

ssanensis⁸⁹ también ilustrado, y del Evangelionario de Rabbula, de origen sirio, fechado exactamente en 586, donde se ve una figuración del Señor Jesús⁹⁰ crucificado. Y ya aquí los códices figurados abundan, como el Codex Sinopensis de París⁹¹ y el Ashburnam Pentateuch⁹² de origen español o nordafricano. Habremos cubierto así todo el Mediterráneo.

Las miniaturas en las copias de los libros sacros sirven sin duda para la mejor inteligencia del texto: una función entonces hermenéutica; aparte del servicio a los “iletrados”, al cual alude Gregorio el Grande para las imágenes en los lugares de culto. Pero también y esto debe ser subrayado, se las crea y se las pone en esas páginas, para que la Palabra de Dios sea dignamente presentada, con los recursos del arte y la expresión de la belleza, lo cual no es seguramente superfluo, a pesar de las críticas de Jerónimo. De hecho, los especialistas afirman que la afirmación y la evolución de la pintura en ámbito cristiano, se limita, en estos primeros siglos, después de las pinturas catacumbales,⁹³ a la ilustración de manuscritos, sobre todo bíblicos, y en realidad, gracias a ellos, se la conoce mejor.

De esto no se vuelve ya atrás, no obstante las alternativas de tiempos y culturas, y la humana incorregible incoherencia. Y es ciertamente parte integrante de nuestro respeto, amor y, en realidad, culto a la Palabra de Dios, cuyas copias son, de este modo, vehículo de la belleza y se transforman en obras de arte.

89. En Rossano Calabro (Museo dell'Arcivescovado).

90. Expuesto en la Exposición “I Vangeli...”, Catálogo cit., N. 10. Se lo conserva en la Biblioteca Laureniana de Florencia Plut I 56. Es una de las figuraciones más antiguas del Señor crucificado.

91. Bibliothèque Nationale Suppl. gr. 1286.

92. Allí mismo Ms. nouv. acq. lat. 2334.

93. Sin olvidar por cierto, el notable episodio del lugar de culto en Dura Europos, anterior a 256 –fecha de la conquista persa– con sus pinturas murales de contenido bíblico.

JUAN CARLOS SCANNONE S.I.

LA PRAXIS HISTÓRICA: DISCERNIMIENTO DE LO REALMENTE POSIBLE EN LO QUE ESTÁ SIENDO DADO¹

RESUMEN

En continuidad con un estudio sobre el acontecimiento y la acción histórica considerados como “texto” según Paul Ricoeur, presentado en unas Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, el autor anticipa una reflexión relacionada con su libro *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, de próxima aparición. El intento “en borrador” tratará de interpretar el sentido de la acción como un texto escrito –siguiendo a Ricoeur– y también discernir en la praxis, como en un texto, lo realmente posible y deseable alternativo, en lo que está siendo dado –expresión, tomada de Jean-Luc Marion–.

Palabras clave: praxis histórica, acción, discernimiento, América Latina.

ABSTRACT

Following a paper he read at a meeting on Phenomenology and Hermeneutics (held in Santa Fe and Paraná), the Author anticipates his next book *Historical action and passion, a philosophical discernment*. He understands events and historical actions as “texts”, according to P. Ricoeur. His attempt is to discern, in praxis, as if it were a text, –within that what is being given, in Jean-Luc Marion's words– what is possible from what is desirable.

Key Words: Historical praxis, action, discernment, Latin America.

1. Exposición del autor en las 5as. Jornadas Nacionales del Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe y Paraná: “Verdad e Historia. Lo dado, lo posible, lo imposible”, 2-3 noviembre 2007.

Lo que voy a proponer en este trabajo lo presento como entre signos de interrogación, pues no solamente está sujeto a la discusión, como cualquier otra exposición, sino que, además, se trata de una propuesta hecha con “temor y temblor” y como en borrador. De alguna manera es la continuación de mi estudio sobre el acontecimiento y la acción histórica considerados como “texto” según Paul Ricoeur, tenida en unas Jornadas anteriores de Fenomenología y Hermenéutica (Santa Fe-Paraná).² Además, da nuevos pasos con respecto a mi libro que aparecerá próximamente en Barcelona, Anthropos, que he titulado: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*.

