Filosofía cristiana

en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX

Obra editada por
EMERICH CORETH SJ
WALTER M. NEIDL
GEORG PFLIGERSDORFFER

Redacción:
HEINRICH M. SCHMIDINGER
con la colaboración de
BERNHARD BRAUN
VICTORIA PÖLZLEITNER
EVA-MARIA SCHWAIMHOFER

Tomo 3

Corrientes modernas
en el siglo XX

encuentro ediciones

Filosofía cristiana no escolástica en Latinoamérica*

El presente artículo tiene como objetivo presentar las tendencias más generales de aquellos filósofos que, sin considerarse tomistas o neoescolásticos, basan su filosofía en el espíritu del cristianismo, así como exponer el pensamiento de algunos representantes de estas mismas tendencias. Por lo tanto, no se pretende aquí ni una exposición detallada de todas las diferencias, ni una enumeración de todos los autores importantes que pudieran señalarse como exponentes de una filosofía cristiana no escolástica del siglo XX en Latinoamérica. Este trabajo persigue más bien dos propósitos básicos: a) Mostrar cuáles son los modelos o concepciones generales de «filosofía cristiana» más comunes en Latinoamérica y que constituyen el punto de referencia de los cristianos que ponen su actividad filosófica al servicio de su fe; b) presentar algunos autores significativos, que en su obra y su pensamiento defienden de un modo ejemplar las concepciones indicadas. De aquí surgen las tres partes en que se divide nuestro estudio:

I. La filosofía cristiana dentro de la filosofía latinoamericana.
II. Características y desarrollos de la «filosofía de inspiración cristiana» latinoamericana.
III. Exponentes particularmente típicos y destacados.

I
LA FILOSOFIA CRISTIANA DENTRO DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

La filosofía de inspiración cristiana, dentro del proceso de crecimiento y de maduración de la filosofía latinoamericana del siglo XX, constituye tanto un factor de impulso como también de contraste. En sus representantes se reflejan todas las vicisitudes, características, temas y posiciones que encierra dicho proceso. También el desarrollo de las principales corrientes filosóficas de inspiración cristiana resulta inexplicable, si se le aísla de la filosofía general del subcontinente. Las «filosofías

* Dada la gran extensión de este artículo, se han tenido que abreviar las notas y también diversos apartados de la III parte. Lamentablemente, también las referencias bibliográficas se han seleccionado lo más posible.

cristianas» piensan los mismos problemas que piensan las otras filosofías, reciben los mismos influjos que ellas reciben y hacen frente a las mismas circunstancias económicas, sociopolíticas y culturales. Como las demás filosofías de Latinoamérica, siempre han querido ser, de modo inseparable, tanto filosofía universal como específicamente latinoamericana. Y también han compartido con las otras filosofías las ambigüedades, las rupturas y los enfrentamientos teóricos derivados de esa pretensión. Por todo esto, para comprender la filosofía cristiana de nuestros países, es indispensable conocer también la filosofía general de Latinoamérica.

COMIENZO Y DESARROLLO GENERAL DE NUESTRA FILOSOFIA

La filosofía, como género cultural específico y como actividad profesional autónoma y bien delimitada, se empieza a cultivar en nuestro subcontinente sólo a partir de los últimos años veinte de nuestro siglo. Mientras que la filosofía adquiere desde el siglo XVII un estatuto autónomo —tanto teórico como también (aunque en menor grado) institucional—, en Latinoamérica esto ocurre sólo a partir de las primeras décadas del siglo XX. Pero con lo dicho no se pretende negar que ya desde el siglo XVI hubo profesores y cátedras de filosofía en las universidades. Tampoco se puede desconocer que desde el siglo XVIII se planteó la pregunta por la peculiaridad cultural de lo americano y que hacia mediados del siglo XIX se tomó conciencia cada vez más clara y explícita de la necesidad de producir una auténtica filosofía americana. Pero, al mismo tiempo, hay que advertir sobre estos datos, en primer lugar, que esas cátedras y esa actividad docente estuvieron directamente al servicio de otras funciones culturales, como la teología, la medicina o el derecho, de las que fueron subsidiarias, y, en segundo lugar, que los planteamientos sobre la especificidad de Latinoamérica en general y de la filosofía en particular, durante estas épocas anteriores, se diferencian esencialmente de la difusión y compleja madurez que han alcanzado estos temas a lo largo de los últimos setenta años.

A esta creciente madurez de su conciencia cultural va unida, en todos los países del subcontinente, la decisión de cultivar la filosofía como un camino indispensable para el acceso de estos pueblos al pensamiento y a la cultura universales. Pero esta decisión lleva consigo muchos problemas respecto del objeto, la naturaleza, el sentido, la función y los resultados de nuestro trabajo filosófico. En forma aún más concreta: insistentemente se plantea la pregunta por las características, condiciones, posibilidades y exigencias de una filosofía latinoamericana auténtica y genuina. También los filósofos cristianos se ven ante estas dificultades.

Visto desde la perspectiva actual, el desarrollo de la filosofía latinoamericana durante este siglo puede concebirse como el camino de estos países hacia la realización de una filosofía auténtica, es decir, de una filosofía plenamente inculturada. Nuestra filosofía, en su esencia, no es otra cosa que el extenuante camino que recorre la conciencia latinoamericana hacia el descubrimiento, la maduración y el despliegue efectivo de su propio ser cultural. En última instancia, la filosofía latinoamericana, como en el fondo toda auténtica filosofía —y con frecuencia más allá de la conciencia explícita de los diversos pensadores—, es un proceso de autognosis y de autoplasmación conceptual con los medios del lenguaje nacido de la propia cultura. En este proceso, la filosofía latinoamericana atraviesa múltiples situaciones,

que van desde un aprendizaje, influido por todas las corrientes del pensamiento occidental, hasta la conciencia de la tarea de aportar a la cultura mundial un proyecto de humanidad, específicamente latinoamericano, que abarque a todos los hombres. En resumen, la filosofía latinoamericana concibe su servicio a la iluminación y orientación teórica de la existencia individual y social siempre en esta doble perspectiva de nacionalismo y universalidad.

Pasemos ahora a los tres momentos que han marcado nuestra filosofía, pero sin dejar de subrayar que estos tres momentos no se han de entender cronológicamente, ni tampoco se excluyen entre sí. Más bien están presentes en muchos pensadores con distinta intensidad. Estos momentos son: primero, el momento de aprendizaje y de asimilación; segundo, el momento de la formulación de la pregunta fundamental por el propio ser, que abarca tanto al sujeto como también a su mundo físico, psíquico y espiritual; tercero, el momento de la búsqueda de una autenticidad propia. Nos referiremos a cada uno de estos momentos, manteniéndonos (como hasta ahora) en una perspectiva más bien formal, que, lamentablemente, no puede descender a los contenidos concretos de la filosofía.

EL APRENDIZAJE FILOSOFICO

Una prueba clara de la consolidación de la filosofía lo representa la creación de instituciones académicas. Lo mismo se puede decir de la aparición de numerosos libros y revistas, que se publican todos los años y se intercambian con otras obras similares en todo el mundo. Por último, hay que citar también el creciente número de congresos, encuentros, coloquios y foros de carácter nacional, interamericano y mundial, que se celebran cada año en Latinoamérica sobre diferentes temas, aspectos o enfoques de la filosofía.

Estos indicadores son importantes, porque documentan tanto el paulatino reconocimiento de la filosofía latinoamericana en todo el mundo como también la madurez de la propia conciencia filosófica. Esta última puede desarrollarse (como se ha indicado) en el estudio de la tradición y en el replanteamiento de los problemas universales. Pero puede verse igualmente que siempre comprende y expone su problemática particular, con naturalidad y soltura, empleando categorías conceptuales elaboradas a partir de la tradición común.

Pero la mayor parte del trabajo filosófico realizado en Latinoamérica se ha orientado al descubrimiento, asimilación y divulgación del pensamiento de los filósofos anteriores de Europa —tanto de la tradición como de nuestro siglo. Tampoco en este punto la filosofía cristiana es una excepción. Para la mayoría de los filósofos, este trabajo de asimilación es la única meta asequible en las actuales circunstancias. La capacidad para aplicar y proyectar selectivamente a la propia vida el pensamiento filosófico de la tradición o de la actualidad occidentales es, además, también por lo general el más alto reconocimiento que se le otorga en Europa y Norteamérica a la filosofía latinoamericana.

No obstante, en las dos últimas décadas se viene abriendo camino en Latinoamérica progresivamente una concepción distinta de la práctica de la filosofía. En un grado cada vez mayor aparece en primer plano la propia originalidad. A este respecto —como ejemplo especialmente demostrativo de la nueva actitud y de la

conciencia más clara de la identidad americana— hay que destacar la nueva atención que se presta a los trabajos que pretenden recuperar la producción filosófica latinoamericana y el gran interés con que se relee y analiza críticamente toda esta producción. Cada día se intensifican más los esfuerzos por incorporar a la actividad filosófica latinoamericana la tradición de su propio pensamiento. Pero con esto se pretende lograr que el punto de partida de la filosofía latinoamericana no continúe siendo la inmediatez de la vida diaria, percibida desde las categorías abstractas de una cultura «universal», sino esa misma vida mediada ahora por una conciencia autónoma de la propia realidad, conciencia que es ya una conciencia de «alteridad» respecto de la cultura europea y norteamericana. Las diferencias reales —y éstas son numerosas— entre las distintas corrientes de la filosofía latinoamericana actual comienzan en el modo de entender esa «alteridad» o, lo que es igual, el propio ser cultural.

Entre las numerosas personalidades que en diferentes funciones han dedicado su vida, con tesón infatigable y generosidad heroica, a la estabilización y formación de una cultura filosófica en Latinoamérica deben citarse especialmente el argentino Francisco Romero (1891-1962), el mejicano Samuel Ramos (1897-1956), el brasileño Luis Washington Vita (1907-1968) y el español José Gaos (1900-1969).

LA DEFINICION DEL PROPIO SER

El interés por determinar el propio ser cultural tiene hondas raíces en el pensamiento latinoamericano, que se remontan a la época colonial. Pero la conciencia de este problema no llega a generalizarse y a formularse con precisión hasta bien avanzado el siglo XIX. En cambio, en el siglo XX se articulan numerosas teorías que pretenden elaborar las características esenciales de la cultura latinoamericana. Sus autores son literatos, ensayistas, sociólogos y filósofos. Intentos parecidos se dan también, sin embargo, en el arte, plasmados en las obras de pintores y escultores. Desde el punto de vista filosófico se pueden señalar las siguientes posiciones básicas sobre la determinación de la «esencia de lo americano»:

a) *América como utopía.* Esta fue la visión inicial de América que tuvieron los europeos. Los sueños utópicos del Renacimiento, que «presentían» un mundo nuevo, una humanidad «reconstruida» —libre de las taras morales que la historia había acumulado en el Viejo Mundo e instalada en una tierra fecunda—, se concretaron en el descubrimiento de América, que produjo en Europa un florecimiento de literatura utópica. Esta visión europea de América —como el lugar en el que podía universalizarse la plenitud verdadera de lo humano— arraigará para siempre en el alma latinoamericana. Su trasfondo utópico se manifestó, de un modo particular, cuando los diferentes pueblos ibero-americanos —después de conseguir la independencia política— asumieron conscientemente la responsabilidad de su destino histórico, o cuando, por otra parte, en las grandes crisis se concretaron sus procesos de crecimiento y de consolidación. Por eso, para muchos pensadores de los siglos XIX y XX, la realidad de América estaba primordialmente en su futuro. América, vista así, era más que realidad sobre todo posibilidad, esperanza, deseo de perfección y aspiración a la universalidad humana. En esta misma perspectiva, América será la salvación y la continuadora del ideal «clásico» (greco-cristiano-euro-

peo) de cultura. Su ser más profundo consiste, por lo tanto, en un irse acercando —por rodeos aún imprecisos— a ese futuro. Esta concepción, con toda su ambigüedad e indeterminación, es la predominante en la primera mitad de nuestro siglo. Pero algo de ella se ha conservado también en todas las teorías posteriores sobre la determinación del ser de Latinoamérica. Estas últimas se esfuerzan sobre todo por señalar el camino para la realización o autoconstrucción de su continente, insistiendo en lo que éste *ya es*.

