gaucho, pero no puede criticarlo. Es necesario todavía que venga alguien y se enfrente al *Martín Fierro*, con una visión ontológica y aún teológica, y extraiga lo que está “detrás”, encubierto. En ese momento esa obra, que ya por sí misma es histórica, tradicional, y por eso monumental, cobra un cariz realmente universal. Debemos poder reiterar nosotros lo efectuado por ejemplo por Heidegger con el poeta Holderlin. Nuestra cultura alcanzaría así los horizontes su-puestos.

Debe ser *concreto*, no abstracto. Que sepa echar el puente desde el fundamento a la praxis intra-mundana, y conociendo las situaciones límites en que nos encontramos: como oprimidos.

Debe ser un pensar *comprometido*; y esto es todavía más difícil. En general el pensador se aísla in-hospitalariamente en el pensar, pero también se acomoda en su aislamiento. Aislándose deja de cumplir con las exigencias de lo cotidiano. Sartre dice, en la *Crítica de la razón dialéctica*, que en la época de Marx era bien posible que hubiera sido necesario ser revolucionario, como Marx; pero, en nuestra época, son tantos los revolucionarios que es necesario esclarecerlos, y es por eso que él, en concreto Sartre, se dedica al pensar. Sin embargo, el pensar puede ser una solución de comodidad. Hay que estar comprometido a la manera como puede estarlo el que piensa. No puede ser el pensar en una teoría *pura*, sino que tiene que ser una teoría que emerja de la praxis. Cuando el pensador se desarraiga de la praxis que compromete su pensar, sin darse cuenta, también se desarraiga de su existencia en totalidad: comienza entonces a ser sofista, comienza a ser sólo un académico; adopta actitudes menos riesgosas, pero también mucho menos incitantes; deja de cumplir su función histórica; sabe teóricamente que Sócrates se encaminaba al ágora, en la ciudad de Atenas y que de

manera riesgosa le preguntaba a los políticos: ¿Usted es político? Sí -le respondía-. ¿Qué significa la política? -le preguntaba aquel gran dialéctico. Y así, en público, lo dejaba al desnudo al político, porque no sabía éste qué era la política, aunque decía practicarla. Entonces lo odiaban y, por último, lo eliminaron. Porque eliminando a Sócrates la cotidianidad retornaba a sus seguridades; la cotidianidad eliminó físicamente a Sócrates, y demostró con su muerte física que era un filósofo en verdad. También Jesús, que fue teólogo, él también arriesgó su posición, y es en esto ejemplo para el teólogo. La muerte de Sócrates es el paradigma mismo de la muerte de un filósofo; la muerte de Jesús es el paradigma de la muerte del cristiano, del hombre como tal y del teólogo en particular. Estas muertes tendrían que servirnos como ejemplo de lo que es un pensar comprometido, pensar que surge de la crisis, que tiene como proyector estar-en-la-verdad, en la verdad histórica, y, por lo tanto, real y comprometida en el proceso de liberación.

Debe ser un pensar *asistemático* y abierto. No debe tener intención de sistema, sino al contrario. Debe saber que el “saber” nunca se adecúa del todo a la comprensión cotidiana y que su decadencia consiste en sistematizar. Sistematizar es formar un andamiaje que impide el crecimiento de la vida. Este dejar abierta la cuestión es difícil.

Debe ser un pensar en y desde la opresión, en la pobreza y también en la injusticia sufrida. Porque esas son las condiciones de posibilidad del pensar auténtico entre nosotros. Alguien que viviese en la opulencia no podrá pensar y, en cambio, alguien que viva en la pobreza, en la pobreza concreta, en la inseguridad, ése tendrá el *éthos* que le permitirá comunicarse con aquéllos acerca de lo que debe pensar: los otros hombres que están junto a él en América latina. Es bien posible, y está ya pasando, que la sociedad opulenta vuelva sus ojos a este nuestro mundo, subdesarrollado, a pedirle una cierta cantidad de vida que necesita para el propio pensar, frío y académico. No sería utópico imaginarse, y esto se aproxima ya, el

tiempo en que efectivamente lea de este tercer mundo, de este mundo subdesarrollado, de donde venga y a donde ponga sus ojos el hombre de la mañana, por esa proximidad a la vida y a la miseria en la que el espíritu muestra mejor su grandeza.