En dichas Jornadas anteriores, los trabajos de Ricoeur que entonces comenté, daban mayor seguridad a mis afirmaciones. Ahora estoy más a la intemperie, pues no sólo se tratará de *interpretar* el sentido de la acción como un texto escrito –siguiendo las indicaciones de Ricoeur–, sino también de *discernir* en la praxis –la acción y la pasión históricas– como en un texto, lo *realmente* posible y *deseable* alternativo, en lo que *está siendo dado*. A propósito uso esa última expresión, tomada de Jean-Luc Marion, vinculó mi propuesta sobre todo con la mencionada teoría y otras aportaciones de Ricoeur, y no dejo de evocar a Maurice Blondel y su “lógica de la acción”, cuando me refiero a ésta y a las alternativas de opción positiva o negativa. Nadie podrá dudar que los dos primeros autores pertenecen al ámbito de la fenomenología y la hermenéutica; pues bien, también Blondel –en su obra *L’Action* (de 1893)– plantea una *fenomenología* propia, que Henri Duméry ha comparado –con razón– a la husserliana, porque el maestro de Aix suspende –es decir, pone entre paréntesis– y posterga la afirmación ontológica a fin de indagar el *sentido* de la acción, y de responder a su pregunta inicial: “¿la vida humana tiene un sentido y el hombre tiene una destinación?” –en francés: “*destinée*”, no “*destin*”–.³

2. Cf. “Acontecimiento-sentido-acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicaciones al acontecer argentino actual”, *Stromata* 59 (2003) 273-288. En las Actas del *World Congress Jesuits and Philosophy* (Frankfurt a.M., agosto 30 - setiembre 4, 2007) se publicará mi artículo: “La filosofía y el discernimiento de los riesgos y oportunidades de la globalización para la misión de la Compañía de Jesús: la perspectiva de los pobres”, que antecede a las presentes reflexiones.

3. Cf. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: L’Action (1893). Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, PUF, 1950, VII. Entre las obras de H. DUMÉRY, ver: *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1963.

Pero ahora no se trata sólo del sentido, sino también del discernimiento de posibilidades reales en la praxis histórica, a saber, de lo *posible* en lo que está *dado* y se está *dando*.

En una primera parte resumiré la comprensión ricoeuriana del acontecer histórico como un “texto” al cual se le puede aplicar la hermenéutica correspondiente (1). En segundo lugar me preguntaré si –en lo *dado*– *aparece* o se fenomenaliza lo realmente *posible* (2.1), cómo puedo *discernir* cuáles de esos posibles son auténticamente *proprios* del agente personal, grupal o colectivo de la acción, es decir, cuáles le son *apropiados* y *apropiables* para su mayor *humanización* (2.2), y cómo –a partir de dicho discernimiento crítico y positivo– pueden plantearse *proyectos históricos* alternativos y abiertos (2.3). Finalmente presentaré una breve conclusión (3).

1. La teoría ricoeuriana del texto y la interpretación de la acción

Para Ricoeur la historia y la acción socio-histórica operan como un *texto*, pues configuran *sentido*, se “inscriben” en el curso de los acontecimientos y van dejando huellas no sólo en la memoria y la reputación de personas y pueblos, sino también en documentos y monumentos, imprimiendo así su “sello” y produciendo efectos en la realidad, etc. Por ello dicho autor considera que a su interpretación se le puede aplicar la metodología de la *hermenéutica* de los textos.⁴

Según Ricoeur lo propio del discurso *escrito* es que se *autonomiza* con respecto a su autor y sus intenciones, a sus destinatarios inmediatos y aun su mundo circundante. Pues bien, él estima que lo mismo sucede con la historia y la praxis histórica, que una vez acontecidas tienen una cierta autonomía de sentido que puede ser releído en otros contextos, como pasa, por ejemplo, con las distintas relecturas históricas, políticas, literarias y filosóficas de la Revolución Francesa, el descubrimiento de América, nuestra Revolución de Mayo, etc., etc., o con las relecturas tanto intra como extrabíblicas del Éxodo.

Además, como en los textos, el *sentido* de los acontecimientos implica no sólo el momento estrictamente *semántico*, es decir, el contenido

4. Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, en especial: “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, 183-211, y “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire”, 161-182.

proposicional que puedo exponer –sea narrativa, sea teóricamente–, sino también el momento *pragmático*, a saber, la *fuerza* ilocucionaria y aun perlocucionaria correspondiente.

Para su hermenéutica Ricoeur recurre –como en los textos escritos– a la dialéctica entre la *comprensión* y la *explicación*. Pues la primera comprensión del “texto” de la acción e interacción históricas es más bien conjetural. Ahora bien, aunque no hay métodos para hacer buenas y acertadas conjeturas, sí lo hay para *validarlas* o no, mediante explicaciones de distinto tipo –aun proporcionadas por las ciencias humanas y sociales–, explicaciones más o menos probables, por ejemplo, a través de indicios y contra-indicios, como se opera en cuestiones jurídicas o policiales. Así se hace posible llegar a un grado sólido de certeza que, sin embargo, sigue abierta al “conflicto de las interpretaciones”.