b) *Las determinaciones ontológicas.* Son numerosos los esfuerzos realizados para lograr una caracterización de la cultura latinoamericana con descripciones ontológicas de su ser. Entre 1950 y 1965 aparecen abundantes ensayos de contenido ontológico, que han seguido este camino. Sin embargo, las diversas definiciones que se han dado dependen de una concepción de la filosofía, específica en cada caso. A pesar de estas notables discrepancias, domina, de todos modos, la convergencia en los puntos siguientes, que pueden considerarse como definitivamente incorporados a la conciencia latinoamericana: 1) La identidad cultural de Latinoamérica no ha logrado aún su plena madurez y se encuentra, por eso, en permanente peligro de malograrse. 2) La cultura latinoamericana consiste en una integración «original», iniciada ya en la época colonial, de lo aborigen o indígena y lo europeo. Esta orginalidad —que puede concebirse como un mestizaje auténtico, y no como bastardo— debe tener como resultado una subjetividad nueva, que no sea una mera mezcla o yuxtaposición de elementos heterogéneos, sino que exprese en sí misma la realidad de un pluralismo cultural y represente de un modo fecundo tanto el pasado como el presente de las culturas indígenas. 3) Es necesario abordar denodadamente la construcción empírica de esta cultura «original», pues en ese intento se juega el hombre latinoamericano la autonomía y la integridad de su personalidad, que todavía padece múltiples escisiones o desgarramientos.

c) *La determinación socio-política.* Hacia la segunda mitad de la década de los sesenta se abre paso en todo el subcontinente una nueva manera de indagar tanto el presente como la historia de Latinoamérica. A partir de esta época se consideran estas dos cosas desde una perspectiva económica, social y política. La llamada «teoría de la dependencia» —que está en un parentesco más o menos cercano, según los diversos autores, con las corrientes neo-marxistas— facilita nuevos instrumentos conceptuales para la comprensión científica de la realidad pasada y presente de Latinoamérica. El concepto de «dependencia» sustituye a la categoría de «subdesarrollo», empleada por sociólogos y economistas de Europa y Norteamérica para designar la situación de los países del «tercer mundo». El concepto de «dependencia» alude directamente a las condiciones de la existencia y del funcionamiento del sistema económico y político, señalando la vinculación entre estos dos sistemas dentro de los diversos países tanto en el plano interno como en el externo. Por el contrario, el concepto de «subdesarrollo» se refiere sólo a una diferencia de grado o de niveles en el interior del sistema de producción y oculta, al mismo tiempo, el hecho de que, en los países subdesarrollados, las decisiones de mayor importancia económico-social son tomadas con frecuencia en función de los intereses de los países desarrollados. Este concepto desconoce igualmente la profundidad de las diferencias sociales y también las formas de opresión interna generada, a su vez, por la dependencia económica de los países «subdesarrollados». En el plano de la vida del espíritu, esta dependencia se traduce, como es sabido, en inautenticidad cultural.

La teoría de la dependencia fue asumida por muchos pensadores como un nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana. Si la propia realidad es el punto de partida del filosofar, hay que advertir que la realidad latinoamericana contiene en su esencia tanto el ser dependiente como el impulso a liberarse de esa dependencia, a la reivindicación de su destino propio.

d) *La determinación desde la propia historia.* Durante los años cincuenta se abre paso, cada vez con más fuerza, una corriente llamada historicista, que sostiene a la vez una actitud de coincidencias y de diferencias con algunas de las posiciones que hemos llamado «ontológicas». Define a Latinoamérica por lo que ha hecho de sí misma en su largo camino en busca de su autonomía y de su identidad. La realidad de Latinoamética es su historia, que se remonta hasta antes del descubrimiento. Este, junto con las dinámicas históricas que desencadena, son elementos fundamentales y estructurantes de esa realidad; pero no significan su comienzo absoluto. Las culturas aborígenes fueron subyugadas y desarticuladas, pero no eliminadas; fueron dialécticamente integradas en una realidad nueva a través de las distintas formas y procesos de mestizaje. Latinoamérica existe, por tanto, *como realidad verdadera* sólo en cada uno de los momentos en que se pone a sí misma como valiosa y se afirma, en distintos grados y maneras (económicos, políticos, estéticos, religiosos, ideológicos, etc.), como una forma de humanidad que vale por lo que ella es y no por la semejanza con una imagen o modelo de humanidad exterior a ella. Al reconocerse a sí misma como una de las muchas posibles formas de realización de un mundo humano, logra recuperar su identidad y llega a tener un ser auténtico. Latinoamérica es su caudal histórico y el conjunto de posibilidades encerradas en ese caudal. Su misión debe orientarse, por eso, al reconocimiento del contenido de ese caudal y al desarrollo de sus posibilidades dentro de un solo horizonte humano universal. En los modos de determinar la realización de esta tarea, y sobre todo en la explicación del papel que le corresponde a la filosofía en ella, comienzan las divergencias dentro de esta corriente.

LA AUTENTICIDAD FILOSOFICA

1. Planteamientos del problema

La pregunta por la existencia, o al menos, por la posibilidad de una filosofía que sea a la vez auténticamente filosófica y auténticamente latinoamericana, se viene planteando desde diferentes perspectivas a partir de la primera mitad del siglo XIX. En nuestro siglo, esta pregunta se ha formulado con una intensidad mucho mayor. Pero con ella, bajo formulaciones parecidas, se pregunta con frecuencia por asuntos diversos. No faltan, por eso, las discusiones duras y las confusiones. En el momento presente parece haberse hecho claridad sobre algunos planteamientos del problema. En cambio, otros temas siguen siendo objeto de serias controversias. Las respectivas posiciones que se adoptan sobre cuestiones en litigio constituyen el emblema distintivo o la característica de algunas de las principales corrientes de la filosofía latinoamericana actual.

Señalaré a continuación los puntos más importantes de convergencia, a los que se ha llegado en la discusión sobre nuestra problemática, y después me referiré,

desde una perspectiva sintética y globalizadora, a las principales posiciones que pueden distinguirse sobre el tema de la autenticidad y universalidad de la filosofía latinoamericana. Aunque reconozco que para un número considerable de filósofos latinoamericanos el tema indicado es sólo un pseudoproblema, o al menos un problema ya superado, considero, sin embargo, sin juzgar sobre la validez de esta apreciación, que en él está la clave para comprender uno de los impulsos básicos de nuestra filosofía durante los últimos cuarenta años.

Sin descender a matices secundarios, hoy puede constatarse un consenso bastante amplio sobre los siguientes puntos de la temática que aquí nos ocupa: a) No hay duda de que en Latinoamérica se cultiva la filosofía. Esto se ve particularmente en *algunos productos*, que son de tanta calidad como los que *de ordinario* se producen en las universidades europeas. b) En Latinoamérica no hay ningún filósofo ni ninguna obra que merezca colocarse en la cima de la filosofía universal. Además, aún no se ha alcanzado el grado de madurez filosófica de los países europeos; pero esto no depende directa o indirectamente de nuestra voluntad, sino de procesos históricos que todavía no se han cumplido entre nosotros. c) El trabajo filosófico en Latinoamérica —sin pretender calcular ahora el grado de su originalidad y de su rigor científico-académico— ha realizado las funciones esenciales de fundamentación de los valores y de crítica al sistema de vida, inherentes a toda filosofía. Esto no supone un juicio precipitado sobre si los resultados de este trabajo han conducido a la reafirmación de la dependencia cultural o de su desalienación. d) Independientemente de que esto pueda ser aceptado como prueba suficiente de la existencia de una filosofía latinoamericana original, ésta está marcada por determinadas características, nacidas tanto de la realidad de Latinoamérica como de las circunstancias desde las que este país se abre a la filosofía. e) La filosofía latinoamericana debe incluir como objeto de sus reflexiones tanto el modo específico del ser de Latinoamérica —forjado por el sufrimiento de los hombres y el acontecer histórico de estos países— como también las necesidades e intereses particulares del subcontinente, evitando, sin embargo, que estas concreciones inmediatas limiten o desvirtúen la universalidad inherente a toda verdadera filosofía. f) La totalidad de las funciones y de las actividades requeridas para el ejercicio de una vida filosófica plena y auténtica no puede ser cumplida adecuadamente por una única corriente actual. La filosofía latinoamericana, por eso, tiene que desarrollar una pluralidad de filosofías, para poder responder a las diferentes posibilidades y exigencias de su país y de la humanidad como un todo.

2. Los caminos hacia la autenticidad

Desde nuestra perspectiva global y predominantemente formal, la filosofía latinoamericana de nuestro siglo puede ser comprendida, por lo tanto, como «un largo camino hacia sí misma». En este consciente caminar hacia la autenticidad filosófica se descubren seis orientaciones principales:

a) *El camino de la tradición.* Para muchos pensadores, incluso del siglo XIX, la tarea fundamental de la filosofía latinoamericana debe consistir en centrarse en el estudio serio y creativo de los problemas fundamentales de la filosofía de todos los tiempos y en irradiar sobre la vida de nuestros países la luz alcanzada en ese estu-

dio. En otras palabras: el objetivo primario tiene que ser insertarse en la corriente universal de la filosofía, haciendo en Latinoamérica lo que siempre ha hecho la filosofía, es decir, pensar los problemas fundamentales de la vida humana desde la tradición. Este camino, apoyándose en los iniciadores de nuestra filosofía, los llamados «patriarcas», lo han seguido hasta hoy la mayoría de los filósofos latinoamericanos. Según esta posición, la autenticidad de nuestra filosofía ha de consistir en pensar los «problemas esenciales» de la filosofía en general. Lo latinoamericano queda incluido en este pensamiento como una mera circunstancia del sujeto filosófico o como una simple expresión y determinación particular de las verdades universales. Para que nuestra filosofía sea auténtica, no es necesario ni que tome los problemas particulares de Latinoamérica como objeto inmediato de su reflexión, ni que se cree con ella una manera inédita de discurso filosófico. Basta abordar, dentro del espíritu milenario de la filosofía, los problemas que tienen importancia universal.

b) *La universalidad original.* Para algunos pocos pensadores, cuyo símbolo podría ser la posición místico-utópica del «patriarca» José Vasconcelos Calderón (1882-1959), la filosofía latinoamericana es universal por la misma esencia y vocación universalista de la raza ibero-americana. Para ellos, la dinámica del desarrollo histórico de Latinoamérica conduce necesariamente a la realización de un espíritu, de una cultura y una filosofía universales. «La lógica especial de las emociones y de la belleza», propia del alma latinoamericana, acabará por universalizarse en la filosofía del futuro. Gracias a la capacidad de esta raza para depurar y unificar todo lo grande y valioso que ha producido la humanidad, la filosofía latinoamericana surgirá como algo particular (propio) y al mismo tiempo universal. Pero para esto no debe proceder sólo con el entendimiento, sino «poniendo toda su alma en los problemas que aborda»[1].

c) *La profundización en el propio ser.* Otra posición frente al tema de la autenticidad, que es compartida por numerosos e importantes pensadores —p. ej., por diversos representantes del historicismo y también de la filosofía de la liberación—, tiende a concebir nuestra filosofía como un problema de aclaración, asimilación y universalización de la propia experiencia histórica. Los defensores de esta posición intentan mostrar —o lo aceptan como un supuesto— que nuestra historia y cultura han comprendido y realizado de un modo particular los ideales de libertad y universalidad de Occidente. Procuran, por eso, tanto elucidar los contenidos de nuestra experiencia histórico-cultural como también expresar, en el lenguaje especulativo propio de la filosofía, los problemas y valores universales contenidos en esa experiencia. Pero tienen que evitar dos peligros, que son: o recaer en el ontologismo abstracto —utópico o trágico— propio de numerosos ensayos sobre «el ser de Latinoamérica», o permanecer en el plano meramente explicativo de las ciencias humanas y abandonar así el objetivo de la filosofía especulativa.