Debe ser un pensar *profético*, en el sentido de que se va anticipando, corriendo ante los acontecimientos (*vorlaufen*) como llamado por el futuro (*Zukunft*). El pensar cristiano de hoy en América latina debe saber ser profético. Debe saber decir el *sentido* del presente y decir como en ese presente adviene el ser. Esto no significa de ningún modo ser tradicionalistas o aristócratas; pero tampoco significa ser como un progresista alienado en un poder-ser utópico nunca emplazado desde el pasado. El progresista que se lanza al futuro por el futuro tiene una constitución psicológica y mítica interesante. No se siente, de ninguna manera, solidario de los pecados pasados: se siente inocente de ellos, y, por eso, vislumbra un comienzo radical, agónico, un inicio de la historia con él; es la inocencia adámica, antes del pecado. En cambio, cuando uno absorbe, uno sobrelleva la falta de su pueblo, también comprende lo que dicho pueblo significa. Entonces el poder-ser estará adecuadamente emplazado y significará un progreso, una revolución; pero no una utopía. Lo *ouk-tópos* es lo que no tiene lugar. Muchos de los que están lanzados a la acción sin raigambre histórica son utópicos.

Es un pensar que debe estar *angustiado*, por ser el de un pueblo errante. Errante, en el sentido de que está “errante” en el error. Su destino y su ser está encubierto; no sabe lo que es. Nuestro pensar debe esclarecerlo. El pueblo busca quien le diga sus proyectos, pero sólo tiene sofistas, falsos profetas e ídolos; no sabe dónde está. Ante la mejor propaganda, o simplemente la primera, sigue esto o aquello; no tiene una conciencia formada, una conciencia crítica.

§ 103. *Situación riesgosa del pensar*

Este proyecto de un pensar fundamental y situado, ciertamente, será criticado por el escolasticismo de la cristiandad. El hombre de “derecha”, al ponérsele “en marcha el suelo”, como historia, pierde el equilibrio y se siente como cayendo. La manera de concebir al hombre en la cristiandad es estática, como el monumento sobre el zócalo, sobre el basamento; para la nueva visión del hombre lanzado en la historia, imagino mejor el símbolo de un avión a reacción. La misma velocidad permite al avión no caer; cuando pierde velocidad, cae. Es un poco así la historia: cuando se vive y se comprenden las manifestaciones históricas del ser, se está en movimiento; su situación es “segura”, pero la seguridad le viene de la velocidad misma de la lanzada. Mientras que cuando se detiene, es cuando desaparece la seguridad dinámica. Cuando se nos “mueve el suelo” por la historia sabida, el que está en la cristiandad se siente caer, y critica al que le exige el ponerse en movimiento, lo critica como un subversivo; como si ese alguien estuviera destruyendo el fundamento.

El marxismo latinoamericano también va a criticar dicho pensar porque cree tener ya, toda hecha, la interpretación de la revolución. Pero no sabe que toda receta importada es impracticable, de hecho, en Latinoamérica. Creo que un pensar profético deberá saber abrirse camino entre la izquierda y la derecha, pero no adoptará una posición de centro, “moderada”, sino de “punta de lanza”. Será la punta de lanza histórica. Esto es justamente lo que constituye el llamado profeta. Es decir: entre una derecha, una izquierda y un tradicionalismo, para el que “todo tiempo pasado fue mejor”, debemos situarnos en la “punta de lanza”. La punta de lanza es riesgosa, porque va a recibir los ataques de un lado y de otro. Para unos será un “reaccionario” y, para otros, será un “comunista”, un “marxista”, un “progresista” o vaya a saberse qué. Pero lo cierto es que tanto uno como otro -sea la izquierda o sea la derecha, el capitalismo o el marxismo, que no debe identificarse con el socialismo- tienen que