Aún más, una segunda comprensión de los acontecimientos históricos –ya no conjetural, sino mediada por la explicación– implica asimismo una *semántica profunda* que, más allá de las estructuras sociales y culturales, llega hasta cuestiones *límite* hondamente humanas: hasta realidades y actitudes referidas a la vida y la muerte, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la libertad y la opresión, la dignidad de las personas o su conculcación. Son cuestiones que atañen sobre todo a la filosofía, en especial, a la antropología y la ética social.

Pues bien, así como los textos escritos abren al lector lo que Ricoeur llama el “*mundo del texto*”, es decir un universo de *posibilidades* reales de apropiación del sentido y de su realización efectiva, lo mismo sucede con el texto de la historia y de las acciones y pasiones históricas, sobre todo a partir de su semántica profunda. Pues le despliegan al intérprete –en cuanto es también agente y paciente– un mundo de nuevas posibilidades y de alternativas de acción. Aún más, Ricoeur llega a decir que dicho “mundo del texto” –así como el de los acontecimientos, “inscritos” en el curso de la historia y de nuestra historia– nos hacen descubrir nuestras “posibilidades *las más propias*”. Y eso exige discernimiento.

2. ¿Cómo aparecen las posibilidades ante la libertad histórica?

2.1. *El antes y el después de la acción con sentido*

Como ya lo dije, según Ricoeur tanto los textos como los acontecimientos como textos nos abren un mundo de posibilidades reales que nos

podemos apropiarnos y llevar a la práctica. Aplicando la eidética ricoeuriana, se trata de lo involuntario en lo voluntario,⁵ es decir, de motivos y mociones que llevan a la libertad –de individuos, grupos y aun naciones– a decidirse y actuar, cuando consentimos o no consentimos a esas motivaciones. Pues aun la omisión es una acción, como lo decía Blondel en la Segunda Parte de su tesis doctoral: no querer es ya *querer* no querer.⁶

A esos motivos alternativos los consideramos como realmente posibles, porque ante ellos experimentamos –como lo afirma el mismo Ricoeur– nuestro *poder de actuar y de hacer*,⁷ tanto por la *fuerza* motora del “posible” hecho motivo que nos mueve, como por nuestra capacidad de libre *iniciativa*.

Claro está que, según Blondel, nuestra acción en el mundo, ya sea por la resistencia de éste, ya sea por la interacción con otros, aunque modifique la realidad y nuestra realidad, con todo se queda más acá o va más allá que nuestra intención. Ello no quita que, aun *antes* de la opción, se trate de posibles realizables, aunque nunca totalmente, y que, *después* de la opción se dé un *más* de ser –del o de los agentes y de las cosas transformadas– o, por el contrario, una *privación positiva*, es decir, un *menos* de ser en los agentes y en el mundo. Blondel, inspirado en Aristóteles pero reinterpretándolo, los llama, respectivamente, *éxis* y *stérêsis*.⁸ Según el mismo autor, se trata de la *sanción* positiva o negativa que le es dada a la libertad, cuando lo querido coincide con el dinamismo profundo del querer, o, por el contrario, lo contradice en una mentira vivida. Pero la voluntad queriente –Tomás de Aquino hablaría del apetito natural, Lévinas del *Désir* o de la idea de infinito en nosotros, y Marion del “Llamado” anónimo que nos constituye como respuesta o “responsorio”–,⁹ trascendiendo siempre a lo querido, *juzga* a la voluntad querida, sancionándola,

5. Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Éd. Montaigne, 1949.

6. Cf. M. BLONDEL, op. cit., pp. 23-42.

7. Se trata de un tema recurrente en RICOEUR; entre otros muchos textos cf. su obra: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2005; sobre la iniciativa cf. id.: “L’initiative”, en: *Du texte à l’action*, 261-277.

8. Ver, además de *L’Action (1893)*, M. BLONDEL, “Principe élémentaire d’une logique de la vie morale”, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, 123-147. Sobre la lógica de la privación: cf. S. D’AGOSTINO, “Privation positive”, en: M. LECLERC (ed.), *Blondel entre L’Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, 212-225.

9. Aludo, respectivamente, a: TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I^a Ilae; E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; y J.-L. MARION, *Étant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

al mismo tiempo que la trasciende, es decir, que pasa más allá, en apertura hacia el don del ser. Por ello, el mismo Blondel afirma en *L'Action (1893)* que la mortificación es la experiencia metafísica, porque, al vaciarse la libertad de su autocentramiento, ese vacío o nada es colmado por el don que le adviene “de arriba”, es decir, gratuitamente desde la altura ética y metafísica del Dios trascendente y/o de los otros (Lévinas).

