

HERMANO DE HOMBRE SOY

Entrevista al P. Juan Carlos Scannone S.I. sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología

RESUMEN

Tres miembros del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología entrevistaron a Juan Carlos Scannone en búsqueda de una conversación que abra nuevas perspectivas. Los temas principales fueron: el inicio de Scannone en el diálogo entre literatura y teología, la formación humanística de los jesuitas, los precursores en la Argentina, la mediación simbólica, los aportes de Paul Ricoeur, el método interdisciplinario y la mediación filosófica, la novela latinoamericana.

Palabras clave: literatura y teología, mediación filosófica, Paul Ricoeur, símbolo.

ABSTRACT

Three members of the Interdisciplinary Seminar in Literature, Aesthetics and Theology interviewed Juan Carlos Scannone in search of new perspectives on the subject. The main topics treated were: how did the author begin the dialogue between literature and theology, the humanistic formation of the Jesuits, the precursors in Argentina, symbolic mediation, the contributions of Paul Ricoeur, the inter-disciplinary approach and the mediation of philosophy, and the Latin American novel.

Key Words: Literature and Theology, Mediation of Philosophy, Paul Ricoeur, Symbol.

Entrevistador: ¿Cómo comenzó su interés por el diálogo de la teología con la literatura?

Padre Scannone: Me llegó una invitación de la revista *Concilium*, de escribir algo sobre literatura y teología; entonces se me ocurrió relacionar el Martín Fierro con la teología de la liberación.¹

E: Pero ¿ya había investigado el tema o lo hizo para ese número?

S: Bueno, del Martín Fierro conocía cosas que habían escrito algunos, como el P. José Luis Lazzarini, pero me metí más en el tema para preparar ese artículo. Había recibido una formación literaria sólida en el *juniorado*. Contando los dos años de noviciado como si fueran uno, los jesuitas argentinos cursábamos entonces en total cuatro años de humanidades; en los dos últimos se suponía que uno sabía latín y griego, de modo que en ellos se estudiaba literatura latina y griega, pero también literatura universal. Redactábamos trabajos no sólo de orden estrictamente literario, sino también humanístico, es decir, planteándonos los grandes problemas humanos a partir de la literatura.

Por ejemplo, Juan Luis Segundo, quien después fue teólogo, era entonces en Córdoba un “maestrillo” –llamamos “magisterio” a los trabajos apostólicos que hacemos los jesuitas entre filosofía y teología, muchas veces en colegios–, que enseñaba en el *juniorado*; él nos hacía trabajar sobre textos literarios, pero buscando problemas humanos. No se trataba de hacer filosofía en cuanto tal, pero sí de plantear una interpretación más profunda de lo humano. Yo no lo tuve a Juan Luis de profesor, pero otros colegas suyos seguían ese enfoque. Leíamos las obras literarias en esa perspectiva, sin dejar de lado la fe. De esa manera me ayudó mucho pensar luego la relación de los misterios de Cristo –encarnación, muerte, resurrección– con la evolución de la cultura occidental. También en ese tiempo estaban muy en boga las obras de Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* y *Literatura del s. XX y cristianismo*.² En esa línea de investigación, adquirí cierto *training* para relacionar la literatura no explícitamente con la teología, pero sí con el misterio cristiano. Ése era el trasfondo, a lo mejor ni lo pensé en ese momento, lo pienso recién ahora, pero evidentemente

1. Cf. “Poesía popular y teología: el aporte del ‘Martín Fierro’ a una teología de la liberación,” *Concilium* 115 (mayo 1976) 264-275, reproducido como capítulo V del libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987.

2. Ver, respectivamente: *Sagesse grecque et paradoxe chrétienne*, Louvain, 1951²; *Littérature du XX^e siècle et Christianisme*, 4 tomos, Louvain 1962⁹, 1959⁷, 1961⁵, 1961².

había un trasfondo, que me ayudó a responder al pedido de la revista *Concilium*.

E: ¿Y cómo le pidieron ese artículo?

S: Yo pertenecía en ese tiempo al comité de teología fundamental de *Concilium*, pero evidentemente nunca había publicado algo sobre poesía, de tal manera que me llamó la atención que me lo pidieran. No me acuerdo cuáles eran los términos de la petición, pero sí que el número estaba dedicado a poesía y teología o un tema semejante.

E: Sobre la tarea de Juan Luis Segundo en el *juniorado*, que comentaba recién, ¿cuál era el método? ¿Buscar temas humanos en la literatura? ¿Una literatura “decidora” del hombre?

S: Algunos lo criticaban, diciendo que estaba haciendo filosofía. No era explícitamente filosofía, era una reflexión humanista sobre temas del hombre: el tiempo, la muerte, el amor, Dios, etc. El maestro de novicios pedía hacer a éstos algo parecido, pero con las Sagradas Escrituras; me acuerdo que hicimos un trabajo sobre los salmos vistos como obra literaria que nos habla de Dios y del hombre, aunque forme parte de la revelación; pero no se trataba de exégesis. En el fondo, era aplicar el método que tenía Juan Luis Segundo para enseñar humanidades, que más tarde yo apliqué en el Seminario Menor de Villa Devoto cuando enseñé humanidades, en mi “magisterio”, después de haber sacado la licenciatura en filosofía. Los seminaristas realizaban trabajos sobre Virgilio, Cervantes, Shakespeare, etc. Eran interpretaciones de obras literarias referidas a los grandes problemas humanos, en ese sentido, más cercanos a lo filosófico que a lo teológico.

E: ¿Y no había en ese modo de leer la literatura el riesgo de ir a buscar algo que uno ya previamente había adquirido?

S: No, porque había que fundamentar lo dicho en los textos.

E: Había entonces una primacía del texto literario, el texto me decía algo que yo no sabía antes...

S: Por ejemplo, recuerdo uno que había trabajado el tema del tiempo en Horacio. Evidentemente hay una precomprensión de lo que es el tiempo, pero en Horacio tiene su propia característica, el *carpe diem*, etc. Además el tema de la muerte –*exegi monumentum aere perennius*– “construí un monumento más perenne que el bronce”, con la poesía. Hoy pocos saben latín y conocen a Horacio, pero evidentemente él tenía conciencia de estar dejando a la humanidad una obra más duradera que el bronce, y así vencía de alguna manera a la muer-

te. Entonces, el tema del tiempo en Horacio tenía esas particularidades, distintas de otras vivencias humanas del mismo.