ser superados, y en esa superación debería estar comprometido el pensador cristiano. Esa función debe ser siempre de “universalización”, una “crítica liberadora”. El hombre absolutiza lo relativo. El cristiano tiene una visión trans-histórica, por ello puede siempre en la historia criticar lo relativo como relativo desde lo absoluto. Se puede decir que hay una desmitificación de todo relativo absolutizado y ésta es la función, al fin, preclara y última del pensador cristiano: viene a desmitificar los horizontes finitos abusivamente absolutizados, y lanza así la historia hacia adelante. No hay para el cristiano, nunca, una realización histórica que pueda llamarse el punto final. Si ese punto final se dará una vez no será porque la historia humana esté del todo madura sino porque Dios simplemente ha decidido concluir la obra. Millones de años de historia humana no cumplirían jamás la historia humana como totalidad irreversible, porque la historia del finito es inacabable. El Imperio chino se cerró sobre sí mismo y pudo durante dos mil quinientos años vivir como una eternidad anticipada; eso fue posible porque “algo” se absolutizó y nadie ya pudo desde dentro desmitificarlo; a esa sociedad le faltaba el profeta, que criticando el horizonte finito lo lanza hacia un más allá. Mientras que si hay un cristiano en algún mundo, él, al desmitificar lo relativo absolutizado, relanzará la cultura hacia adelante. Pero, evidentemente, el que desmitifica tiene que arriesgarse, pues se opone a lo obvio establecido. Cuando los cristianos decían: “el sol no es dios y la luna no es diosa”, en el Imperio romano, eran efectivamente ateos de los dioses patrios y por eso fueron a los circos, y lo merecían, porque fueron subversivos en el Imperio romano, tanto que con el tiempo lo conquistaron. Pero se debió antes producir un proceso dia-léctico de trascendencia, y la presencia cristiana hizo que el Imperio romano no fuese el Imperio chino; del Imperio romano surgió otro Imperio y de éste las nacionalidades modernas. Si una cultura no tuviera una emergencia trascendente, se estabilizaría, porque se habría intrínsecamente integrado. El profeta es el que hace estallar la síntesis, siempre, porque siempre hay algún relativo-absolutizado que puede ser lanzado

adelante. Esa sería la función profética, función universalizante, desmitificante, “crítica liberadora”, que nos toca jugar siempre. Es una posición incómoda. Es la posición de los apologistas en el segundo siglo. El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta *doble pertenencia* le hace un “hombre de fronteras”. Ser hombre de fronteras es siempre una posición riesgosa; pues lo critican de un lado y de otro. Se puede decir que el hombre de Iglesia, puramente de Iglesia, el clerical, está en una organización que le permite estar ausente del mundo. Aquel, en cambio, que está totalmente en el mundo cultural, el que ha absolutizado sus valores, no tiene contradicciones, pero tampoco lo trasciende. El “hombre de fronteras” aparece como extraño a los dos. Para el hombre exclusivamente de Iglesia, para el clerical, “el hombre de fronteras” se le aparecerá como saliendo de la Iglesia; para el hombre del mundo, se le aparecerá como no comprometido suficientemente con el mundo. Esa es la posición del cristiano: un hombre de *doble pertenencia* que está en el mundo y, sin embargo, está en la Iglesia. Creo que vivirán y morirán compartidos, no comprendidos y tampoco triunfantes, jamás. Porque como inician una obra, una época, jamás verán el triunfo, y los que vean el triunfo verán un triunfo obvio, que tampoco lo será en verdad.

Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación (*culminación “práctica” de la metafísica moderna de la subjetividad*), comprenderíamos la situación de opresión que pesa sobre América latina y la necesidad de una liberación.