A pesar de todas sus diferencias, los representantes de esta tendencia coinciden en los siguientes puntos: a) Es necesario incluir directamente como tema de la filosofía los problemas decisivos de Latinoamérica, buscando para ellos respuestas de alcance universal. b) A esto se une la tarea de lograr, al mismo tiempo, una pro-

[1] Cf. J. Vasconcelos: *La raza cósmica*, en: OC, t. II (Méjico 1955), 910ss.; cf. del mismo: *Indología*, ibid. 1204ss.

fundización teórica de nuestras experiencias históricas (mestizaje, apropiación ecléctica de la modernidad, dependencia, etc.) y una identificación viva con nuestra peculiaridad cultural. c) El camino adecuado para el cumplimiento de esta tarea tiene que ser el discurso rigurosamente filosófico. d) Esto implica a su vez la aceptación de una pluralidad de influencias y fuentes filosóficas —tradicionales o contemporáneas—, siempre que la consulta de estas fuentes no impida o distorsione la percepción de los problemas de que se trate. e) Detrás de todo esto se da una confianza manifiesta y explícita en la capacidad del propio pensamiento para poder cumplir los puntos que acabamos de enumerar.

d) *La destrucción del pasado.* El camino hacia la autenticidad que le proponen a la filosofía latinoamericana el argentino Enrique Domingo Dussel (nac. 1934) y otros que le han seguido contradice en un punto fundamental a la concepción que hemos expuesto anteriormente. Para Dussel, nuestra filosofía tiene que partir de la crítica y del rechazo radical de toda filosofía anterior, tanto europea (o en términos más generales, «nor-atlántica») como latinoamericana.

Esto es necesario porque toda filosofía europea es una filosofía de dominación, es decir, una filosofía que se considera a sí misma como el patrón de racionalidad y humanidad y, en consecuencia, está incapacitada completamente para pensar en serio y para respetar el valor y la verdad de algo distinto y diferente. Lo que no es expresable dentro de los esquemas de su propia racionalidad es considerado por ella, en la teoría y en la práctica, como algo irracional, inmaduro y bárbaro, es decir, en definitiva, como no-ser. Lo que en Occidente se entiende por «ser» se expresa del modo más acabado en la dialéctica hegeliana, o en su prolongación marxista, y en la ontología de Heidegger.

El punto de partida para una filosofía no excluyente ha de hallarse en una experiencia profunda de la «alteridad». Esta experiencia es el privilegio del pueblo latinoamericano, excluido, marginado, explotado, subyugado por el poder de los países «desarrollados», que se saben legitimados por la filosofía greco-latina y sus versiones medievales, modernas y postmodernas. A partir de esta experiencia de «alteridad» se ha de construir la «nueva filosofía». Esta será al mismo tiempo una filosofía específicamente latinoamericana y, a pesar de todo, también una filosofía verdaderamente universal, porque no se presenta como un pensar imperial que anula toda alteridad, sino como una sabiduría que respeta la pluralidad diferenciada y solidaria de lo humano. Es, por eso, una filosofía esencialmente ética, que construye sus métodos discursivos y categorías conceptuales partiendo de la crítica de la vieja filosofía y de la experiencia de la práctica concreta de la liberación del pueblo. Al mismo tiempo, esta filosofía naciente asume el destino mesiánico de estructurar un pensamiento liberador para los países del «tercer mundo» y de oponerle a la filosofía «nor-atlántica» la verdadera filosofía universal. Frente a una ontología, que en última instancia universaliza lo fáctico-físico, se presenta como una antropología meta-fáctica y «meta-física», es decir, como un pensar sobre el hombre y sobre la integralidad de lo humano, que se sitúa «al margen de» («más allá de» o «fuera de») un centro dominador: un pensar, por lo tanto, fuera de una cultura dominante, que le niega a ésta su pretendido carácter universal, porque se ha mostrado incapaz de reconocer como real al otro en su alteridad.

La filosofía latinoamericana, la verdadera filosofía universal, se desarrolla por medio del método *ana-léctico.* A la dia-léctica, que en el fondo es un pensar uni-

ficador en sentido horizontal, que desconoce toda «alteridad» originaria, se contrapone el método ana-léctico como un pensar de dirección vertical, que no anula la distinción y la «alteridad» de los sujetos. La dialéctica, con su unificación horizontal, refuerza las posiciones inmanentistas, mientras que la analéctica, en el seno de la pluralidad, abre la posibilidad de un acuerdo libre sobre un fundamento trascendente.

e) *Autodelimitación, participación y compromiso.* La posición trazada hacia 1968 por el peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana rigurosa y auténtica, dentro del contexto socio-cultural de dominación e inautenticidad, representó la orientación básica de otro camino, que han seguido los más diversos autores (marxistas, socialistas, cristianos, etc.). Para Bondy, y para los pensadores inspirados por él, el problema es primariamente precisar cuáles son las condiciones necesarias de una filosofía orientada clara y decididamente a cancelar la dominación de nuestros países y también todo lo que vaya unido a ella interna y externamente, de modo que no pierda su identidad y sirva con eficacia al proceso de liberación. Una filosofía latinoamericana auténtica tiene que ser una filosofía de la liberación (en sentido amplio). Pero eso, a su vez, sólo se puede conseguir si la filosofía redefine constantemente su propia naturaleza y sobre todo reflexiona permanentemente sobre su función social y también sobre su especificidad cognoscitiva y su relación con las ciencias. De este modo se plantea una y otra vez el problema del «sujeto de la filosofía» y el problema del «estatuto de la filosofía en la sociedad». Se tiene conciencia de que en nuestras sociedades cada día se reduce más el espacio epistemológico y político de la filosofía y, por tanto, el espacio social del filósofo, quien, sin embargo, ha de filosofar *en* y *desde* su sociedad y como expresión crítica de ella.

En medio de todas estas dificultades, el filósofo latinoamericano tiene que ir abriéndose paso, con instrumentos teóricos cada vez más afinados, hasta llegar a una nueva reconstrucción de la filosofía. Su trabajo comienza con el diagnóstico y la crítica de nuestras circunstancias y busca a partir de aquí la conexión con los problemas fundamentales, eternos y siempre actuales de la filosofía, con lo que queda también preparado para elaborar nuevas conceptualizaciones. El resultado de su esfuerzo será ineludiblemente una filosofía latinoamericana auténtica. Dentro del contexto histórico y actual, su papel es limitado, es decir, que difícilmente será protagonista, pero no por eso menos indispensable para el proceso integral de liberación. Sobre todo, como filosofía liberadora, no podrá recorrer su camino sola, sino únicamente colaborando con las demás ciencias, especialmente con las ciencias históricas y sociales.

f) *El camino brasileño.* Sin negar que en Brasil se pueden encontrar posiciones filosóficas que corresponden a las reseñadas hasta ahora, es claro que la posición dominante en este país frente al problema de la «autenticidad», o mejor —en terminología brasileña— de la «originalidad» o «creatividad», no queda adecuadamente recogida en ninguna de estas posiciones. El camino brasileño podría concebirse como una peculiar integración de las orientaciones expuestas en a) y c). La preocupación por elaborar una filosofía autóctona —claramente diferenciada de la europea— no alcanza aquí la misma importancia ni el carácter acusadamente programático que en las otras naciones latinoamericanas. Inmediatamente constatamos que la característica esencial de la filosofía brasileña es el pluralismo, es decir, la

coexistencia pacífica y respetuosa de una variedad de filosofías, todas las cuales intentan por sí pensar los problemas de su país desde la tradición, tanto universal como brasileña. Ninguna de estas corrientes pretende erigirse en «la» filosofía brasileña.

Pero desde este pluralismo —o al menos en paralelo con él— se realiza también aquí un intenso trabajo para aclarar la propia historia, (en particular) la propia filosofía. Lo mismo que en otras partes, a esto se une el deseo de construir una tradición de pensamiento propio, que permita afrontar —«desde un ambiente brasileño» y no «inventando cada vez el principio»— los desafíos del momento histórico. Esto implica un particular interés por los problemas concretos, es decir, una filosofía sobre la vida y no un filosofar sobre cómo debe estar estructurada una filosofía.

La peculiaridad de la posición brasileña incluye dos ideas, que son frecuentemente explicitadas por numerosos pensadores: a) La filosofía brasileña es una rama más, al lado de otras muchas, de la filosofía occidental. Su valor reside en su capacidad para iluminar los problemas de la propia cultura. Estos son universales, porque son profundamente humanos. b) El filosofar debe realizarse también como una «profesión» que tiene una legitimidad absoluta dentro de todas las otras actividades científicas y culturales.

Dentro de estas orientaciones, e impulsado por el deseo de hacer tanto una filosofía rigurosa como una filosofía enraizada en la propia cultura, es como se despliega a lo largo del siglo XX el camino de la filosofía latinoamericana. Esta se caracteriza, como se ha dicho, por la búsqueda de su propia identidad y por su inserción —ahora con la plena conciencia de su propio ser— en la filosofía universal. Subrayemos, una vez más, que sería erróneo concebir estos seis caminos descritos como una mera secuencia cronológica de posturas que van quedando superadas o como caminos totalmente independientes entre sí. La realidad de nuestra filosofía se concreta en el entrecruzamiento de todos estos caminos en su marcha hacia un mismo horizonte.

PARTICULARIDADES DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

Las distintas filosofías de orientación cristiana, que pueden distinguirse en el panorama general del filosofar latinoamericano, se dan muy unidas tanto con las metas generales que hemos descubierto en el proceso de nuestra filosofía, como (de un modo especial) con los caminos para solucionar el problema de la «autenticidad» filosófica. La filosofía cristiana —y particularmente la que se hace fuera del modelo neoescolástico— realiza conscientemente su trabajo dentro de estas metas y siempre en el marco de los caminos descritos. Pero a las problemáticas, los influjos, las inquietudes y los contextos culturales, comunes a todas las filosofías citadas hasta ahora o peculiares al menos de algunas de ellas, las filosofías cristianas añaden otros que le son propios. Me referiré en forma esquemática a estas particularidades.

Dentro de un contexto específicamente cristiano es necesario destacar dos hechos, que tanto por el carácter predominantemente católico de la población latinoamericana, como por el poder social que ejercen la Iglesia y las instituciones que

de ella dependen, han tenido consecuencias de alcance continental en toda la cultura de la vida latinoamericana. Me refiero a las dos Conferencias generales del episcopado latinoamericano presididas por el Papa: en Medellín (Colombia) en 1968 y en Puebla (Méjico) en 1978. La primera tuvo como meta aplicar las nuevas concepciones y orientaciones a la vida cristiana y las nuevas directrices pastorales que le había prescrito a la Iglesia el Concilio Vaticano II. La segunda pretendió profundizar y readaptar lo ya realizado en esta dirección, e incluso rectificar algunas posiciones. Estos dos hechos han sido también decisivos para la orientación del trabajo cultural de inspiración cristiana en Latinoamérica. Han sido determinantes en el surgimiento y en las dinámicas de la «teología de la liberación», que es una de las principales fuentes de inspiración de la llamada (en sentido restringido) «filosofía de la liberación» y de algunos de sus desarrollos posteriores, es decir, de una filosofía que para muchos constituyó —y constituye aún para algunos— el modelo más válido de una filosofía cristiana para Latinoamérica.

En el campo específico de la filosofía, estos acontecimientos eclesiales son los desencadenantes de algunos desarrollos que ya apuntaban en él, de modo vacilante, desde los años cincuenta. Me refiero sobre todo a la especialización progresiva en la formación intelectual y en el trabajo científico de los cristianos, que dentro del movimiento neoescolástico se habían orientado hasta ahora casi exclusivamente desde la teología y la filosofía. Las nuevas circunstancias exigen que la filosofía delimite con más precisión sus contornos y se especialice con rigor en sus métodos y temas. Esto la lleva a una creciente «profesionalización» y en muchos casos también a un distanciamiento de la teología, tanto de la tradicional como de la nueva teología latinoamericana.