Al final de la primera parte de este trabajo dije que la consideración y apropiación de los “posibles los más propios” exige discernimiento. Ahora se añade otra razón más para pedirlo: la constatación que, en el dinamismo de la voluntad no sólo se dan moción y obligación *antes* de la opción, sino también una *sanción* –al mismo tiempo inmanente y trascendente– *después* de la acción, según que ésta *con-cuerde* o no con el deseo radical de la voluntad y con el don que ésta es y que ella recibe y puede recibir en sobreabundancia. Ahora no se trata sólo de juzgar el proyecto total de vida –sea existencial, sea histórico–: luego diré más abajo que ha de operar no como ídolo ideológico sino como símbolo. Aquí se trata del discernimiento del *próximo paso* a seguir en su puesta en práctica: “*lucerna pedibus*” –luz para los pies que avanzan– o conocimiento “*prospectivo*”.¹⁰ Pues, según el poeta, “se hace camino al andar” (Antonio Machado).

2.2. De la interpretación al discernimiento

Cuando Ricoeur distingue –en el conflicto de las interpretaciones– entre las científico-sociales y las ideológicas, afirma que las primeras suponen una suficiente *distanciación crítica* de los *intereses* subjetivos del científico.¹¹ Lévinas habla del “*des-intér-esement*” que libra de la ideologización.¹²

Pues bien, Bernard Lonergan se refiere, en ese contexto, a la oposición dialéctica de *posiciones* y *contraposiciones*, cuyo discernimiento acertado supone las *conversiones* ética y afectiva al amor desinteresado de la verdad y el bien. Por ello afirma la importancia de la decisión –la cuarta

operación intencional después de la experiencia, el “*insight*” y el juicio– para su teoría del método de toda ciencia que implique un momento hermenéutico, como son la teología, la filosofía y las ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia. Por consiguiente, se da en él la necesidad de una especialización funcional que discierna entre posiciones y contraposiciones: Lonergan la denomina *dialéctica*.¹³ Recordemos que ya Aristóteles, hablando del conocimiento práctico (ético y político), ponía como condición ineludible el *apetito recto*, es decir, libre de “afecciones desordenadas”, para elegir e interpretar *prudentemente*. La última expresión entre comillas es de Ignacio de Loyola, quien –siguiendo la tradición espiritual cristiana–, acentúa la necesidad de salir del “propio amor, querer e interés”,¹⁴ para lograr un sincero discernimiento. No que la liberación de dichas afecciones forme parte de la fundamentación argumentativa teórica, sino que es su *condición pragmática*: condición necesaria, aunque no suficiente.

Pues las pasiones del tener, del poder y del valer –como lo enseña Ricoeur siguiendo a los “maestros de la sospecha” (Freud, Marx, Nietzsche)–, si se desordenan, pueden llevar a ilusiones y racionalizaciones ideológicas, aun en interpretaciones que se pretenden científicas. De ahí la necesidad del discernimiento crítico, para el cual dicho filósofo francés usa como criterio antropológico la “imaginación de inocencia”,¹⁵ tanto en el orden *semántico* de los contenidos proposicionales como en el *pragmático* de la “disposición de ánimo” fundamental (*Grundstimmung*), que corresponde al mencionado apetito recto aristotélico.

Un ejemplo de dicha imaginación referida al hecho de la globalización es la utopía propuesta por Juan Pablo II de una globalización *de y en la solidaridad* (cf. EiA 55). La expresión “*en* solidaridad” apunta más a las actitudes existenciales de los agentes –personas, grupos o pueblos– y el “*de* la solidaridad” puede interpretarse también de los contenidos, por ejemplo, la “*cultura*” y las “*estructuras* de solidaridad” de las que habla el mismo Papa. Y, si tomamos el ejemplo de los ejercicios ignacianos, el *discernimiento* de los afectos o “*temples* de ánimo” y de los proyectos de vida y convivencia, se realiza a la luz de la contemplación de la vida de Cris-

10. Cf. M. BLONDEL, “Le Point de départ de la recherche philosophique”, *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905-1906) 337-360, y 152 (1906) 225-249, reeditado en: id., *Oeuvres complètes. La philosophie de l'action et la crise moderniste*. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, t. II, Paris, PUF, 1997.

11. Cf. P. RICOEUR, “Science et idéologie”, en: *Du texte à l'action*, 303-331.

12. Cf. E. LÉVINAS, “Idéologie et Idéalisme”, en: id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, 17-33.

13. Cf. B. J. F. LONERGAN, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, cap. 10.

14. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* N° 189.

15. Sobre la crítica de las ilusiones cf. P. RICOEUR, “La critique de la religion et le langage de la foi”, *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 16 (1964) 5-16; sobre la “imaginación de inocencia” cf. id.: *Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.

to, la Virgen y/o los santos, del Reino de Dios que se espera, etc. Por consiguiente corresponden a la “imaginación de inocencia” ricoeuriana.