E: Es cierto que hoy ya nadie lee a los clásicos, pero casualmente ayer fui al teatro a ver *Medea*, y llegué allí a través de unos carteles que lo anunciaban en el centro de Buenos Aires. Me llamó la atención porque es bastante inusual.³

S: De nuestra Facultad de Filosofía, fue un buen grupo a ver *Medea*, con el profesor de griego, un grupo grande, entre quince a veinte estudiantes.

E: Además del trabajo sobre el *Martín Fierro*, ¿tiene algún otro trabajo en literatura y teología?

S: Sí, pero no publicados.

E: ¿Sobre qué autores?

S: Monografías que escribí en el *juniorado* y como maestrillo. Me acuerdo de un artículo mío que un profesor quería publicar en la revista de la Universidad Nacional de Córdoba, era algo así como “El sentido de la medida en la poesía griega”, aunque no era propiamente teológico. Al rector le pareció mejor que no lo publicara, alegando que después podía arrepentirme de trabajos de juventud. No sé dónde estará ese escrito. Y, por supuesto, varios otros. El primero fue sobre la ira de Aquiles, el motivo de la *Ilíada*; me acuerdo de otro que se llamaba “Lope, un contraste”, sobre Lope de Vega. Durante el magisterio en el Seminario Menor nos dividimos las clases de los cursos denominados Humanidades y Retórica entre dos “maestrillos”, y los dábamos en forma cíclica. Yo me hice cargo de los cursos de oratoria, literatura latina y literatura universal. Me acuerdo haber dado todo un mes Cervantes, sobre todo el Quijote, y todo otro mes, Shakespeare. Al tratar esos autores más fácilmente los relacionábamos con la fe cristiana, sin hacer propiamente teología.

E: La literatura era parte de la formación básica.

S: Los jesuitas siempre tuvimos esa característica. Durante los primeros tiempos se daban obras de teatro –muchas veces en latín– en los colegios de la Compañía. Históricamente se le dio mucha importancia a las humanidades y por eso es que entonces, en Villa Devoto también se cultivaban las humanidades, pues los que hacían el Seminario Menor cursaban el bachillerato clásico.

3. Se trata de la puesta que el Complejo Teatral de Buenos Aires hizo de esta obra de Eurípides en el Teatro General San Martín durante el año 2010.

E: Ustedes estudiaban literatura y descubrían allí al hombre epistemológicamente, entonces, ¿podríamos decir que la literatura era considerada un lugar de revelación?

S: Para mí era obvio, aunque no de la Revelación en sentido estricto. Juan Luis Segundo fue uno de los que introdujeron ese enfoque en el Instituto de Humanidades Clásicas de Córdoba, porque otros profesores como el Padre Berro, que también fue un muy buen profesor, iban más a lo formal de lo literario, pero no lo tomaban como revelador del hombre. Quizás fue el Padre Enrique Fabbri, que todavía vive, quien comenzó con esa manera de enseñar las humanidades que luego reforzó Segundo. Se les echaba en cara entonces que hacían filosofía, no tanto teología, aunque evidentemente, a cristianos como ellos y sus estudiantes, que habíamos hecho el mes de ejercicios ignacianos, nos era fácil encontrar la relación de la literatura con el misterio cristiano, no explícitamente teologizado, pero sí pensado y vivido.

E: ¿Se podría decir que tomaban la literatura como un lugar teológico?

S: Lugar teológico en el sentido estricto, no. Pero sí como un lugar hermenéutico para descubrir al hombre. Yo, como Decano de la Facultad de Filosofía de San Miguel, el primer día de clase hago ver a los estudiantes del primer año –que es fundamentalmente humanístico–, la importancia que tiene la literatura para conocer al hombre que luego van a pensar en filosofía y que, más tarde, a la luz de la revelación, van a interpretar en teología. Pues muchos de esos mismos estudiantes continuarán sus estudios –comenzados en la Facultad de Filosofía– en nuestra Facultad de Teología.

E: ¿Y que ven de literatura en ese año?

S: El P. José Luis Lazzarini, con la ayuda de un joven laico, Luis Etcheverry, doctor en filosofía por nuestra Facultad, dirige en ese primer año el estudio de grandes obras de la literatura española y argentina. El P. Osvaldo Pol viene de la Universidad Católica de Córdoba a dar otros autores clave de la literatura universal. Hay una especie de tradición incipiente en nuestra Facultad acerca del diálogo de la filosofía con la literatura. Entre los pensadores que se estudian en Filosofía están Heidegger y Ricoeur, quienes han filosofado en diálogo con la poesía. Recuerdo las interpretaciones de la “poesía esencial” de Hölderlin, Rilke o Trakl, del primero, y los trabajos filosóficos del segundo sobre los símbolos del mal, la metáfora viva o *Tiempo y relato*. El mencionado Etcheverry, en su tesis doctoral, dirigida por la Dra. Dina Picotti,

asesorado también por nuestra Profesora de Estética, María Gabriela Rebok, realizó un trabajo muy original, interpretando –en un nivel estrictamente filosófico– “poesía esencial” argentina, siguiendo uno a uno los pasos del “ensamble” del que Heidegger habla en los *Beiträge*. Se trata de “poesía” en un sentido amplio, pues incluye novela, teatro, no necesariamente sólo poesía lírica. Por otro lado, entre las tesis doctorales en curso hay una sobre las interpretaciones filosóficas de lo trágico, con especial consideración de la figura de Antígona, y otra sobre la relación entre Hölderlin y Heidegger. Además, varios de los profesores y egresados de Filosofía participamos –con otros integrantes– del grupo de reflexión filosófica llamado *Canoa*. Elegimos este nombre porque es la primera palabra indoamericana aceptada por la Real Academia Española. Pues bien, hemos investigado varios temas, entre otros, el de la filosofía del arte y la belleza, en diálogo también con otras disciplinas como la literatura, la arquitectura, la ciencia política, el psicoanálisis, la teología. Ya hemos publicado, en total, seis obras.

E: ¿Y las editan como grupo o por autor?

S: Como grupo, pero firmando cada autor su contribución. Ahora acaba de salir un libro sobre religión: *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*.⁴

E: Por lo que usted me dice parece que hay toda una tradición de diálogo.

S: Sí, con la filosofía, aunque constantemente salen temas religiosos y aun teológicos. En *Canoa*, la mayoría –si no todos– somos creyentes, cristianos o israelitas.

E: Y ahora que tocó el tema de la belleza, ¿sabe que en 2006 el Pontificio Consejo para la Cultura sacó un documento sobre el tema?