Como consecuencia de su profesionalización y de este distanciamiento de la teología, el pensamiento filosófico gana en libertad, pero ve limitada su influencia inmediata al campo eclesiástico. Es más, ésta incluso disminuye, puesto que en el campo eclesiástico no pocas veces se da la preferencia a las ciencias sociales (antropología, sociología, política, lingüística, etc.) o a las técnicas de comunicación social, que, como es natural, producen en la acción pastoral resultados más palpables. En otros casos, el apoyo institucional se otorga sólo a los individuos y a las instituciones que cultivan una filosofía concorde con la tradición de la Iglesia.

Desde este contexto, la filosofía cristiana recibe también nuevos impulsos para compenetrarse con la cultura latinoamericana. Así, p. ej., con frecuencia los teólogos de la liberación intentan producir también una nueva filosofía, que les ofrezca los conceptos para poder pensar «de un modo latinoamericano» los contenidos de la revelación. Estas exigencias ponen en el primer plano de la búsqueda y de la discusión filosófica el problema de las mediaciones teóricas, conceptuales y lingüísticas más adecuadas para la interpretación de nuestra realidad socio-cultural y para la expresión especulativa de nuestra experiencia cristiana. En torno a este problema es donde usualmente se realiza el diálogo crítico con la filosofía contemporánea. En la selección de los interlocutores para este diálogo y en las posiciones adoptadas frente a ellos se puede hallar una clave importante para la diferenciación de corrientes o subcorrientes, que en la segunda parte de este trabajo señalaremos como las orientaciones generales de nuestra filosofía cristiana.

Finalmente, y a veces como reacción a la precipitación y la superficialidad de ciertas demandas de «contextualización» o, en otros casos, de «doctrinas seguras», en algunos sectores se intensifica el interés por una investigación filosófica rigurosa, abierta por principio a todas las formas del pensamiento y orientada prioritariamente a colaborar en la tarea de conducir a estos países hacia una madurez filosófica. En este sentido, estos sectores centrarán su trabajo en la profundización del diálogo con todas las filosofías, en la recuperación de una filosofía específicamente latinoamericana y en la formación de «profesionales» en filosofía.

En nuestra exposición del movimiento neoescolástico en Latinoamérica[2] se hizo referencia a la aportación de «aprendizaje filosófico» y de asimilación del pensamiento de los grandes autores de la tradición, efectuada por la Iglesia católica durante el siglo XX. Baste añadir aquí que esta aportación, aunque con menos intensidad, se ha mantenido en los últimos años y que un alto porcentaje de los filósofos profesionales latinoamericanos procede de instituciones eclesiásticas, que les facilitaron una esmerada formación filosófica. En la mayoría de los que se han retirado de estas instituciones —entre los cuales se encuentran muchos que han sido o son figuras importantes en el mundo filosófico latinoamericano— permanecen aún huellas muy profundas de su aprendizaje y de su práctica de la filosofía desde una actitud cristiana.

En relación con la problemática de la «determinación del ser cultural latinoamericano», que, como se ha visto más arriba, es una de las constantes del pensamiento latinoamericano de nuestro siglo, la filosofía de inspiración cristiana trabaja insistentemente tanto en mostrar cómo la fe católica es un elemento esencial de nuestra cultura como en la recuperación de las fuentes cristianas de nuestra tradición. Salvo rarísimas excepciones, todos los filósofos cristianos, independientemente de sus matices ideológicos, han defendido enérgicamente la procedencia occidental y cristiana de nuestra cultura y han señalado la necesidad de asumir y desarrollar esta procedencia como elemento constitutivo de nuestra identidad.

Los temas específicos de nuestra filosofía cristiana, además de los indicados en el párrafo anterior, son sobre todo los siguientes: el replanteamiento de la ética —sobre todo de la ética social—, que se ramifica ampliamente en los campos de la filosofía política, del pensamiento económico y de la deontología profesional concreta; el problema del ateísmo en sus múltiples vertientes y manifestaciones; el problema de la metafísica, particularmente en relación con el neopositivismo y con la cultura científico-tecnocrática; el problema de las ideologías, sobre todo desde su incidencia en las relaciones «marxismo-capitalismo-cristianismo»; el debate sobre la posibilidad, el sentido y las exigencias de un humanismo cristiano; la formación de una filosofía de la cultura, destacando las relaciones entre cultura, fe, imaginario colectivo y medios de comunicación; el proyecto de una filosofía de la religión especialmente desde la perspectiva de la religiosidad popular; y, finalmente, las tomas de posición frente al modo de concebir la idea de una filosofía cristiana y su papel en la evangelización de nuestras sociedades.

---

[2] Cf. t. II de esta obra, 718-803.

II
CARACTERISTICAS Y DESARROLLOS DE LA «FILOSOFIA DE INSPIRACION CRISTIANA» LATINOAMERICANA

Esta segunda parte, que se centra especialmente en la filosofía cristiana de modelo no neoescolástico en Latinoamérica, se enfocará desde dos perspectivas diferentes. La primera, que llamamos «sistemática», analiza la idea que los filósofos cristianos tienen de su trabajo filosófico, los problemas que han abordado y sus intentos de solución y también sus interlocutores más importantes dentro de la filosofía general. La segunda perspectiva la denominaremos histórica o cronológica. En ella hay que tener en cuenta que nuestro criterio para determinar el «carácter cristiano» de una determinada filosofía no es de índole doctrinal —en el sentido de su coherencia con las directrices y formulaciones del magisterio eclesiástico, actual o histórico—, sino de índole fundamentalmente ética, es decir, de apropiación consciente y de compromiso vital con el espíritu del cristianismo, nunca plenamente abarcado por ninguna de sus expresiones históricas.

PERSPECTIVA SISTEMATICA

1. Modos de autocomprensión del filosofar cristiano

La filosofía cristiana de Latinoamérica, particularmente en los últimos 25 años, presenta una notable pluralidad de direcciones, esbozos y proyectos, que con frecuencia se enfrentan entre sí y que en ocasiones incluso llegan hasta negarse mutuamente el carácter de cristianos. Hay que precisar, por tanto, de manera rigurosa cómo entienden su trabajo filosófico los filósofos que se reconocen a sí mismos como cristianos.

Se pueden distinguir tres modelos fundamentales. Un primer modelo, que pretende realizar una filosofía explícitamente cristiana con la ayuda de los esquemas y fórmulas fijados por la tradición. Un segundo modelo, que admite una filosofía sólo implícitamente cristiana como resultado de la actividad puramente filosófica de quienes viven el cristianismo. Y, finalmente, un tercer modelo, que, asumiendo las formas de la racionalidad contemporánea, se ocupa expresamente de abrir nuevos caminos al pensamiento teórico, que le faciliten al intelectual de hoy el acceso a la vivencia cristiana.

Según el primer modelo, el trabajo filosófico se concibe como la exposición, la aclaración y la actualización de un cuerpo de doctrina ya establecido. Se busca ante todo justificar y defender racionalmente una determinada visión del mundo, que se considera inherente al cristianismo. Esta visión del mundo debe contener con plena seguridad la más alta sabiduría a la que puede llegar el hombre con las solas fuerzas de su razón. Su principal preocupación, sin embargo, consiste en mantener la coherencia entre los contenidos intelectuales de la fe y la explicación filosófica del mundo, mostrando con claridad las limitaciones de la razón humana y las desviaciones a las que ésta está siempre expuesta. Según esta concepción, los contenidos intelectuales de la fe no se reducen a los misterios y al orden estrictamente sobre-

natural, sino que incluyen también aquellas verdades naturales que son necesarias para la comunicación de lo sobrenatural, como p. ej. la substancialidad y la inmortalidad personal del alma humana. En síntesis, se sigue, por tanto, la postura que defendió Étienne Gilson (1884-1978) con la siguiente frase: «El contenido de la filosofía cristiana es el cuerpo de las verdades racionales, que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón»[3]. En este modelo no aparece un planteamiento profundo sobre la historicidad de la razón y de los lenguajes humanos.

El segundo modelo entiende la filosofía como una explicación de la realidad intramundana según las posibilidades del desarrollo de la razón en cada época. La filosofía tiene por objeto el orden de lo humano. En esta explicación del hombre y de su mundo, el filósofo cristiano intenta de un modo espontáneo mantener siempre abierto su horizonte teórico, de tal modo que desde él no resulte imposible el pensamiento de la trascendencia. Pero el filósofo cristiano no debe sentirse constreñido a buscar explícitamente una conciliación de las formulaciones tradicionales de la fe con lo que descubre su razón. En este modelo se insiste, por lo tanto, en la diferencia radical entre la filosofía, que como búsqueda ilimitada y absolutamente abierta de la verdad sobre el hombre y su mundo es una dimensión esencial del espíritu humano, y la fe, que como sabiduría más allá de la razón puede constituir una guía para la orientación de la existencia, más segura aún que la misma filosofía. Los filósofos que defienden esta posición consideran que una investigación rigurosamente filosófica sobre el sentido de la vida humana, que no excluya la posibilidad de la fe, es ya un testimonio a favor de ésta. Pero al mismo tiempo afirman que la búsqueda de posibilidades de conciliación entre la fe y la razón filosófica es tarea de la teología. Finalmente, son de la opinión de que, en lugar de «filosofías cristianas», se debería hablar de «filósofos cristianos», que filosofan con plena libertad de espíritu y sin sentirse obligados a señalar puntos de convergencia entre estos dos caminos. La filosofía es para el cristiano una vocación con la que presta un servicio a su sociedad concreta y, desde ésta, a toda la humanidad, servicio que se ejerce con el mismo espíritu cristiano que en otras profesiones. La misión fudamental del filósofo cristiano es la filosofía como actividad natural, creativa y abierta, y no la defensa de determinadas doctrinas.

Los que defienden el tercer modelo centran sus esfuerzos intelectuales en la superación de los esquemas teóricos y de las categorías conceptuales básicas de la modernidad o de la filosofía contemporánea, en la medida en que éstas se limitan al orden intramundano y son impenetrables a toda trascendencia. Asumiendo las formas de la racionalidad actual y profundizando en su dinámica más profunda, intentan rectificar en su propia raíz los prejuicios, dogmatismos y desenfoques que impiden a estas formas de pensamiento abrirse a lo trascendente. Así, pues, su interés filosófico se centra en encontrar, en el interior del pensamiento contemporáneo, nuevos caminos racionales —o recuperar viejos caminos olvidados—, que hagan inteligible al hombre de hoy el lenguaje de la fe.

En cada uno de estos modelos es posible distinguir numerosos matices, en cuyas zonas extremas pueden coincidir los diferentes modelos. Esto hace difícil, y a veces incluso cuestionable, la clasificación de los filósofos cristianos latinoamericanos

[3] Citada según É. Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*, Ma 1981, 39.

sobre la base de estos modelos. Pero asumimos este riesgo, porque creemos que este tipo de clasificación ofrece un panorama claro de la filosofía cristiana de Latinoamérica de nuestro siglo, sin estrechar injustificadamente su ámbito.

a) Representantes del primer modelo son la mayoría de los filósofos que integran la Sociedad Interamericana de Filósofos Católicos. Los más importantes son Agustín Basave, Alberto Caturelli, Ismael Quiles y otros, como Octavio N. Derisi y Stanislaus Ladusans, que hemos mencionado en el segundo tomo de esta obra al tratar del movimiento neoescolástico. Esta misma posición se refleja también en la mayoría de los participantes en el primer y segundo «Congreso Mundial de Filosofía Cristiana», que tuvieron lugar en 1979 en Córdoba (Argentina) y en 1986 en Monterrey (Méjico), así como en la mayoría de los colaboradores de las revistas *Filosofar Cristiano* (órgano científico de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía), que se publica en Córdoba (Argentina), y *Sapientia*, editada por la Universidad Católica de Argentina (Buenos Aires). También pertenece a esta tendencia un gran número de importantes profesores de diferentes universidades y de institutos católicos para la formación filosófica, como p. ej. el chileno Santiago Vidal Muñoz (nac. 1918), el argentino Manuel Río (nac. 1911) o el mejicano José Rubén Sanabria (nac. 1923). Además, esta posición parece predominar en algunas facultades y departamentos de filosofía de universidades católicas, como p. ej. en la facultad eclesiástica de filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín (Colombia) o en el departamento de filosofía de la Universidad Católica de Argentina y en otros muchos seminarios y centros de estudios eclesiásticos.