Según mi opinión –en el nivel filosófico– la “imaginación de inocencia” opera de dos maneras el discernimiento ético-histórico: por un lado, *negativa y críticamente*, ayudando a detectar lo *anti-humano* presente en la historia, por ejemplo, en el hecho actual de la globalización y en actitudes sociales que lo acompañan (a). Y, por otro lado, en forma *positiva*, descubriendo en los mismos –tanto semántica como pragmáticamente– “*gérmenes*” alternativos *de mayor humanidad* (b). En otro lenguaje, se puede hablar, respectivamente, de los desórdenes y *riesgos* ético-sociales y de las *oportunidades* reales –ya incoadas–, de su superación, que se están dando en la actualidad histórica. Porque ya están incoadas, se las puede denominar posibilidades *reales*. Más aún, según lo expresado al fin del punto anterior (2.1) la elección positiva se confirma, y dichas semillas de humanización se muestran más claramente, cuando ellas implican un “*más*” de ser y de bien, un crecimiento ontológico y moral en el o los agentes después de la opción existencial o histórica (b’).

(a) En el primer caso la “imaginación de inocencia” opera *contrafácticamente*, semejante a la idea de lo perfecto en Descartes, que permite captar –a su luz– lo imperfecto en cuanto tal. Claro está que, más que de una idea, se trata de un “deseo natural” de perfección, que se proyecta en dicha “imaginación” en cuanto *ideal* de inocencia, y –*ex contrario*– ayuda a discernir lo deshumanizante tanto de la realidad histórica como de las actitudes o “temperamentos de ánimo” (*Stimmungen*) sociales que se le oponen. Recuerdo que más arriba hablé de la “voluntad queriente” blonderiana y su convergencia con otras interpretaciones filosóficas del mismo fenómeno. Según mi opinión, en la percepción contrafáctica se conjuga el conocimiento teórico que explica por qué se trata de algo ofensivo a la dignidad humana, con un conocimiento afectivo “por connaturalidad” (Tomás de Aquino) con lo humano en cuanto tal, a partir de dicho deseo e imaginación de inocencia.

(b) Eso se nota quizás más claramente en el discernimiento positivo. Así es como, a la luz de la “imaginación de inocencia”, se pueden lograr dos cosas: 1) en primer lugar, discernir si la disposición fundamental (*Grundstimmung*) del intérprete es recta, es decir, abierta a la verdad y el bien, 2) y, en segundo término, descubrir –en la realidad social e histórica– “*semillas*” y/o *posibilidades reales* de mayor humanización, es decir, fenómenos sociales *emergentes* que estén directamente orientados hacia

dicha imaginación y que se co-rrespondan con la recién mencionada intencionalidad fundamental. Anteriormente hablé de la convergencia entre el (acto de) querer (“voluntad queriente”) y lo querido (“voluntad querida”) según Blondel, aunque el primero sobrepase al segundo, en una especie de “ya sí, aunque todavía no” –si usamos la metáfora temporal–, o de “más allá” en y a través del “en”, si empleamos la espacial. Así es como, para Lévinas, el “*in*” del Infinito se traduce al mismo tiempo como “no” (*no finito*) y como “en” –*en* lo finito, trascendiéndolo–.

(b’) El discernimiento de esos gérmenes positivos se confirma cuando en ellos se da una inesperada *sobreabundancia* de humanidad (vida y libertad), sobre todo si ella es dada en circunstancias de muerte y opresión. Pues son signo de la asombrosa *creatividad* humana –preferentemente de los desposeídos y excluidos– y, para el creyente, también de la acción *creadora* y *creativamente* concurrente de Dios, fuente última de toda indeducible *novedad* histórica.¹⁶

Con ese “exceso” o sobreabundancia, se trata de fenómenos *saturados* de donación o, más bien –si aceptamos con Marion “la banalidad de los fenómenos saturados”–, del carácter de saturado que pueden tener los fenómenos si se les presta una adecuada atención contemplativa.¹⁷ Como ya quedó dicho, para Blondel se trata del exceso (*surcroît*) de ser y vida que se da en el “después” de las opciones positivas.¹⁸

Como ejemplos pueden nombrarse fenómenos positivos que se están dando como la otra cara del hecho actual de la globalización, en cuanto respuesta a su “individualismo competitivo” y/o a la exclusión que ella provoca con frecuencia. Me refiero a acontecimientos como son la *emergencia de la sociedad civil* en cuanto distinta del mercado y del Estado, en búsqueda de intereses universalizables (Adela Cortina) y ejerciendo un “nuevo modo de hacer política” (Daniel García Delgado), es decir, de

16. Una excelente relectura filosófica (y teológica) de la doctrina clásica del *concurso* divino con la libertad humana la da Karl Rahner en: K. RAHNER-P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961, 13-90, en especial, 55-78.

17. Sobre dicha banalidad, cf. J.-L. MARION, “La banalité de la saturation”, en: id.: *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, 143-182; sobre los fenómenos saturados, en general, además de id.: *Étant donné*, op. cit., también cf. id.: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001. Asimismo, ver mi artículo: “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata* 61 (2005) 1-15.