S: Sí, y tengo la edición comentada que publicó la Facultad de Teología de la UCA. La compré durante la Asamblea de la SAT, porque el Padre Jorge Seibold la tenía.⁵

E: Con el Padre Seibold estamos hablando para el Congreso del año que viene, de literatura y teología.⁶

4. Editado en Buenos Aires, 2010, por Jorge Baudino Ediciones.

5. Cf. C. AVENATTI; J. QUELAS (coords.), *El camino de la Belleza. Una vía privilegiada de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*, Buenos Aires, Ágape, 2009.

6. El entrevistador se refiere al III Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología y IV Jornadas Diálogos Literatura, Estética y Teología: “*Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*”; convocadas para los días 12 al 14 de octubre de 2010 en la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires. Más información en: www.alalite.org

S: Usted sabe que el primer proyecto de tesis doctoral de Virginia R. Azcuy era escribir una interpretación teológica de Leopoldo Marechal. Se trataba de una tesis que iba a hacer con Gera; también vino a hablar conmigo, yo la apoyé mucho; pero no se lo aceptaron, porque decían que era un tema demasiado original, un poco como la tesis del P. Ortega sobre la cristología de Mozart, que tampoco se la aceptó la Gregoriana, porque el método no estaba elaborado previamente.

E: Usted y Gera tuvieron la visión de incorporar a la literatura en el marco de la reflexión sobre la cultura latinoamericana, y Gustavo Gutiérrez también tiene esta inquietud.

S: Sobre todo lo hizo Pedro Trigo, quien escribió su tesis de teología sobre la novela latinoamericana, que salió editada luego como libro.⁷

E: ¿Qué razón histórica ve usted en esas coincidencias?

S: Recuerdo que Joaquín Alliende, padre del Schönstatt chileno, habla de la *categoría poética* como apta para la teología latinoamericana;⁸ estoy de acuerdo pues, en último término, pienso que está relacionada con el tema del pueblo y de lo popular. Porque en general se decía y se dice todavía que no hay una filosofía latinoamericana, o la hay sólo en ciernes. Pero en cambio está la sabiduría de los pueblos, por eso *Ad gentes* 22 habla de hacer teología en cada gran región cultural –como es América Latina– teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos. Se trata de usar como mediación para la inteligencia de la fe un pensar inculturado, especialmente en lugares donde no hay una filosofía muy bien elaborada, como era la filosofía griega en la antigüedad o son hoy la alemana o la francesa, aunque ambas mediaciones no se excluyen, sino que de suyo se complementan. Se trata de la sabiduría de los pueblos, la cual sobre todo se expresa en el nivel literario, el religioso y el político, no pocas veces mediante narraciones y símbolos. Por eso la historia de las ideas en América Latina investiga muchos escritos políticos como los de Simón Bolívar; pero yo creo que aparece más en los textos literarios, ya sea en los cultos, ya sea en mitos y leyendas anónimas populares, como las interpretadas filosóficamente por Kusch. Por ejemplo, Carrizo nos ofrece un rico material recogido por él, de tradiciones de La Rioja, Catamarca, Santiago del Estero, presentes en los cantares populares. También en Chile hay un autor que publicó un libro

7. Ver: *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*, 2 vol., Caracas, 2002.

8. Cf. sus "Reflexiones sobre la religiosidad popular en América Latina", *Criterio* 1763 (1977) 228-233.

titulado *La sabiduría de un pueblo*,⁹ en el cual recopiló poesía religiosa popular, porque se trata de “cantares a lo divino” referidos a los misterios de Navidad, Semana Santa, etc., una gran cantidad de poemas que los payadores populares cantaban y recreaban, modificando o agregando estrofas o versos. Todo ese material de sabiduría popular y religiosidad popular puede servir de base para una teología inculturada. Lo muestro en mi libro *Evangelización, cultura y teología*,¹⁰ sobre todo en la tercera parte, donde me refiero a la literatura.

E: Y a esta interrelación entre los símbolos y los cantares populares quizás habría que agregarle el tema de la imagen, de lo visual en América Latina...

S: Se debería agregar. Yo hablo sobre todo de lo literario, ya sea de lo literario de la literatura culta, como el *Martín Fierro* —que sin embargo, expresa a su pueblo—, o de lo literario de la literatura anónima, los cantares populares. La idea es que el *logos*, para una teología inculturada, no solamente se busca en la filosofía sino también, como dice *Ad Gentes*, en la sabiduría de los pueblos; entonces una de las fuentes, para mí principales, es la literatura.

E: Nosotros en el grupo de investigación estamos buscando dinamizar ese *logos* de la teología para que no sea solamente el *logos* racional raciocinante sino algo de lo que no encontramos aún la categoría pero podría llamarse *logos* estético o sapiencial.¹¹

S: *Logos* sapiencial que después puede distinguirse. Por ejemplo en la Facultad de Arquitectura de la UBA, un amigo mío, Roberto Doberti, quien pertenece al grupo *Canoa*, dirige un seminario interdisciplinar sobre el habitar, acerca del cual no sólo la arquitectura o la filosofía tienen mucho que decir, sino también las ciencias de la sociedad, de la historia, de la cultura, etc., sin olvidar a la teología. El habitar *humano* en todo el sentido de la palabra.

E: O sea que también se puede hablar del *logos* simbólico.

S: Ricoeur, en su libro *La metáfora viva*¹² habla de la metáfora, la

9. Cf. M. JORDÁ (ed.), *La sabiduría de un pueblo*, Santiago (Chile), 1975; ver también: Id. (ed.), *Versos a lo divino y a lo humano*, Santiago (Chile), 1974.

10. Editado en Buenos Aires, 1990.

11. El entrevistador se refiere al *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* que inició su actividad en marzo de 1998. Se puede consultar al respecto: <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/facultades/buenos-aires/teologia/investigacion/seminario-literatura-estetica-y-teologia/> (consulta abril de 2010).

12. París, 1975.

cual para él no sólo tiene *sentido*, sino también *verdad* metafórica, pues *se refiere* a la realidad. Se podría también hablar de verdad simbólica, pues Ricoeur ya había escrito sobre la simbólica del mal, y aún más, sobre el paso de la representación al concepto, tanto en Kant como en Hegel.¹³ Pero, mientras que para Hegel la representación se “sobreasume” (*aufhebt*) en concepto, por lo tanto primero viene el arte, después la religión y finalmente, la filosofía, en cambio, para Ricoeur, el concepto está al servicio del símbolo, y no al revés, la ciencia está al servicio de la sabiduría, y no viceversa. Carlos Cullen tiene sobre ese tema reflexiones excelentes. En Santo Tomás, la teología como ciencia está al servicio de la Biblia y no al revés.