Para estos filósofos, el carácter cristiano de una filosofía consiste primordialmente en que sus enfoques teóricos y sus tesis se subordinen a los contenidos de la revelación y de la tradición cristiana, conforme a la interpretación que hace de ellos el magisterio eclesiástico. Aunque la filosofía es un saber puramente natural —no parte de la revelación ni la introduce en ninguno de sus pasos discursivos—, la filosofía cristiana reconoce la superioridad de la sabiduría revelada y la acepta como un límite intransgredible, como «norma negativa», en su búsqueda de la verdad. De acuerdo con esta concepción, la filosofía cristiana, entendida como «la sabiduría secular de Occidente, vivificada y plenificada por la revelación», constituye la plenitud de la filosofía. Cualquier filosofía, en la medida en que se aleja de la visión sacral del mundo y de las verdades que contiene la filosofía cristiana, se degrada como filosofía y pierde el impulso hacia la verdad absoluta, sin el que ninguna auténtica filosofía puede subsistir. Por lo general, entre los filósofos que defienden esta opinión sobre la filosofía cristiana prevalece una concepción de la filosofía, en la que domina claramente la dimensión cognoscitivo-científica sobre la ético-sapiencial, aunque las dos se consideren componentes indispensables de esta forma suprema del saber humano. Este intelectualismo se percibe la mayoría de las veces en el esfuerzo que realizan estos filósofos para fundamentar la ética, e incluso la estética, sobre una metafísica de orientación intelectualista. Una gran parte del trabajo de estos filósofos consiste en la refutación de las posiciones filosóficas y culturales representadas en Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Sartre y Wittgenstein. Defienden enérgicamente la opinión de que el cristianismo es un factor constitutivo del ser cultural de Latinoamérica y que, por eso, nunca podrá constituirse una filosofía realmente latinoamericana fuera de las doctrinas básicas del cristianismo.

b) Creemos que la mayor parte de la filosofía cristiana de Latinoamérica corresponde al segundo modelo, dentro del cual se da una gran variedad de tendencias.

Naturalmente, no toda filosofía que hacen los cristianos en Latinoamérica puede considerarse como filosofía cristiana, ya que no en todos los cristianos que filosofan existe el compromiso ético de unir, de alguna forma, su trabajo filosófico con la profundización y expansión del espíritu del cristianismo en nuestra cultura. Sin embargo, en Latinoamérica hay numerosos filósofos que intentan explícitamente realizar una trabajo teórico y cultural, que sea compatible con el sentido que el cristianismo ha asignado a la vida del hombre. Estos filósofos consideran que cumplen así su compromiso como cristianos en el campo de la filosofía, sin necesidad de proponerse como objetivo específico el desarrollo o la actualización de los contenidos básicos de la filosofía cristiana medieval, o la elaboración de nuevos caminos que conduzcan a una expresión filosófica del pensamiento cristiano, acorde con los tiempos. Para ellos, la filosofía es búsqueda, no demostración definitiva; y la fe es más sabiduría suprarracional que formulación conceptual de verdades. No absolutizan los resultados de la búsqueda filosófica, cerrándolos definitivamente, ni tampoco subordinan la orientación de la búsqueda a doctrinas ya establecidas.

Dentro de esta concepción se puede situar el quehacer filosófico de muchos profesores e investigadores de filosofía, que trabajan en numerosas universades y otros centros de estudio o de investigación, que no son necesariamente eclesiásticos o católicos, en casi todos los países del subcontinente, particularmente en Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Perú, Méjico, Uruguay y Venezuela. La mayor parte de los autores a los que nos referiremos en la parte histórica, como p. ej. Antonio Caso, José Vasconcelos, Miguel Angel Virasoro, Juan Llambías de Acevedo o Ignacio Ellacuría, lo mismo que Cayetano Betancur y Alberto Wagner de Reyna (sobre los que se encuentran algunos apartados en la III parte), pueden considerarse como ejemplos del gran número de tendencias diferentes que se dan en este modelo. También lo siguen profesores de prestigio nacional o internacional, como los brasileños Miguel Reale (nac. 1910), Gilberto de Mello Kujasky (nac. 1929), Hevaldo Pauli (nac. 1941), Ubiratan Borges de Macedo (nac. 1937) y otros. De igual forma deben citarse aquí los argentinos Alberto Rougés (1880-1945), Benjamín Aybar (1896-1970), Juan Ramón Sepich (1906-1979), Luis Farré (nac. 1902), Héctor Mandrioni (nac. 1920), Conrado Eggers Lan (nac. 1927) y muchos otros de otros países. Esta posición prevalece también en la mayoría de las facultades y departamentos de filosofía de las universidades regidas por instituciones cristianas.

c) Entre los filósofos que han optado por el tercer modelo podemos señalar a algunos cultivadores o descendientes —con diferentes enfoques y matices— de la filosofía de la liberación, como p. ej. Enrique Domingo Dussel, Juan Carlos Scannone y Pedro Trigo, así como a algunos no influidos por esta tendencia, como p. ej. el brasileño Claudio Henrique de Lima Vaz. Todos ellos intentan encontrar un nuevo punto de partida, elaborar un nuevo lenguaje o construir un nuevo tipo de discurso filosófico, que corrresponda al nivel de la racionalidad contemporánea y sea capaz, al mismo tiempo, de expresar el contenido del pensamiento cristiano. Piensan que su trabajo como intelectuales católicos debe orientarse de un modo directo a la búsqueda de caminos filosóficos nuevos, que puedan garantizar la presencia viva del cristianismo en nuestro mundo cultural. Son conscientes del hecho de que el mensaje de Dios no tiene un lenguaje propio, intemporal, y de que el

cristianismo existe culturalmente sólo en la medida en que su esencia puede ser expresada —sin disolverse ni desvirtuarse— en los sistemas racionales de cada época. En otras palabras, consideran que la tarea de la filosofía cristiana consiste en abrir perspectivas teóricas y construir modos de discurso, que hagan significativos para la mentalidad contemporánea los mensajes de la fe. Filosofan para preparar el camino por el que el hombre latinoamericano postmoderno pueda aproximarse a Dios.

En la ejecución de esta tarea se esfuerzan por superar los esquemas teóricos y las categorías conceptuales básicas de los sectores dominantes de la cultura occidental. Piensan que el modelo de racionalidad y los símbolos cosificantes, predominantes en el discurso de la cultura contemporánea, hacen imposible el encuentro de todos los hombres en el amor, la libertad y la igualdad. Trabajan con gran dedicación en el descubrimiento y el análisis de los símbolos y de las posibilidades expresivas de las diferentes culturas y subculturas actuales; pues son conscientes de que la fe vive cuando puede hacer suyo el lenguaje simbólico-conceptual de una determinada cultura.

Profundizando en este punto, señalan cómo se ha conformado el lenguaje cristiano tradicional, pre-moderno, y cómo hoy, por eso, ya no es operante. El lenguaje cristiano pre-moderno se formó a lo largo de muchos sisglos, aprovechando las fisuras que presentaba la explicación naturalista o inmanentista del mundo. Con ese lenguaje cristiano resultaba posible explicar el proceso humano histórico —la acción del hombre sobre un mundo pre-ordenado— como un momento o una etapa de una historia de la salvación, en la que Dios tiene siempre la iniciativa. Pero ni ese mundo ni esa explicación existen para el hombre de hoy, y, en consecuencia, el lenguaje creado por el cristianismo para explicar el mundo pre-moderno hoy ya no es válido. Urge crear un lenguaje nuevo, que pueda expresar la presencia de Dios en un mundo que no nos es dado ya hecho, ni siquiera definido, sino que es recreado, incesante e ilimitadamente, por la iniciativa científico-técnica del hombre.

El filósofo cristiano tiene la obligación de profundizar en el lenguaje que hoy utilizamos, de tal modo que pueda explicarnos nuestro mundo radicalmente secularizado. Profundizando en este lenguaje, construido por el espíritu científico y por una simbología propia de la cultura de masas, podrá descubrir posibilidades para crear un nuevo lenguaje cristiano, un lenguaje que sea capaz de expresar la fe del hombre de hoy en la presencia activa de Dios en un mundo que es producto de la voluntad y la acción humana. Para los representantes del tercer modelo, éste es el reto de la filosofía cristiana hoy.

Para responder a este reto, proponen distintos puntos de partida y eligen también caminos diferentes. Unos, como Scannone y su círculo, parten de la experiencia ético-religiosa implícita en la sabiduría popular latinoamericana. Afirman que esta sabiduría tiene un innegable trasfondo cristiano, que se expresa en los símbolos que le son propios, los cuales, a su vez, pueden ser traducidos a un lenguaje filosófico de significado universal. Por esta razón, estos pensadores llevan adelante esta tarea en estrecha colaboración con antropólogos y sociólogos. Otros, como Lima Vaz, proponen como punto de partida el análisis de la experiencia científica del mundo. Esta experiencia es la base de todas las modalidades del lenguaje hoy usual entre los hombres. En estas formas de lenguaje se refleja la añoranza de un sentido religioso, que suele acompañar a las concepciones cientificistas bajo diversos ropajes.

2. *Problemas y posibilidades de solución*

Las filosofías cristianas en Latinoamérica, particularmente en los últimos veinte años, recorren una amplia temática y ofrecen una gran cantidad de enfoques y de propuestas de solución. Intentaré resumir toda esta diversidad, agrupándola en torno a los cinco problemas básicos, que, en mi opinión, han centrado constantemente el interés de la mayoría de los filósofos:

a) *Latinoamérica y el catolicismo.* La religión, como elemento básico de la identidad de los pueblos, es tema obligado de todas las filosofías y teorías de la cultura. En Latinoamérica, la pregunta por el papel de la religión en la cultura se concreta inmediatamente en la pregunta por el papel del catolicismo en la vida latinoamericana. Los pocos intentos, más bien teóricos que prácticos, por sustituir al catolicismo, en su papel de aglutinador de la conciencia social y nacional de estos pueblos, por otra instancia más o menos camufladamente religiosa (positivismo en Brasil y Méjico, marxismo en Cuba o Nicaragua, numerosas sectas procedentes de Estados Unidos, etc.) no han obtenido éxito. Por lo general, estos intentos —por la asimilación de algunos elementos de estas propuestas— han desembocado en una modificación de la conciencia católica o en una cierta propagación también de la actitud secularizadora.

La exposición y la defensa del papel del catolicismo en la vida cultural de Latinoamérica han sido abordadas desde cuatro vertientes principales: la filosofía de la cultura, la filosofía de la religión, la filosofía política y la filosofía de la educación.

Desde la filosofía de la cultura, la relación entre catolicismo y el modo de ser latinoamericano ha sido analizada insistentemente por aquellos filósofos que se han aproximado, de diferentes formas, al tema de una ontología de Latinoamérica o de un determinado país. En este punto vienen inmediatamente a la memoria los nombres de José Vasconcelos, Víctor Andrés Belaúnde, Alberto Wagner de Reyna, Alberto Caturelli, Juan R. Sepich y muchos otros.

En filosofía de la religión son particularmente interesantes los estudios de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Carlos A. Cullen y otros sobre la religiosidad popular en Latinoamérica. Tratan de expresar filosóficamente el trasfondo espontáneamente cristiano del alma latinoamericana. La bibliografía sobre la religiosidad popular aumenta incesantemente. Pero hay también algunas obras que cuestionan el carácter específicamente cristiano de la religiosidad popular latinoamericana.