18. Sobre el “*surcroît*” en Blondel –que, según mi opinión, muy probablemente influyó en el mismo Marion–, cf. J.-L. MARION, “La conversion de la volonté selon L’Action”, en: *Maurice Blondel: Une dramatique de la modernité*, Actes du colloque Maurice Blondel, Aix-en-Provence, mars 1989, publié sous la direction du Prof. Dominique Folscheid, Paris, PUF, 1990, 154-165.

búsqueda social del bien común;¹⁹ o bien a la “*irrupción de los pobres*” (Gustavo Gutiérrez) en la conciencia y la sociedad –como hecho de más vida y libertad tanto para ellos como para quienes por ellos optan–,²⁰ los *nuevos movimientos sociales* –como el ecologista, el feminista, el de las etnias aborígenes, etc.–, el “*nuevo mestizaje cultural*” que se está dando en los barrios de grandes ciudades latinoamericanas entre componentes tradicionales, modernos y postmodernos de un nuevo *imaginario cultural*,²¹ etc. Se trata de acontecimientos que están siendo dados, y son –al menos en cuanto acontecimientos– fenómenos saturados, en los que, aunque ambiguos como todo hecho histórico, con todo se pueden fácilmente discernir semillas y anticipos, posibilidades reales de mayor humanización, *si y en cuanto* están rectamente orientados hacia el bien y el bien común.²² Precisamente así –siendo dados a los agentes que comparten esta intencionalidad y temple de ánimo– aparecen como fenómenos saturados de sobreabundante donación de posibilidades reales positivas.

De ahí que un *lugar hermenéutico preferencial* –aunque no el único– de discernimiento, son los que Ignacio Ellacuría solía llamar “pobres *con espíritu*”, a saber, los pobres reales que, además, son también “pobres *de espíritu*”. Pues, el tener espíritu de pobre les brinda la disposición afectiva o “temple de ánimo” pragmática y hermenéuticamente apropiado para un discernimiento recto. Y, por otro lado, su lugar social de pobres, con tal que se dé –como condición *necesaria*– la actitud existencial arriba mencionada, facilita y reasegura una *óptica más universal y más situada*. Porque, sin los privilegios del tener, del poder y del saber, dejan aparecer

19. Ver mi trabajo: “El comunitarismo como alternativa viable”, en: Mons. L. M. DE ALMEIDA (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 195-241; sobre la sociedad civil en el nivel universal cf. J. COHEN-A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press, 1992.

20. Cf. J. C. SCANNONE - M. PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993.

21. Sobre el “segundo mestizaje cultural” cf. P. TRIGO, *La cultura del barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Centro Gumilla, 2004. Acerca de las tres determinaciones del imaginario cultural actual en América Latina, ver varios trabajos de JORGE R. SEIBOLD, entre ellos: id., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización”, en: J. C. SCANNONE-V. SANTUC (comp.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, Bonum, 1999, 463-511.

22. Sobre esos fenómenos ver mi op. cit.: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, IIª Parte, donde asumo varios artículos míos anteriores, entre ellos: “La globalización como hecho e ideología”, en especial: 2ª parte, en: J. C. SCANNONE (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 253-316.

más fácilmente lo *humano en cuanto tal*; y –en no pocos casos– también lo *comunitario y común* del estilo de vida del propio pueblo. Pues se trasparenta mejor la integralidad de todo hombre y mujer desde los últimos y más despojados, a quienes sólo les queda lo que es *común* a todos, sobre todo su carácter de humanidad y su dignidad humana.²³

2.3. “Puesta en intriga” y narración de un futuro alternativo

Para Ricoeur la operación de “puesta en intriga”²⁴ reúne y configura en unidad de sentido (narrativo) lo disperso y fortuito del tiempo cronológico, humanizándolo. Así da la base imaginativa (esquematismo) para interpretar conceptualmente la historia, en una especie de esquematismo narrativo o “*conversio ad phantasmata*” narrativo –al que acompaña pragmáticamente el “esquematismo afectivo” correspondiente–.²⁵

Como en el caso del símbolo, también la “puesta en intriga” se refiere a la realidad y expresa su “verdad metafórica”, en cuanto al mismo tiempo la descubre y la “inventa” (*invenire!*), interpretando su sentido y refiriéndolo a la efectividad histórica. Pero su validez interpretativa y la verdad de su interpretación no son positivísticamente unívocas, sino simbólicas y *analógicas*, dando cabida a otras interpretaciones válidas que no le sean contradictorias.