E: En la historia a veces se ha desvirtuado esa relacionalidad.

S: Por eso la analogía puede ser una manera teórica de responder al símbolo. Hoy mismo en mi cátedra de Teología filosófica estuvimos viendo lo común y lo divergente entre el símbolo y la analogía, sobre todo como la entiende Santo Tomás. Y en mi libro *Religión y nuevo pensamiento*, cuando trato del lenguaje sobre Dios tengo un capítulo que estudia el lenguaje *religioso* –simbólico y narrativo– y otro sobre el lenguaje teológico –aun en filosofía–, analógico.¹⁴ En la parte dedicada al primero, uso fundamentalmente la teoría de Ricoeur, que estudia los distintos lenguajes bíblicos y les aplica la teoría de Ian T. Ramsey que también se aplica al lenguaje teológico, y que –en este caso– está más en la línea de la analogía de Santo Tomás. Pues Ramsey afirma que para decir algo de Dios, hacemos operar un *calificador*, por ejemplo, “primera”, para calificar el término “causa”, o “último”, referido al “fin”, el cual lleva *al límite* a la otra palabra, que opera entonces como *modelo*.¹⁵ Ricoeur aplica a los lenguajes religiosos bíblicos dicha teoría, descubriendo en todos ellos un *calificador* que lleva al *límite* lo que otros lenguajes –narrativos, proverbiales, oraculares, legislativos, apocalípticos, etc.– dicen, sirviendo de modelo. Ricoeur afirma que eso pasa en todos los lenguajes religiosos de la Biblia, sobre todo en las parábolas. Sobre éstas ha escrito un artículo en la revista norteamericana *Semeia*, denominado “Hermenéutica bíblica”,¹⁶ en el que nos ofrece ante

13. Respectivamente, cf. *Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, París, 1960, y el artículo “Mythe 3: Réflexion philosophique”, *Encyclopedia Universalis* vol. XI, c. 530-537, París, 1971.

14. Ver: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, 2005, respectivamente, caps. 6 y 7.

15. Cf. I.T. RAMSEY, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, 1957.

todo una teoría de la narración y de la metáfora –porque las parábolas pertenecen al género de las narraciones metafóricas, las cuales operan como modelo–. Luego aplica ambas teorías a las parábolas bíblicas, pero mostrando que en éstas siempre opera un calificador que, primero, nos *desorienta* en su comprensión como narración metafórica, para recién luego *reorientarnos*, habiendo llevado al límite dicho género literario. Pues las parábolas en el fondo son desconcertantes, ya que no es obvio, por ejemplo, que si yo mandé una y otra vez mis sirvientes a recoger los frutos de los arrendatarios y ellos los matan, finalmente envíe a mi hijo. Y así sucede con las otras parábolas, pues en todas ellas hay un momento de desorientación, un calificador, que las proyecta a lo divino, a lo infinito, de modo que la reorientación de la comprensión de la parábola viene después de ese momento negativo, como la *via eminentiae* –en la analogía tomista, inspirada en Dionisio– recién viene después de la *via negationis*, que, a su vez, supone la *via affirmationis*, como las parábolas bíblicas suponen el género “parábola” como modelo. Por ejemplo, una cosa son los refranes del *Martín Fierro* y de la cultura popular y otra cosa son los proverbios bíblicos que llevan las cosas al extremo, por ejemplo, *para ganar tu alma, hay que perderla, para vivir, hay que morir*, etc. Es decir, se trata de géneros literarios que sirven de modelo, a los cuales luego se les aplica, siguiendo la teoría de Ramsey, un calificador, que no necesariamente es una palabra, a veces es un proceso poético. Éste desorienta para reorientar, pues hay una comprensión u orientación primera que tiene que morir –mediante una desorientación– para luego resucitar. Se rompe lo profano o mundano, en lo que tiene de mundanidad, para abrirse a lo teológico o, mejor, teologal, que así logra expresarse *en, a través y más allá* del modelo literario, porque lo teologal es lo más fundamental. No es una cosa que se agregue desde afuera; ya estaba presente, como una especie de “existencial sobrenatural” (Karl Rahner). Para el hombre que tiene fe, lo teológico o, mejor, lo teologal, es lo primero. José Daniel López, un jesuita argentino que está haciendo su doctorado en París hizo su trabajo complejo de teología –que podría haber sido una tesis doctoral– dirigido por mí, sobre teología y fenomenología.¹⁷ Pues bien fenomenólogos como Jean-Luc Marion,

16. Cf. su “Biblical Hermeneutics”, *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975) 29-148.

17. Cf. *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, 2008.

hablan de tres “reducciones” fenomenológicas, cada vez más originarias, a saber: la reducción trascendental en Husserl, la reducción existencial-ontológica en Heidegger, y la reducción a la misma donación (*Gegebenheit*) como la más originaria (Marion).¹⁸ Por su parte, J. Daniel López –en el nivel de la teología– plantea otra reducción, la reducción teológica, porque para quien tiene fe lo más fundamental de la realidad es lo teológico, es decir, lo que estudia la teología: Dios uno y trino que se revela en Jesucristo. López aplica la fenomenología actual a todos los grandes misterios de la fe, como mediación filosófica de la parte sistemática de una teología basada en lo bíblico. Para explicar lo que él quiere hacer, habla de “reducción teológica”; después la discutió con Marion. Según parece, Marion diría que la reducción a la donación ya es reducción teológica, pero –según mi opinión– aquella puede concebirse como meramente filosófica, sin hacer entrar explícitamente a la fe. Pienso que hay distintas maneras de concebir la problemática, según uno comprenda la relación entre filosofía y teología. Para mí lo teologal no es algo que viene de afuera sino que es lo primero y más originario: la salvación que Dios ofrece a todo hombre, aunque para conocerlo necesitamos de la fe. La naturaleza es lo primero que vemos, pero sabemos por la fe que en el plan de Dios primero está la salvación en Jesucristo, aquello del Alfa y Omega, de tal manera que la naturaleza es el presupuesto, dice Karl Rahner, que la gracia se pone para poder darse gratuitamente. Con esa idea entonces, lo más originario, aunque aparezca último, es aquello que nos enseña la revelación y aceptamos por la fe. Para operar la reducción teológica se necesita la fe; la teología supone la fe, si no, no es teología.