La elaboración filosófica de la relación entre catolicismo y política se ha realizado desde tres posiciones diferentes, dentro de las cuales se pueden apreciar diversos grados de originalidad y radicalidad. Algunos autores, sobre todo entre 1920 y 1950, han propuesto una nueva versión radical y autoritaria de la idea medieval de cristiandad, intentando fundamentarla teóricamente en J. Maritain (1882-1973), C. Maurras (1868-1952) y en los tradicionalistas. Lamentablemente, esta versión en la práctica se asimiló a veces al fascismo. Aquí hay que mencionar, entre otros, a los argentinos Rodolfo Martínez Spinoza (1894-1953), Jaime María de Mahieu, Arturo Sampay y Manuel Río. También el brasileño Jackson de Figuereido (1891-1928) se orientó en esta dirección. Otra tendencia, con numerosos seguidores, defiende la construcción de una «democracia cristiana». Aunque con notables diferencias, todos ellos se mueven en la órbita de una concepción del Estado básicamente liberal, aun-

que mitigada y corregida con ciertas directrices de la «doctrina social de la Iglesia». Es la posición más común hasta la década de los 70 y subyace en numerosos escritos. Desde los años setenta se intensifica la crítica a los sistemas políticos dominantes y se propugna un «camino latinoamericano» para el desarrollo de estos pueblos en paz y democracia. El rechazo de las posiciones dogmáticas y el esfuerzo por interpretar y promover las aspiraciones de los más pobres son las características más importantes de estos pensadores. Los representantes más destacados de esta posición se encuentran entre los seguidores de la filosofía de la liberación (en sentido amplio).

El desarrollo permanente tanto de una teoría como de una práctica educativa representa probablemente la forma más directa y más eficaz en que se manifiesta la influencia del catolicismo en la vida latinoamericana. Sobre la tarea realizada por el «movimiento neoescolástico latinoamericano» ya hemos hablado. Baste citar aquí algunos nombres de filósofos que se han ocupado de la pedagogía con particular interés, sea en un sentido general, en el plano de la educación universitaria o en el campo de la problemática de la «sabiduría popular». Representantes de una o de varias de estas direcciones son Alberto Caturelli, E. Dussel, Ignacio Ellacuría, Juan Carlos Scannone, Juan Ramón Sepich y C. H. de Lima Vaz.

b) *Caracteres y condiciones de posibilidad de un discurso teórico específicamente cristiano.* ¿Cómo se puede organizar un discurso y un lenguaje sobre la realidad de la trascendencia en un mundo desacralizado? Esta es la pregunta en la que se basa el creciente interés de muchos filósofos cristianos por las cuestiones científicas, lógicas, metodológicas, epistemológicas, lingüísticas y hermenéuticas. Quizás este interés no se perciba a primera vista en una gran parte de la literatura sobre epistemología, hermenéutica, teoría de la comunicación y otros temas, que brota de la pluma de innumerables autores. Sin embargo, una mirada atenta puede descubrir este mismo interés en aquellos filósofos que se esfuerzan por criticar el neopositivismo, el estructuralismo y todas las otras formas del cientismo racionalista. También se percibe este interés en los autores que abordan, desde distintas posiciones, los problemas de método en las ciencias humanas. Se advierte igualmente en quienes intentan diversas relecturas latinoamericanas de la filosofía trascendental y del pensamiento personalista contemporáneo. Es más clara aún en aquellos que buscan una nueva fundamentación, rigurosamente filosófica, de la nueva teología latinoamericana, así como en los autores que intentan elaborar un nuevo punto de partida y una nueva conceptualización de la filosofía latinoamericana sobre la base de la «sabiduría popular». La temática enunciada en este apartado se hace explícita, en una palabra, en aquellos filósofos que consideran necesario apropiarse el lenguaje de las ciencias y de las filosofías no dogmáticas. Entienden que éste es el único camino posible para hacerse entender de quienes viven en un mundo desacralizado. Estos autores piensan que el filósofo cristiano tiene que comprender y valorar el lenguaje y el espíritu de la época, cualquiera que sean. Y es claro que el espíritu dominante en nuestro tiempo es el de un «neocriticismo ilustrado», que niega todo dogmatismo, incluida la creencia en la univocidad de la razón humana. El filósofo cristiano, por lo tanto, tiene que partir de aceptar que la hipótesis del ateísmo es «razonable». Sólo así podrá ejercer la crítica de todo dogmatismo o ateísmo acrítico e intentar un discurso sobre la trascendencia que no quede descalificado de antemano ante la racionalidad actual.

La temática enunciada en el título de este apartado es abordada particularmente por H. C. de Lima Vaz, Enrique Dussel, Juan C. Scannone, Ignacio Ellacuría y otros pensadores más o menos afines a la filosofía de la liberación.

c) *La reivindicación de la justicia social.* La búsqueda de una adecuada fundamentación teórica para la realización de la justicia y la igualdad entre todos los hombres ha sido un tema permanente de nuestra filosofía cristiana a lo largo de este siglo. Esta búsqueda se ha intentado desde supuestos y premisas ideológicas muy diferentes. La presentación y la defensa de la «doctrina social de la Iglesia» fue el modelo adoptado casi en forma exclusiva hasta bien avanzados los años sesenta. Salvo en algunas pocas excepciones, como p. ej. en el mejicano Antonio Caso, el discurso teórico se desarrolla siguiendo el método neoescolástico, incluso en personas como Alberto Caturelli, Cayetano Betancur o Víctor Andrés Belaúnde, que generalmente se orientan por otros paradigmas filosóficos.

La traducción del ethos cristiano de igualdad y fraternidad en términos de liberación económica, política y cultural se lleva a cabo en los años setenta. En los últimos veinte años, éste no ha sido sin duda el único enfoque, pero sí el más usual. A pesar de todas las diferencias ideológicas que separan a las diferentes filosofías sociales cristianas de las últimas décadas, en casi todas se aprecia una coincidencia básica: la crítica, con diferentes grados de radicalidad, al economicismo y al desarrollismo del sistema económico y político dominante. Tal crítica aparece, p. ej., en todos los representantes de la filosofía de la liberación, en los brasileños Claudio Meneses de Almeida (nac. 1925) y H. C. de Lima Vaz y en el peruano Alberto Wagner de Reyna. Los límites entre filosofía y teología son con frecuencia muy difusos en el tratamiento de este tema.

d) *Fundamentación de la ética.* De una u otra forma, nuestros filósofos cristianos han afirmado siempre una conexión indisoluble entre ética y metafísica. Sin embargo, hay por lo menos tres posiciones básicas distintas sobre este problema: las que parten de la fundamentación de la ética en la metafísica, las que subrayan la simultaneidad de la experiencia ética y metafísica y las que dan la prioridad a la experiencia ética sobre la metafísica.

Muchos han intentado una fundamentación directa de la ética en la metafísica. En ellos predomina una actitud rigurosamente intelectualista con raíces neoescolásticas. Otros se esfuerzan por mostrar la inseparabilidad de la experiencia ética y metafísica en el punto de partida de la filosofía. Para estos autores, la filosofía, en cuanto que es «sabiduría», es ineludiblemente ética. Pero la ética está necesariamente incluida en la esfera del «logos», que es simultáneamente teorético, ético y creativo. Finalmente, otros hablan de la raíz ética de la metafísica y señalan, como punto irrecusable para una filosofía latinoamericana, la experiencia ética de la «alteridad». La ética se convierte en el lugar privilegiado desde el que se piensan todos los temas y problemas de la filosofía.

Dentro de la primera de estas posiciones se mueven los pensadores de la línea tradicional, como Agustín Basave, Ismael Quiles, Alberto Caturelli, etc., y algunos seguidores o críticos de la axiología, como Juan Llambías de Acevedo o Jesús Herrera. La segunda posición está representada por un gran número de pensadores que desarrollan líneas de pensamiento bastante diferentes, como Henrique C. de Lima Vaz y Juan Carlos Scannone. Toda la obra de Dussel y de otros que comparten su opinión parece basarse en la tercera posición.

e) *Dios y el problema del ateísmo.* El tratamiento filosófico del problema del ateísmo es relativamente reciente en Latinoamérica. Sólo en los últimos 15 años se ha convertido en una de las tareas principales de la filosofía cristiana. Este hecho se explica fácilmente, si se tiene en cuenta que el ateísmo es un fenómeno cultural que no tiene hondas raíces en Latinoamérica.

La reflexión filosófica sobre el ateísmo está motivada más por la amplitud mundial de este fenómeno y por las críticas al comportamiento religioso, que aparecen en la literatura filosófica europea, que por la extensión del ateísmo en la cultura y el pensamiento teórico de Latinoamérica. En el tratamiento del tema predominan aún las posturas apologéticas y los esfuerzos por mostrar la sin razón del ateísmo. Pero hay también numerosos trabajos que intentan interpretar el sentido cultural, e incluso religioso, de este fenómeno, lo mismo que el sentido del eventual resurgimiento del sentimiento místico-religioso. Aquí hay que destacar particularmente los trabajos de Henrique Claudio de Lima Vaz. Finalmente, en distintas direcciones y con diferentes metodologías se explora una «vía latinoamericana» hacia la afirmación de lo absoluto y proliferan innumerables estudios sobre las formas históricas o actuales de la religiosidad en las distintas culturas de los pueblos y de los estratos sociales de Latinoamérica.

3. Interlocutores de la filosofía cristiana

Aunque los filósofos cristianos se han mostrado abiertos a todas las corrientes particularmente en los últimos cuarenta años, han recurrido con especial insistencia y por diferentes razones a algunas corrientes y a determinados autores como principales puntos de referencia o como fuentes de inspiración. Nos limitaremos a enumerar a algunos de los autores y de las corrientes más significativas y trataremos con más extensión las dos líneas de pensamiento que creemos que han influido de un modo más decisivo en el desarrollo de la filosofía cristiana: el marxismo y Heidegger.

Durante las primeras décadas de nuestro siglo aparece una clara influencia del pensamiento de Henri Bergson (1859-1941), que es evidente, entre otros, en los mejicanos Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1956).

De un modo más amplio y más profundo que el bergsonismo influye en el pensamiento cristiano la corriente fenomenológica. Aquí la influencia de Max Scheler (1874-1928) es incluso mayor que la del propio Husserl (1859-1938), cuyo pensamiento presenta mayores dificultades de comprensión y aplicación y, sobre todo, permanece alejado del ámbito ético-religioso, omnipresente en Scheler. El colombiano Cayetano Betancur (1910-1982) y el uruguayo Juan Llambías de Acevedo (1907-1972) pueden servir de ejemplo de la influencia de Scheler en Latinoamérica.

José Ortega y Gasset (1882-1955) ha ejercido también una notable influencia en muchos pensadores, cristianos y no cristianos, principalmente de Argentina, Méjico, Brasil y Colombia, tanto directamente con su presencia personal y su obra como indirectamente a través de sus discípulos radicados en diferentes países latinoamericanos. Aunque no fundó una escuela en sentido propio, su pensamiento efectuó un magisterio profundo, aunque algo difuso, por su carácter especial de asimilación y crítica de la filosofía alemana.

Las distintas filosofías de la existencia han ejercido una gran influencia prácticamente en todos los filósofos cristianos cuyo pensamiento madura entre 1950 y 1970. A muchos de ellos les llegó esta influencia a través de la filosofía trascendental de origen neoescolástico. Por razones diferentes son Jean-Paul Sartre (1905-1980) y Gabriel Marcel (1889-1973) los autores más leídos. Dos ejemplos de la presencia del existencialismo son Agustín Basave (nac. 1923) y Miguel Angel Virasoro (1900-1966).

El pensamiento de Emmanuel Lévinas ha encontrado un importante eco en el trabajo especulativo de muchos miembros de la escuela argentina de la filosofía de la liberación y de otros pensadores próximos a esta escuela.

Pero en la actualidad alcanzan aún mayor influencia las filosofías de orientación hermenéutica, particularmente la de Paul Ricoeur (nac. 1913), quien en su pensamiento específicamente cristiano abarca y cataliza la herencia de la mayor parte de las corrientes filosóficas de nuestro sitglo. Su influencia es particularmente clara en el grupo que se propone construir, liderado por Juan Carlos Scannone (nac. 1931), una filosofía latinoamericana auténtica. Pero su pensamiento tiene también una influencia fecunda en otros muchos ámbitos de la filosofía cristiana.