Cuando la “puesta en intriga” se refiere al pasado o al presente, los configura según una determinada comprensión abierta de la historia o, respectivamente, de la actualidad histórica. Si se refiere al futuro –o al presente, en cuanto permanece esencialmente abierto al porvenir–, la narración de futuro se transforma entonces en *proyecto, existencial o histórico*. Con todo, si esa interpretación se absolutiza y exclusiviza, se hace *ilusoria e ideológica*.

23. Ver mi intervención en el VII Congreso de Filosofía Intercultural (UNGS, San Miguel, septiembre 2007): “Las víctimas históricas como lugar de lo universal inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata* 63 (2007) 201-206.

24. Sobre esa noción ricoeuriana clave (inspirada en la de “*mythos*” de la *Poética* de Aristóteles), ver las referencias correspondientes a la voz: “*intrigue (mise en)*”, en el índice temático de: P. RICOEUR, *Temps et récit* (3 tomos), Paris, Seuil, 1983, 84-85.

25. Sobre la interrelación entre el “esquematismo” en Kant, Heidegger y Ricoeur, y la “*conversio ad phantasmata*” en Tomás de Aquino, ver: R. IPPOLITI, *Santo Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humana. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael, Kyrios, 2004. Sobre los esquematismos afectivos, cf. P. RICOEUR, “The metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling”, en: SH. SACKS (ed.), *On Metaphor*, Chicago and London (USA), The University of Chicago Press, 1980, 141-157.

Pues bien, así como la metáfora es fruto –para Ricoeur– de una *transgresión semántica* de un primer sentido literal en otro metafórico, el cual sólo *en, a través y más allá* del primero dice su sentido inédito y su verdad trascendente,²⁶ del mismo modo la “puesta en intriga” de una narración de futuro posible –y aun más la de un futuro utópico–, como no puede no usar sino los materiales positivos de lo ya acaecido, aunque quizás negándolos y siempre trascendiéndolos, dirá lo inédito, imprevisible y nuevo (sentido simbólico) sólo *en, a través y más allá* de aquellos materiales (sentido literal), refiriéndose a una realidad posible futura, en una especie de verdad metafórica. Por ello, no se trata de un sentido unívoco que hay que tratar de efectivizar tal cual, a raja tabla –así el proyecto y la utopía se hacen ideológicamente opresores y creadores de víctimas–, sino de un sentido abierto a un abanico plural de interpretaciones no contradictorias que, todas, se refieren a la realización efectiva de una mayor humanización y justicia, pero ahora imprevisible en sus determinaciones concretas.

Como se dijo, esas diferentes hermenéuticas válidas no han de ser intrínsecamente contradictorias –en su núcleo significativo, aunque puedan serlo en aspectos secundarios–, de modo que constituyan una “familia de interpretaciones”, caracterizada por una especie de analógico “parecido de familia” (“*Familienähnlichkeit*”: Ludwig Wittgenstein). Cuando se trata de proyectos históricos, puede dar lugar entonces a una colaboración entre proyectos políticos distintos, aunque nuclearmente convergentes, y a políticas de Estado consensuadas entre distintos partidos políticos.

Con todo, así *no* intento de ninguna manera plantear –sino regulativamente– la efectivización *definitiva y plena* de la justicia en la historia, pues se trataría del “Reino de Dios” en la tierra. Sin embargo, es posible ir realizándola, al menos *parcial y provisoriamente*, en servicio de las víctimas. Vale la pena trabajar y luchar por ello, aunque nunca se logre plenamente en este mundo.

Además, en el presente contexto se trata también de que “mueran los ídolos” –ideologías y utopías fechitizadas–, a fin de que “vivan los símbolos” (Ricoeur), es decir, para que *vivan* “puestas en intriga” narrativamente-

26. Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975. Rubén Ippoliti, en su obra recién citada, aplica la transgresión semántica de Ricoeur a los esquematismos afectivos de los que este mismo habla; ello me inspiró para aplicarla a la “puesta en intriga” en narraciones de futuro.

te configurativas de un futuro alternativo más humano, abierto a siempre nuevas posibilidades de mayor justicia y solidaridad, y *mueran* los proyectos históricos –sociales, económicos, políticos, culturales...– opresores del hombre. Tales “puestas en intriga” operarán entonces como “esquematismos” imaginativo-afectivos de una liberación *realmente posible*.