E: Le pregunto ahora: si nosotros planteamos el diálogo literatura y teología, podríamos considerar a la literatura como un lenguaje primario, y a la crítica literaria como un lenguaje secundario, y –por su lado– al lenguaje de la fe y de la Biblia como un lenguaje primario y al de la teología como un lenguaje secundario; en consecuencia, en el diálogo literatura y teología, ¿no hay una suerte de desnivel de lenguajes, entre los que llamamos primarios y secundarios?

S: Pienso que para que haya teología como ciencia se necesita la mediación de la filosofía, por lo tanto la interdisciplinariedad no es posible sin la intervención de la filosofía, aunque sea implícita. Toda

18. Ver J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1989; id., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997.

mi vida busqué un trabajo interdisciplinar, sobre todo con las ciencias sociales y lo he encontrado sobre todo en el Grupo Farrell de Doctrina Social de la Iglesia, en diálogo con las ciencias sociales: economía, ciencia política, sociología, ciencias de la educación, de la comunicación social, etc. Tanto en la reflexión del Grupo *Canoa*, que es algo interdisciplinar, pero fundamentalmente filosófico, como en la interdisciplinar del Grupo Farrell –que se llama así por Monseñor Gerardo Farrell, quien fue uno de los primeros integrantes de ese grupo de investigación–, aparece la importancia de la filosofía porque la filosofía es “generalista” respecto de las ciencias; pienso incluso en la filosofía implícita, por ejemplo en la teología de Gera se puede buscar su filosofía implícita. El P. Diego Fares hizo su tesis doctoral sobre la filosofía de Balthasar que está explícita en el primer tomo de la Teológica, pero está implícita en toda su obra.

E: En rigor, nuestro grupo se llama *Seminario Interdisciplinar Permanente de Diálogo Literatura, Estética y Teología*, en el cual la filosofía entra por medio de la estética.

S: Para mí el puente o la mediación es la filosofía.

E: Habría que hablar entonces de la distinción entre interdisciplinariedad, multidisciplinariedad y transdisciplinariedad...

S: Tengo dos artículos sobre el tema, uno en la revista *Theologica Xaveriana*, y otro anterior, en *Stromata*, aunque no hablo allí de transdisciplinariedad.¹⁹ El primero lo escribí a pedido del CELAM, para una reunión que tuvimos en la República Dominicana sobre la relación entre teología y cultura. Tomemos como ejemplo la teología de la liberación. Ésta usa la mediación de las ciencias sociales, no sólo de la filosofía, pero ella es teología, es decir, no es interdisciplinar; usa los aportes de las otras disciplinas como mediación conceptual, quizás como hacen ustedes con la literatura, empleando el *logos* literario como racionalidad para la teología, o como Santo Tomás lo hizo con la filosofía de Aristóteles: la hizo pasar por la crítica de la fe, y luego la asumió como mediación conceptual para hablar de la revelación. Lo mismo hace la teología de la liberación, toma las contribuciones de las ciencias sociales como mediación para interpretar la realidad social a la luz de la fe, después de haberlas criticado teológicamente; en eso tam-

19. Cf. “Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias”, *Theologica Xaveriana* 40/1 (1990) 63-79; y “Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario”, *Stromata* 44 (1988) 139-152.

bién consiste la dimensión interdisciplinar de la Doctrina Social de la Iglesia tomada como disciplina teológica. Por eso, en uno de mis libros, planteo la relación entre la teología de la liberación y la Doctrina Social de la Iglesia, con su método “ver, juzgar y actuar”, en el cual el “ver” es de fe, pero usando las mediaciones de las ciencias sociales.²⁰ Creo que lo que ustedes intentan no es propiamente interdisciplinar, sino teológico, aunque basado en el diálogo interdisciplinar, empleando el *logos* literario –Alliende habla de la categoría poética– como mediación para la inteligencia de la fe.

E: Hay una cosa instrumental ahí.

S: Sí, de instrumento en el buen sentido de la palabra. Los instrumentos conceptuales pueden ser usados como mediaciones. La instrucción *Libertatis Nuntius* (LN)²¹ lo dice claramente, explícitamente.

E: Pareciera que la teología tiene más jerarquía que la ciencia literaria.

S: No necesariamente, pues puede ser al revés, que la literatura tome a la teología como instrumento.

E: Entonces propiamente no hay interdisciplina allí.

S: Para mí, no estrictamente. Aunque de alguna manera sí, porque hay una crítica mutua, un diálogo, pero el resultado sería estrictamente teología.

E: Pero podría haber interdisciplinariedad.

S: Sí, pero no habría una teología como la de Balthasar.

E: Claro, por eso se lo pregunto, es lo que en la revista *Consonancias* se llama *transdisciplina*.²²

S: Si lo que pretendo no es hacer teología, sino conocer la realidad y –por lo tanto– la realidad es el centro, ahí sí puede haber diálogo interdisciplinar y transdisciplinar, aunque luego cada ciencia lo diga en el lenguaje y según el método de la misma. Hablar de multidisciplinariedad podría parecer sólo una yuxtaposición; lo que el texto llama transdisciplina, en el fondo desemboca en lo que yo estaba diciendo sobre la teología de la liberación, porque a su vez el sociólogo podrá tomar el dato teológico para su sociología, y el psicólogo para su psicología.

E: Podríamos decirlo de este modo, que la transdisciplina sería

20. Cf. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987.

21. Cf. LN VII-10.

22. El entrevistador se refiere a la Revista *Consonancias* del Instituto para la Integración del Saber (IPIS) de la UCA. Los números 2 (2002), 5 (2003), 6 (2003), 31 (2010) están dedicados a este tema.

una interdisciplina donde los sujetos se han puesto en juego, o sea que no es que dialoga la ciencia sino los sujetos que hacen la ciencia.

S: Siempre dialogan los sujetos, es posible porque todos somos personas humanas. En ese artículo de *Theologica Xaveriana*, tomo tres claves para interpretar la interdisciplinariedad, una es la del ser: el ser y los entes, *el esse* y el *ens*, en la línea de Heidegger y la ontología clásica; otra es la de los *horizontes* de comprensión, más en la línea fenomenológica y hermenéutica: se dan tanto un horizonte trascendental (filosófico) como los horizontes de comprensión de cada ciencia particular, que son categoriales; y la tercera es el *método*, porque hay un método de los métodos, que Lonergan llama trascendental. En su obra *Method in Theology*²³ escribe sobre el método teológico, pero lo que él dice sobre éste, se puede aplicar a la interdisciplinariedad y a cada ciencia. Personalmente he trabajado la cientificidad de las ciencias sociales, sobre todo en base a Ricoeur y Ladrière.²⁴ Pero me iluminó mucho lo de Lonergan, y lo utilicé para una exposición sobre Cristo como paradigma que tuve en una reunión de la SAT.