Finalmente, debe señalarse la penetración cada vez mayor del pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983), muy clara sobre todo en Argentina, Centroamérica y Colombia.

Desde los años cuarenta, la filosofía cristiana se ha ocupado de un modo permanente del pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976). Su concepción del ser y su postura frente a la trascendencia han sido criticadas por los filósofos que se mueven dentro del horizonte de la metafísica clásica. Los defensores de la filosofía de la liberación, particularmente en la versión de Dussel, han recurrido con mucha frecuencia y de una manera amplia al pensamiento de Heidegger, al mismo tiempo que se oponen radicalmente a su ontología. Muchos otros, como p. ej. el peruano Alberto Wagner de Reyna (nac. 1915), el colombiano Cayetano Betancur (1910-1982) y Jaime Hoyos (nac. 1928) o el argentino Juan Ramón Sepich (1906-1979) lo han reconocido como el inspirador básico de su pensamiento, aunque entre ellos se den notables diferencias en la forma y el grado de profundidad con que se efectúa la exposición y apropiación del pensamiento heideggeriano. En general, casi todos los filósofos que han pretendido crear un modo nuevo de pensamiento metafísico han utilizado como fuente, de una manera más o menos crítica, la obra de Heidegger.

Juan Ramón Sepich es, a este respecto, un ejemplo particularmente significativo[4]. Después de una primera actitud de rechazo de los principios básicos de la filosofía heideggeriana, actitud basada en las categorías conceptuales de la filosofía tradicional greco-cristiana, Sepich llega, a través de una constante profundización en la obra del filósofo de Messkirch y asumiendo su método descriptivo-fenomenológico-existencial, a una filosofía personal, que puede considerarse como una gran reelaboración del pensamiento heideggeriano. En ella se abren horizontes no explorados, o al menos no explicitados, por el propio Heidegger.

En un primer momento, Sepich somete la obra de Heidegger a un análisis aristotélico-escolástico y llega a la conclusión de que el camino esbozado en *Ser y tiem-*

[4] De Sepich véanse esp. las obras: *Lecturas de Metafísica*, BA 1946; *La Filosofía de Ser y Tiempo en Martin Heidegger*, BA 1954; *El pensamiento categorial*, Mendoza 1968.

po no puede llevarnos a la iluminación del sentido del ser. La distancia que Heidegger establece entre el ser y el logos o entre lo espiritual y lo absoluto conduce al pensamiento occidental, según Sepich, a una nueva forma de materialismo. Sin embargo, la idea de Heidegger, según la cual el olvido del ser es la causa de la actual crisis cultural de Occidente, y su postulado de pensar de un modo nuevo la relación del hombre con el ser echarán raíces definitivamente en el pensamiento de Sepich. Dedicará la mayor parte de los años cincuenta a profundizar en la obra de Heidegger desde una perspectiva distinta a la que había tenido en sus primeros contactos con este filósofo. Después dedica los últimos treinta años de su vida a elaborar una nueva metafísica, que pueda pensar, de un modo distinto a los intentados hasta ahora, la relación entre «Ser» y «Logos», es decir, también entre mundo, hombre y ser. Aristóteles, Heidegger y una parte de la tradición escolástica le servirán de estímulo y apoyo en esta tarea.

En el estudio asiduo y sin prejuicios de las obras de Heidegger, Sepich va descubriendo poco a poco la profundidad, la grandeza y la importancia cultural del pensamiento de este filósofo. Advierte cómo Heidegger revoluciona el discurso filosófico de la modernidad, heredero del discurso greco-cristiano, al replantear desde una nueva situación, que implica la desaparición del Dios cristiano del horizonte cultural de Occidente, los problemas decisivos acerca del fundamento no objetual de la existencia. Le llama la atención sobre todo también la necesidad irreprimible que experimenta el filósofo alemán de inventar nuevos caminos para pensar y expresar ese fundamento. Sepich reconoce en Heidegger al filósofo que más profundamente ha descubierto y tematizado la actual crisis de la cultura occidental y, por eso, quiere sumarse a sus esfuerzos por sacar al hombre actual de su clausura en la subjetividad y en lo óntico, para llevarlo hasta el ser.

Este camino lo emprende Sepich siguiendo a Heidegger, pero por cuenta propia. En su obra *El pensamiento categorial* intenta retornar a la originariedad del ser a través de una reinterpretación de la analítica existencial y de una revaloración de la actividad lógica en cuanto actividad específica del hombre. La obra contiene, al mismo tiempo, una original reinterpretación del pensamiento categorial. Intenta así superar las libertades intuicionistas del pensar heideggeriano.

A partir de los años treinta, las diversas formas de diálogo con el marxismo son una constante del pensamiento cristiano en Latinoamérica. A lo largo de estos sesenta años se han perfilado tres actitudes básicas diferentes respecto de la relación «cristianismo-marxismo»:

Hay ante todo una actitud de rechazo y de intento de refutación o de descalificación teórica del marxismo. En estas críticas y refutaciones predomina casi siempre una visión descontextualizada del pensamiento de Marx. A esto se añade con frecuencia una tendencia generalizada a anular los diferentes matices y versiones de los marxismos históricos. En esta actitud se rechaza el marxismo como una de las formas más radicales y más nocivas del materialismo y del humanismo ateo. Además, se presenta al marxismo como un mesianismo o una nueva religión que quiere sustituir al cristianismo. Aunque esta posición es más frecuente en la primera mitad del siglo, aparece todavía en la actualidad, incluso en algunos escritos que pretenden realizar una superación del marxismo en el campo teórico.

En los años sesenta y setenta se intensifica el diálogo con las posiciones marxistas. Se busca el acercamiento entre marxismo y cristianismo, e incluso la cola-

boración de ambos en la lucha por la justicia social. Los cristianos emplean con frecuencia, particularmente en Argentina y en Chile, las categorías conceptuales básicas del marxismo. También se utiliza su método para el análisis social de la realidad. Los resultados de tales estudios se proponen, además, como base para la interpretación filosófica de la actualidad y de la historia latinoamericana. En esta segunda posición, sin embargo, se puede advertir con relativa frecuencia una falta de reflexión crítica, determinada por motivos extrafilosóficos. Pero se desarrollan también grandes esfuerzos teóricos por establecer con claridad los límites entre marxismo y cristianismo. Muchos de estos esfuerzos acaban retornando a la primera posición; otros van abriendo el camino a la tercera.

La relación más fecunda entre cristianismo y marxismo ha sido la de la asimilación crítica. La filosofía marxista es considerada en este caso como uno de los paradigmas más representativos del racionalismo contemporáneo. En el pensamiento de Karl Marx se integran algunas de las corrientes intelectuales más características de la modernidad, cuyas raíces pueden ser rastreadas a lo largo de toda la tradición greco-cristiana. El marxismo no es ni teórica ni culturalmente un fenómeno esencialmente distinto de las otras filosofías y movimientos culturales que han aparecido en la historia de Occidente. Por eso, su destino es el de ser asimilado más allá de todo dogmatismo y, en este sentido, ser «superado» teórica y prácticamente —de un modo similar a como ha sucedido con Descartes, Newton, Kant o Hegel. Esta posición se ha ido imponiendo lentamente durante los últimos quince años.

PERSPECTIVA CRONOLOGICA

Nos corresponde presentar ahora, siguiendo una secuencia cronológica, el pensamiento de los filósofos que por diferentes motivos han destacado entre sus contemporáneos. Pero será sólo una selección representativa, puesto que una exposición más extensa desbordaría el marco de este trabajo esquemático. Prestaremos particular atención a aquellos autores que alcanzaron su madurez intelectual antes de la disolución del movimiento neoescolástico. De los más recientes mencionaremos a los que han optado por una filosofía explícitamente orientada a la liberación del pueblo latinoamericano.

1. Jackson de Figuereido (1891-1928) y el nacimiento del «catolicismo intelectual» en Brasil

Más que como filósofo, Jackson de Figuereido debe ser citado como impulsor de un movimiento cristiano, intelectual y socio-político, que se propuso como meta sustituir al positivismo en la dirección de la vida espiritual y social del Brasil. Formado en el positivismo materialista brasileño, una especie del naturalismo metafísico típicamente decimonónico, es despertado luego a un cierto espiritualismo, de rasgos aún imprecisos, por las obras de Raimundo Farías Brito (1863-1917), desde donde se irá abriendo al cristianismo, y, finalmente, a los 27 años confiesa con entusiasmo la fe católica tradicional y marcada por los rasgos de un autoritarismo fideísta. Sus inspiradores son Joseph de Maistre (1753-1821), Juan Donoso Cortés (1809-

1853), Charles Maurras (1868-1952) y sobre todo Blaise Pascal (1623-1662). En el centenario de la independencia política del Brasil (1921) funda, junto con un grupo de compañeros conversos, la revista *A Ordem* y poco después un centro de cultura católica, el Centro Dom Vital. Los dos perduran hasta hoy y han ejercido una gran influencia en el desarrollo intelectual del catolicismo brasileño.

Jackson de Figuereido publicó sólo tres obras de carácter filosófico: *Algunas Refleçoes sobre la Filosofía de Farías Brito* (1916), *A Questao Social na Filosofía de Farías Brito* (1919) y *Pascal e a Inquietaçao Moderna* (1922). Pero Figuereido no tuvo un espíritu filosófico en sentido estricto. Fue más bien un polemista doctrinario y un pascaliano, que entendió y vivió la vida desde el espíritu de la «apuesta por la existencia de Dios». Su pensamiento no alcanzó, por eso, en ningún momento una fundamentación teórica de base metafísica. Sin embargo, tuvo el don de despertar un sentimiento de certeza en sus interlocutores. Sus temas preferidos fueron la Iglesia católica como centro de la historia, la restauración o defensa del orden y la restauración de los valores morales[5].

2. Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966): hacia una filosofía de la cultura peruana

«Hacia la fe por la filosofía» es el título del capítulo quinto de la tercera parte de las *Memorias* (1962) de este pensador peruano, que, después de una larga evolución intelectual, llegó de un positivismo agnóstico y anticristiano a *La síntesis viviente* (1950) de la fe católica, formulada en términos agustinianos.

Como en otros muchos autores de su época, es la lectura de las obras de Bergson la que desencadenó en él en 1912, cuando inició su docencia en la Universidad de S. Marcos de Lima, el proceso intelectual que lo llevará, algunos años más tarde, a rechazar las teorías positivistas en que se había formado. En sus primeras obras, *La Filosofía del Derecho y el Método Positivo* y *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*, de 1906 y 1908 respectivamente, Belaúnde propone a su país un proyecto de desarrollo socio-cultural puramente positivista. Declara que la ciencia experimental es la única guía válida para la orientación de la existencia tanto individual como colectiva. Al mismo tiempo, rechaza «todas las formas de ilusión metafísica», es decir, todo intento de una fundamentación absoluta del derecho o de la moral y todo proyecto cultural basado en ideales religiosos o nacionalistas, porque los considera incompatibles con el realismo y el universalismo de la ciencia. Su conversión filosófico-religiosa implicará un giro radical respecto de estos principios. En su camino intelectual hacia el espiritualismo cristiano y hacia el establecimiento de un nuevo proyecto político-social para el Perú, Belaúnde se detendrá en autores como Descartes, Spinoza, Kant y Pascal. A cada uno de ellos atribuye una influencia determinada en su proceso de afirmación de lo absoluto y en su esfuerzo por llegar a una fundamentación metafísica de la moral. Este camino y estas influencias están expuestas muchas veces en sus *Memorias* y en otras obras[6].

---

[5] De J. de Figuereido véase esp. *Correspondencia*, Río 1946.

[6] Las obras más importantes de Belaúnde son: *La síntesis viviente*, Ma 1950; *Inquietud, serenidad, plenitud*, Lima 1951; *Palabras de fe*, Lima 1952.