Según Enrique Dussel, las nuevas estructuras sociales que puedan ser el fruto de dichos proyectos históricos alternativos, a su vez tenderán a esclerotizarse, cerrarse y así “fetichizarse”, creando de nuevo víctimas, de modo que la historia de liberación permanecerá siempre escatológicamente abierta.²⁷

Por otro lado, como “una golondrina no hace verano” (Aristóteles), la rectitud del discernimiento no se confirma en un solo acto de elección, sino en un *proceso* de decisiones y acciones que llevan tiempo de maduración, en el cual va aconteciendo la autorrealización humana de los agentes –personales o colectivos–, gracias al “*más*” de ser, vida, justicia y libertad que son consecuencia de opciones fundamentales que luego se van explicitando en numerosas elecciones particulares que las concretizan. Se trata, entonces, de procesos dinámicos de mayor humanización o, por el contrario, de un creciente “absurdo social” (“*social surd*”: Bernard Lonergan). La constatación de tales procesos ayuda al discernimiento y va o no confirmando su rectitud hacia el fin último –imaginado por la “imaginación de inocencia”–, nunca alcanzado en esta tierra; pero que puede darse provisoria, parcial y anticipatoriamente, según la dialéctica mencionada más arriba, del “ya sí, pero todavía no”.

3. Breve conclusión

Por lo tanto, la filosofía puede y debe contribuir a un discernimiento de la acción y pasión históricas consideradas como un “texto” que se presta a la interpretación y al juicio históricos, a fin de guiar un quehacer ético-social e histórico responsable y humanizador; interpretando filosóficamente el método de la JOC: ver, juzgar, actuar.²⁸

27. Cf. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

28. A esa propuesta, JEAN LADRIÈRE la consideró un nuevo modo de plantear la filosofía de la historia, cf. id., “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999) 319-324. En el ámbito de la fe, dicho método constituye –según Juan XXIII (MM 216)– el de la doctrina social de la Iglesia.

El discernimiento –realizado a la luz de “la imaginación de inocencia”– incluye, en primer lugar, la *crítica* de lo anti-humano que se está dando, tanto en las configuraciones históricas y en la actual figura histórica en su conjunto, como también en las disposiciones afectivas o temple de ánimo de los agentes, pacientes e intérpretes de la praxis histórica.

Y, en segundo lugar, dicho discernimiento implica asimismo el descubrir los “*fermentos*” históricos de novedad alternativa que ya están siendo dados, no sólo *objetivamente* en la presente figura histórico-cultural, sino también *subjektivamente* en dichas actitudes fundamentales, especialmente si se da una *sobreabundancia* de donación de *más ser*, vida y libertad o, por lo contrario, un “absurdo social” de privación positiva y de muerte.

En todos esos casos la filosofía puede y debe servirse de las aportaciones de las *ciencias humanas y sociales*, tanto para la crítica de las ilusiones como para el estudio de los condicionamientos históricos de la libertad de hombres, grupos y pueblos, y también para los caminos prácticos de su superación. Por consiguiente, usa esos aportes como *mediaciones* intrínsecas, no sólo *antes* de la elección recta –en cuanto mediaciones *interpretativas y teóricas* para el diagnóstico–, sino también, *después* de ésta –en cuanto mediaciones *comunicativas y estratégicas* de transformación–.

Pero es la filosofía misma quien practica un juicio de discernimiento *ético-histórico* a la luz de una comprensión antropológico-social no reductiva, discerniendo primero las contribuciones de las ciencias que va a utilizar como mediaciones, y, segundo, el mismo *acontecer histórico y la acción* que se ha de emprender para su mayor humanización.

Sola la filosofía no basta, pero sí es necesaria para que las distintas ciencias *integren* sus diferentes aportes según una comprensión *radical, integral y crítica* del hombre y de su praxis –acción y pasión– histórica(s). Por su parte, el creyente no podrá prescindir de su fe –y, consecuentemente, de la teología– para dicho discernimiento histórico-social. Pero aun así, no podrá dejar de lado el momento *antropológico y ético*, es decir, el aporte –al menos implícitamente– *filosófico*.

EL ANÁLISIS DE LA VIDA RELIGIOSA AL INTERIOR DE LAS PRIMERAS LECCIONES DE FRIBURGO DE MARTIN HEIDEGGER

Breve aproximación desde la teología¹

RESUMEN

Con ocasión de la publicación de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger y del volumen sesenta de las obras completas dedicadas a la fenomenología de la vida religiosa, han florecido las lecturas teológicas sobre el autor. El autor de este artículo realiza una presentación temática y bibliográfica de esta discusión, y luego enuncia algunos desafíos que surgen desde el campo de la teología.

Palabras clave: Martin Heidegger, Primeras lecciones de Friburgo, filosofía y teología.

ABSTRACT

After the edition of Martin Heidegger's first Freiburg lessons, and that of vol. 60 of his Complete Works, dealing with phenomenology of religious life, several theological readings on Heidegger have appeared. The Author introduces them from a thematic and bibliographic point of view, and points out some challenges envisaged from the field of Theology.

Key Words: Martin Heidegger, first Freiburg lessons, Philosophy, Theology

1. Esta investigación se ha llevado a cabo gracias a un proyecto financiado por FONDECYT (Chile) 2007-2008 (n. 1071047): “El análisis fenomenológico de la vida fáctica del joven Heidegger en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) como desafío a la teología actual”.