E: En ese trabajo que usted presenta en el libro de la SAT, el modelo de Cristo como modelo para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas,²⁵ ¿podríamos tomar a la literatura como una ciencia humana?

S: Una cosa es la ciencia de la literatura y otra la literatura en sí misma. Entre las ciencias humanas estaría la ciencia de la literatura; pero además se da el diálogo entre teología y cultura: entonces entra la literatura como parte de la cultura, no como ciencia. Y cuando Joaquín Alliende hablaba de la categoría poética estaba pensando en la literatura, no en la ciencia de la literatura. En el diálogo literatura y teología yo creo que es más importante la literatura porque allí aparece lo humano, el *logos* sapiencial, la sabiduría de los pueblos. En ese sentido, la literatura es una fuente, un lugar hermenéutico; lugar teológico en sentido amplio –según los definió Melchor Cano– sería un lugar común como la historia, la filosofía, pero no como la Escritura, la Tradición o la Iglesia.

23. Obra editada en Nueva York, 1972.

24. Ver el artículo: "La cientificidad de las ciencias sociales. Problemática", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 378 (1988) 555-561, y la bibliografía allí citada.

25. La referencia es al trabajo "El Misterio de Cristo como 'modelo' para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas"; en: B. FORTE (et al.), *El Misterio de Cristo como paradigma teológico*, Buenos Aires, 2001, 128-158.

E: Pero Melchor Cano no nombra la literatura.

S: No, pero nombra la historia.

E: Este misterio de Cristo como modelo, ¿cómo se puede interpretar en el diálogo literatura y teología?

S: La clave acá es el “*inconfuse et indivise*”, como lo afirma Calcedonia. Tomando mi interpretación del *Martín Fierro* hay una parte más filosófica y otra más teológica.

E: Usted dice entre las disciplinas, literatura y teología.

S: No, entre la fe y la cultura que después tendrán sus disciplinas propias. La literatura como cultura, no la literatura como ciencia.

E: Suponer una nueva ciencia que integre en sí las dos dimensiones sería algo imposible.

S: La literatura sigue siendo tal, la teología sigue siendo tal y la mediación la da la filosofía; si no, tendríamos algo indefinido, con sabor a *tutti frutti*. Si pretendo moverme en el ámbito universal, puedo hacer filosofía –en el nivel de la razón–, o teología, en el nivel de la fe, ya no de la mera razón humana. La teología tiene vigencia universal, como la filosofía, pero supone la fe, y tiene su propio método y su propia idiosincrasia. Ambas pueden entrar en diálogo interdisciplinar con la cultura y con las ciencias de lo particular. En relación con la filosofía, consideremos el ejemplo de Karl-Otto Apel. Éste se plantea cómo hacer ética en la época de la ciencia; entonces relaciona la racionalidad filosófica de la ética tanto con la racionalidad instrumental de las ciencias analítico-estructurales –como las ciencias económicas y sociales–, como con la racionalidad hermenéutica –de ciencias más sintéticas, como la historia o las de la cultura, incluidas las de la religión y de la literatura–.²⁶ Según mi parecer, un lugar intermedio lo ocupa la ciencia política, que tiene algo de las dos cosas, ya que por un lado estudia la lucha por el poder –según la racionalidad instrumental y estratégica, de acuerdo a la concepción del poder de Max Weber– pero, por otro lado, también investiga el diálogo político y la búsqueda de consensos, según la concepción de Hannah Arendt sobre el poder político surgido del “querer y actuar” juntos. Es una idea muy rica de Apel la de articular las tres racionalidades –filosófica, hermenéutica e

26. Cf. K.-O. APEL, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: TH. GERAETS (ed.), *Rationality Today – La rationalité aujourd’hui*, Ottawa, 1979, 307-340.

instrumental medio-fin— no sólo en el nivel teórico del conocimiento de la realidad, sino también en el nivel práctico, de su transformación. La racionalidad hermenéutica práctica sería la correspondiente a las ciencias de la educación, de la comunicación social y del diálogo, que debe informar y transformar la racionalidad estratégica, a la vez que es informada por la racionalidad ética. Algo semejante presenta Enrique Dussel en su *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*:²⁷ desarrolla el momento propiamente filosófico de la ética, para luego pasar por la mediación hermenéutica, y finalmente, por la mediación estratégica para la liberación, pero lo ético le da el fin y la forma tanto a la racionalidad hermenéutico-práctica –o comunicativa– como a la estratégico-instrumental, para que se dé una liberación humana integral. Según mi parecer, la literatura forma parte de la cultura, y la ciencia de la literatura –incluida la crítica literaria– es una de las ciencias sintético-hermenéuticas, tanto en el nivel teórico del conocimiento de la realidad, como en el práctico, para transformarla. Pues el arte incide en la realidad humana, social y cultural de los pueblos y es capaz de ayudar a educarlos y transformarlos en más humanos.

E: Nosotros hemos fundado la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE) con profesores de Brasil y Chile que han andado caminos parecidos, aunque sin la mediación estética. ¿Cómo imaginaríamos el diálogo teología y literatura, qué cauces nos sugiere?

S: Uno de ellos es la novela latinoamericana contemporánea, interpretable también teológicamente. Según algunos, dos cosas universales ofrece la América Latina de hoy al resto de las culturas, a saber: la novela actual y la teología de la liberación. Emilio Brito –más tarde, profesor de Teología Fundamental en la Universidad Católica de Lovaina– ensayó la aplicación de la categoría de barroco –tomada de la historia del arte cristiano– a la nueva novela latinoamericana, cuando formaba parte del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, del cual fue el primer coordinador. Según mi opinión, esa categoría es adecuada para un diálogo entre dicha novela y la teología, porque implica la tensión del infinito –según un espíritu heredero del gótico–, “encarnándose” en la forma clásica finita, que así es transformada desde dentro. También Pedro Trigo, aunque es teólogo, formó

27. Editada en Madrid, 1998.

parte del Equipo arriba mencionado, en sus comienzos. Pues bien, en una reunión tenida en Belo Horizonte, Trigo tuvo una exposición filosófica magistral sobre las novelas de Augusto Roa Bastos y de José María Arguedas, que luego no puso por escrito, y no pudo ser publicada.²⁸ Afirmó entonces que el *logos* universal –aunque inculturado– que encontraba en la novela latinoamericana era el *mito*, en el sentido que tiene este término en la *Poética* de Aristóteles, es decir, la *puesta en intriga*, en el lenguaje de Ricoeur. Cecilia Avenatti, en su comentario al documento *Via pulchritudinis*, le critica a éste que no tiene suficientemente en cuenta a la teodramática de Balthasar, aunque se inspira mucho en su estética teológica.²⁹ Lo dramático o lo trágico de una obra de teatro o una novela estaría más en relación con lo teodramático de la Revelación. Trigo decía que ése era el momento universalizable, que servía para interpretar filosófica y aun teológicamente la novela latinoamericana actual. Brito también, de alguna manera, porque el barroco es intrínsecamente dramático; por eso aludí anteriormente a la tensión que le es propia, porque configura el acontecer de encarnación de lo infinito en lo finito, la de un contenido de “infinición” –para usar una expresión de Lévinas– que *transforma* la forma clásica finita, como si tal *transformación* fuera una resurrección pasando por la muerte.

E: Es interesante porque la categoría barroco viene del arte, de lo visual, de la imagen.

S: Sí, fue utilizada por la escuela alemana de historia del arte y la literatura, que redescubrió el barroco hispánico, a Calderón, Góngora, Quevedo, etc. Brito –en un trabajo inédito– denomina neobarroca a la novela latinoamericana contemporánea, a las novelas de Carpentier, a *Cien años de soledad*...

E: Gesché ha escrito *El Sentido*,³⁰ y en el último capítulo escribe sobre “el imaginario como fiesta del sentido”. Ahí toma el imaginario teológico y el literario, y reivindica que el imaginario de la novela sea tomado en cuenta.

S: Es tener en cuenta el drama, como ficción verdadera. Según ya lo dije, Ricoeur, en *La metáfora viva*, habla de la verdad metafórica, no

28. Sin embargo publicó: *Arguedas: mito, historia y religión*, Lima, 1982.

29. Cf. su comentario: “Ser testigos de la belleza herida”, op. cit., 81-91, en especial: 82, nota 5; ver también 89-90.

30. Cf. A. GESCHÉ, *El Sentido*, Salamanca, 2003.

solamente la verdad de una metáfora aislada, sino la verdad de una obra entera como gran metáfora, porque también afirma que la obra es metáfora y la metáfora es obra, o sea que una obra literaria, un poema, una novela es una metáfora en grande y la metáfora es una obra en pequeño. En ese contexto cita a Aristóteles, para quien es más verdadera la tragedia que la historia. Por ejemplo, entendemos mejor a España leyendo el Quijote que leyendo estadísticas de España, porque en esa novela se dice qué es España en profundidad, aunque también se exprese en ella el hombre universal, porque se trata de un universal situado.

Quizás lo de Gesché se acerque a lo que propone Trigo respecto del mito en un sentido dramático, como “puesta en intriga”. Por eso me parece muy acertado pedir que no se tome en cuenta solamente la estética teológica, sino también la teodramática, como lugar para el diálogo.

De hecho, en mi interpretación filosófico-teológica del *Martín Fierro*, aunque analizo metáforas básicas, personajes, dichos y proverbios, etc., pongo el énfasis en el “mito” de la *ida al desierto* y la *vuelta* desde éste –Lazzarini las compara con el descenso a los infiernos–,³¹ y en la “conversión” de Fierro al otro, en el episodio de la Cautiva, que provoca su vuelta.

E: José Carlos Caamaño en la SAT proponía cambiar la noción de sustrato cultural, que es un poco estática y esencialista, por la de imaginario cultural.³²

S: Eso es algo que yo podría haber afirmado, inspirándome asimismo en Trigo, y que también lo recoge Seibold, quien lo elabora mucho. En el 92, durante la segunda reunión de El Escorial sobre teología de la liberación, Trigo tenía que hablar sobre la actualidad de esa teología. Entonces planteó que el imaginario de liberación de los años 70 ya no es válido, y que ahora hay un imaginario nuevo. Ya no es revolucionario y socialista, como en los 70, pero tampoco es el del *statu quo*, e intentó describir sus características.³³ Más tarde apliqué esas consideraciones a la religiosidad popular latinoamericana, en un

31. Se trata del descenso al infierno de figuras como Ulises, Eneas, Dante, don Quijote en la cueva de Montesinos, etc.: cf. J. L. LAZZARINI, “La purificación en el ‘Martín Fierro’”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 358 (1986) 564-571.

32. Lo hacía en la reunión anual de la Sociedad Argentina de Teología del año 2009.

33. Ver su trabajo: “El futuro de la teología de la liberación”, en: J. COMBLIN – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 297-317.

artículo mío aparecido en el libro del Grupo Farrell *Argentina, tiempo de cambios*, en el que me refiero a tres imaginarios que hoy se articulan en la religión del pueblo: el tradicional, el moderno y el postmoderno.³⁴ Seibold dio a ese punto mucha importancia y lo trabajó no sólo en el tema de la religiosidad popular, sino en el de la cultura latinoamericana en general, la educación, la interculturalidad, etc.³⁵ Pues hoy está emergiendo una especie de mestizaje cultural de los imaginarios. Trigo, en su libro *La cultura del barrio*, habla de un segundo mestizaje cultural que se está dando en la actualidad latinoamericana.³⁶ García Canclini, antropólogo argentino que vive en México, habla de “hibridación”,³⁷ pero esa palabra es peyorativa; en cambio el término “mestizaje” rescata lo positivo. El tema del imaginario tiene una bibliografía muy grande.

E: ¿Podríamos definir en pocas palabras qué entendemos por imaginario?

S: Con el imaginario personal no habría problema, lo difícil es definir el imaginario colectivo, porque del imaginario hablan, entre otros, Cassirer, Heidegger, Sartre, Ricoeur, Castoriadis.

Además del imaginario de cada persona y de cada escritor, hay un imaginario social. De hecho ideologías y utopías son fenómenos del imaginario social. A cada cultura corresponde un determinado imaginario compartido, que tiene que ver con los símbolos, porque detrás está la idea del inconsciente colectivo de Jung. Son fenómenos del imaginario colectivo las *ideologías*, tanto en su sentido peyorativo, en cuanto sirven para enmascarar luchas de poder, como en su sentido neutro, según las comprende el Documento de Puebla Nro. 535, en cuanto instrumento político de un determinado grupo social.

34. Ver: “La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina”, en: G. FARRELL (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, 251-282, en especial, 268.

35. Ver sus trabajos: “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires”, en la obra citada en la nota anterior, 323-347; “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: J.C. SCANNONE – G. REMOLINA (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 369-408; “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social”, en: J.C. SCANNONE (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización*, 436-473.

36. Libro publicado en Caracas, 2004.

37. Ver su obra: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, 1992.

Asimismo lo son las *utopías*, imaginarios de futuro, representaciones imaginarias que realmente mueven, porque los afectos no se mueven por ideas sino por el imaginario.³⁸ Por eso es tan importante la representación de futuro que tenemos, la utopía no realizable, o al menos realizable en parte, que mueve a actuar, porque lo puramente conceptual no mueve, necesitamos la mediación de la imaginación para que los afectos inciten a la acción, para el bien o para el mal. De ahí la importancia del imaginario cristiano, su función en la liturgia, la *via pulchritudinis*. Eso que se da en el nivel religioso y pastoral, también es fundamental en política, inclusive en la política de la cultura. Por eso la importancia de la mediación de las artes para la evangelización de la cultura.

E: Usted separó el imaginario personal del colectivo, ¿cómo juntamos los dos?

S: No los separé, sino que los distinguí. No es fácil pensar lo colectivo. Eva Perón decía que los pueblos tienen conciencia y tienen corazón. Es claro que no tienen conciencia como yo tengo conciencia de mí, ni corazón como yo tengo corazón; y, sin embargo, los tienen. Hay una especie de analogía básica, aunque –por otro lado– los que hacen ética de las instituciones dicen que ésta no es una mera transposición de la ética individual a lo institucional, pero sí es una trasposición analógica, creo que no meramente extrínseca sino intrínseca. También habría una ética de los imaginarios.

E: ¿Cómo es la relación entre un universal y un particular?

S: La de un universal situado que se da analógicamente en los particulares históricos, culturales y singulares. Con respecto a la relación entre el pueblo y los particulares, Ricoeur le critica a Hegel el “*plus de espíritu*”.³⁹ ¿Qué quiere decir? Hegel habla del espíritu de los pueblos; pues, así como la Iglesia tiene el Espíritu Santo, para Hegel los pueblos tienen espíritu. Ricoeur lo critica porque dice que es un *plus*, un sobreañadido, y prefiere el enfoque de Husserl, que llega a los otros por analogía con y a partir del propio yo, como *alter ego*. Pero de hecho a mí no me convence. Hay que buscar algo intermedio entre lo de Hegel y lo de Husserl. El riesgo del primer enfoque es hipostasiar el espíritu

38. Cf. P. RICOEUR, “Science et idéologie”, *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 328-355; ID., “L’herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie”, *Archivio di Filosofia* 46 (1976).

39. Cf. ID., “La raison pratique”, en: *Rationality Today*, op. cit., 238 ss.

del pueblo, y que así nazcan barbaridades como la de Hitler. Por esa razón, tanto Ricoeur como Lévinas van a tener mucho cuidado al hablar del pueblo. Pero hay una verdad a rescatar: un pueblo no es una suma de individuos, mucho menos debida a un mero contrato social. Pues el hombre es social por naturaleza, aunque históricamente haya aceptado o siga aceptando el contrato social de formar parte de tal pueblo determinado, francés, italiano o argentino, etc., o libremente cambie de ciudadanía. Gera decía que el pueblo es el sujeto de una cultura, pero que esto no basta sin una decisión política por un vivir juntos, un bien común, un proyecto histórico.⁴⁰ Se trata de un primer pacto social, en el lenguaje de Francisco Suárez. Éste parte de que el hombre es naturalmente social, pero que a través de una decisión común y compartida por buscar el bien común, se crea un pueblo como nación, sujeto del poder político y, por lo tanto, soberano. De ahí que el teólogo granadino sea considerado padre de la democracia moderna. Según su enseñanza, luego se da un segundo pacto político, con el rey o con el gobernante, porque la soberanía no es de éste –aunque sea monarca–, sino del pueblo.⁴¹

En cuanto al imaginario social, no tengo una teoría sobre el mismo, pero que existe, existe, y no se reduce a los imaginarios personales. Cuando, en el contexto de la teoría de Suárez hablamos de proyecto histórico o decisión común, o –siguiendo a Gera– de la cultura de un pueblo determinado, estamos ya suponiendo en uno y otro caso la existencia de un imaginario colectivo más o menos compartido.

E: Y como curiosidad, ¿está leyendo algo de literatura ahora?

S: En este momento no. Quiero releer *Todas las sangres*, de Arguedas. Pues para mí es una maravilla esa novela. Habla narrativa y figurativamente de *todas las sangres* del Perú contemporáneo. Allí están todas, con distintos acentos, en los distintos personajes. Rendón Wilka, el indio inculturado en la costa, pero que sigue siendo culturalmente indio, representa de alguna manera como la síntesis de lo mejor de las “sangres” que definen al pueblo peruano. Tiene una expresión: “hermano de hombre soy”, la cual es profundamente humana y cris-

40. Cf. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y Documento final*, Bogotá, 1977, 258-283.

41. Sobre esa temática, cf. J.C. SCANNONE, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, *Stromata* 54 (1998) 85-118.

tiana; Rendón sería la representación concreta del mestizaje ideal –a diferencia de los mestizos bien realistas de otra novela del mismo autor: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*–. En cambio, don Bruno resume toda la cultura tradicional, patriarcal, de raigambre hispana: tiene un profundo simbolismo que, al final de la novela, le encomienda su hijo a Rendón; don Fermín simboliza el desarrollo empresarial moderno, pero nacional; y, además, cada grupo de personajes es una sangre, aun una sangre alienada o perversa –como las del ingeniero Cabrejos o del cholo Cisneros–, pero una sangre del Perú de hoy. Por ello la obra se llama *Todas las sangres*. Tengo deseo de volver a leerla porque se presta para la reflexión filosófica y teológica. No creo que en Argentina tengamos algo semejante. Trigo le da mucha importancia a Arguedas, en especial, a *Todas las sangres* y a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, obra en la cual ambos zorros son representación mítica, respectivamente, del Perú de la sierra y del de la costa.

Novelas como las de Arguedas no sólo pueden ofrecer un logos o categoría poética a una reflexión teológica de vigencia universal, sino también a una teología que, sin perder esa dimensión, esté inculturada en América Latina. Estimo que en ambos casos se estaría dando una mediación, al menos implícita, de la filosofía, a través de un relato o “puesta en intriga” universalizable, que es posible cotejar con la teodramática cristiana. Así es como la “puesta en intriga” universalizada –el logos dramático– ocuparía el lugar de la mediación filosófica para una teología universalmente válida, pero inculturada.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO
 JUAN QUELAS - PEDRO BAYÁ CASAL
 20.04.10/10.05.10