En el pensamiento de S. Agustín encuentra Belaúnde la plenitud de la filosofía. Para él, en este pensamiento se halla la síntesis fundamental de la «filosofía perenne», eje de todo el pensamiento cristiano, que se irá explicitando y enriqueciendo en la filosofía posterior, particularmente en la escolástica medieval y española. Para Víctor Belaúnde, la filosofía agustiniana es plenamente actual. Insiste en que los temas de los existencialismos precisamente modernos —la libertad interior, la angustia, la finitud, la temporalidad, el desgarramiento, etc.— son tratados en S. Agustín con mayor profundidad y mayor equilibrio que en estas filosofías.

Sobre la filosofía cristiana de modelo agustiniano se podría construir, por eso, también para el Perú un proyecto cultural imborrable, pues la vida cultural se basa en los valores espirituales. Estos valores son las fuerzas aglutinantes de una vida social; sólo ellos tienen la capacidad para unificar la diversidad de los elementos físicos, biológicos e históricos que constituyen la «materia» de las culturas. Si los valores espirituales concretos que cada pueblo adopta son el alma de su cultura, el alma de la nación peruana es el catolicismo.

El proyecto concreto de una cultura peruana basada en el espiritualismo cristiano, que propone Belaúnde, puede hallarse en sus obras *La realidad nacional* (1930), *El debate constitucional* (1932) y *Peruanidad* (1943). Perú no puede entenderse, para Belaúnde, si se prescinde del catolicismo, que es el factor que aglutina los diferentes elementos físicos, culturales y socio-económicos que constituyen la «materia» del modo de ser peruano. El marxismo, como ciencia materialista que es, resulta insuficiente para la estructuración de un proyecto cultural para el Perú, porque no puede representar ni el fundamento espiritual ni el aglutinante de todos los elementos de la vida nacional. El marxismo puede ser un instrumento útil para una investigación científica de la realidad actual y de ciertos procesos históricos de la vida peruana; pero resulta insuficiente para dar una explicación integral tanto del presente como de la historia peruana. El debate en torno a la comprensión de la «realidad peruana», que mantuvo Belaúnde, basándose en estos conceptos, con el brillante filósofo marxista José Carlos Mariátegui (1885-1930), dejó una huella importante en el pensamiento católico del Perú.

3. Antonio Caso Andrade (1883-1946), maestro de los mejicanos

Antonio Caso es sin duda una de las personalidades más importantes de la filosofía latinoamericana de nuestro siglo. Consagró toda su vida, con heroísmo (menospreciando el dinero y el poder) y con suprema discreción (sin ejercer presiones ideológicas), al magisterio filosófico. De él recibieron numerosos pensadores el estímulo y el bagaje filosófico que llevó a la filosofía mejicana, a principios de los años sesenta, hasta su primera fase de madurez.

Aunque afirmó repetidas veces que su filosofía pretende ser «una visión cristiana del mundo» y en su obra *El Señor Jesucristo* ofreció profundas y hermosas expresiones de piedad y de fe, no mostró mayor preocupación por ajustar su filosofía a la ortodoxia oficial y menos aún a la filosofía escolástica. El intelectualismo y el sistematismo escolástico son incompatibles con el talante filosófico vital de Caso. Se califica a sí mismo como «cristiano heterodoxo», que también ha sido invitado por Jesucristo a colaborar en el rendimiento de su viña. «Los obreros católicos han tra-

bajado desde el principio del día, desde los albores del cristianismo; pero nosotros los heterodoxos fuimos también invitados por el dueño de la viña y... recibiremos tal vez un denario, el denario de la salvación»[7]. Expresiones como «cristianismo filosófico», «personalismo cristiano», «dualismo cristiano» y «humanismo cristiano» han sido utilizadas por los autores de las interpretaciones y comentarios más importantes para designar de forma sintética la filosofía de Caso.

La filosofía de Caso, como la filosofía de todos los integrantes de esta generación de los «patriarcas de la filosofía latinoamericana», que dominó durante la primera mitad de este siglo, se elaboró en la polémica con el positivismo mecanicista y evolucionista, que marcó al pensamiento latinoamericano entre 1860 y 1920. Su objetivo fundamental es la regeneración del espíritu mediante su apertura a los valores estéticos, al altruísmo moral y a la religión. Por eso, según Caso, la filosofía no es sólo un saber, sino sobre todo un actitud frente a la existencia. Debe estar al servicio de la vida. Un saber que no está orientado a la vida lo considera Caso una simple vanidad. Esta concepción existencial y vital de la filosofía es trasladada por él al campo moral. Toda su filosofía gira en torno a la construcción de una ética capaz de superar el utilitarismo, que domina en todos los sectores de la vida.

Aunque el problema moral sea el predominante en el pensamiento de Caso, se interesó también por otros muchos campos filosóficos. Fue sobre todo un maestro en la exposición de la totalidad de la filosofía occidental, que gracias a su elocuencia y a su talento pedagógico logró hacer accesible no sólo a sus alumnos en la Universidad, sino también al hombre de la calle. Trabajó con particular interés en temas del campo de la estética, la sociología, la filosofía de la cultura y en la interpretación de la historia y de la actualidad mejicana como base para la elaboración de un proyecto nacional-cultural[8].

A pesar de su actitud antipositivista, muy influida particularmente por el espiritualismo francés de comienzos de siglo, pero sobre todo por Bergson, la filosofía de Caso muestra una gran desconfianza frente a la metafísica y una cierta inclinación hacia el escepticismo y hacia un pragmatismo anti-intelectualista. Carlos Escandón[9], apoyándose en la opinión y los estudios de numerosos intérpretes de la obra de Caso, señala seis características generales de la filosofía de este autor: eclecticismo, antipositivismo, antiintelectualismo, pragmatismo, pensamiento antidogmático y asistemático y humanismo cristiano. El propio maestro mejicano subraya constantemente que su epistemología subordina el entendimiento a la voluntad y que tanto su estética como su moral y su religión son completamente contrarios al intelectualismo, pero que su teoría no se debe interpretar como irracionalismo.

Como ya hemos indicado, toda la obra de Caso gravita en torno a la fundamentación de una ética basada en el cristianismo o (mejor dicho) en la caridad cris-

---

7 Cf. *La fe del heterodoxo*, en: «El Universal» del 7 de agosto de 1936 (Méjico); del mismo: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Méjico 1943². De A. Caso hay una edición completa publicada en Méjico.

8 Cf. A. Caso: *Discursos a la nación mejicana*, Méjico 1922; *El problema de Méjico y la ideología nacional*, Méjico 1924; *Principios de estética*, Méjico 1925; *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, Méjico 1933; *Nuevos discursos a la nación mejicana*, Méjico 1934; *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, Méjico 1936; *Sociología*, Méjico 1939; *Apuntamientos de cultura patria*, Méjico 1843.

9 *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, Méjico 1968, 44-62.

tiana, cuya suprema expresión es la vida de Jesús. La obra que contiene las ideas más personales de la filosofía de Caso tiene como título *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* La idea de esta obra se gestó en 1915 en un ciclo de conferencias, pero no se concluyó hasta 1943, tres años antes de la muerte del filósofo. En ella se pueden encontrar la síntesis y la fundamentación más acabadas de su moral y de su religión. En 1916 la concibió y subtituló como «Ensayo sobre la esencia del cristianismo».

La tesis central de esta obra, que, como el mismo Caso dijo, «sostiene una epistemología firme y clara que subordina el entendimiento a la voluntad, una estética fundada en el concepto de desinterés y una moral y una religión basadas en la caridad»[10], afirma que la perfección de la existencia puede lograrse cuando el hombre sacrifica conscientemente su egoísmo para aliviar el dolor del prójimo, practicando el heroísmo de la caridad según el ejemplo de Jesucristo. La plenitud de la vida humana se juega en la superación práctica de la metafísica naturalista. El impulso puramente biológico, cuyo objetivo es «el máximo provecho con el mínimo esfuerzo» (economía vital), debe ser superado por el impulso espiritual, que impele a la generosidad total, al sacrificio, «al máximo de esfuerzo para un mínimo de provecho» (existencia como caridad). Esta caridad —supremo desprendimiento y entrega total al prójimo— es la esencia del cristianismo, que es en sí mismo la negación más radical del positivismo. Esta es también la enseñanza que el propio maestro mejicano intentó vivir y transmitió, bajo mil formas diferentes, a sus discípulos y a toda la humanidad.

4. José Vasconcelos Calderón (1882-1956) y el alma intuitiva, poética y cristiana de Latinoamérica

José Vasconcelos fue no sólo contemporáneo, compatriota, amigo y compañero de Antonio Caso en la lucha filosófica contra el positivismo, sino también un hombre de profundas convicciones cristianas, que en la última etapa de su vida se reintegró oficialmente a la Iglesia católica. Espíritu místico, arrebatado por el ansia de experimentar, comprender y expresar la unidad y la belleza de la totalidad de los seres, es en muchos aspectos de su vida el polo opuesto de lo que constituyó el estilo vital y filosófico de Caso. Sin embargo, por encima de los estilos, de las actitudes teóricas y de las conceptualizaciones concretas, hay que reconocer una profunda convergencia de propósitos y, en buena medida, de valoraciones y de contenidos doctrinales entre estos dos pensadores. No en vano los dos utilizaron como fuente a Bergson y se propusieron como meta construir «una visión cristiana del mundo».

En su autobiografía, bastante temprana y que abarca cuatro volúmenes, escritos entre 1936 y 1939, está recogida la mayor parte de la azarosa vida de este *Ulises criollo*, como él mismo se autodenominó[11]. En sus páginas resaltan sobre todo la variedad de actividades que tuvo que emprender para poder subsistir, las vicisitu-

---

[10] *Samuel Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal*, Méjico 1927, 23.

[11] *Ulises criollo* es el título del primer volumen de la autobiografía, que apareció en 1936. Las *Obras completas* de Vasconcelos se publicaron entre 1957-1961 en cuatro tomos en Méjico.

des políticas (cargos público y candidatura a la presidencia de la república de Méjico), los exilios, su perenne inquietud espiritual, que es inseparable de su inagotable capacidad de ensoñación, su antiacademicismo, su aversión al ejercicio continuado del magisterio y su amor a la exageración y la paradoja.

Durante toda su vida y en todos sus trabajos le impulsó el interés por descifrar las profundidades del alma americana y por construir una filosofía auténticamente latinoamericana de valor universal. Lo primero le condujo a su teoría de la «raza cósmica», a la que hemos aludido ya en la primera parte de este trabajo; lo segundo fue el origen de su sistema filosófico, el «monismo estético» o la «filosofía estética». Este sistema muestra cómo lo físico ha de someterse al ritmo propio de la emoción, para ponerlo así al servicio de lo espiritual. La tarea de la filosofía consiste en elevar a la naturaleza, ciega e inconsciente, hasta el orden divino por medio de la capacidad estética del hombre.

Para Vasconcelos, la estética no es la teoría de la belleza. La estética es la actividad humana o el «órgano» humano por antonomasia, que realiza la integración en lo absoluto de lo que en la vida se nos da como disperso. El anhelo por la reintegración de todas las cosas en lo absoluto es el núcleo de la filosofía de Vasconcelos. Su monismo estético no aspira a una reproducción conceptual del mundo, sino a una interpretación espiritual de la vida del Universo, o mejor aún, a una comprensión del Universo como dinamismo vital en ascenso hacia cumbres de espritualidad cada vez más altas, en cuya última escala se realiza el encuentro del hombre con Dios. La filosofía de Vasconcelos traspasa así el ámbito de la ciencia, sin desconocer su especificidad ni disminuir su importancia. Se convierte en un poema, que no es una invención arbitraria, un simple producto de la fantasía, sino expresión de un «conocimiento verdadero» del ritmo del Universo.

Las obras más importantes de Vasconcelos, en las que se puede descubrir la estructura de su sistema, son las siguientes: *Tratado de metafísica* (1929), *Etica* (1932), *Estética* (1935), *Lógica orgánica* (1945) y *Todología* (1952). Este último libro, que contiene la exposición más acabada de sus convicciones religiosas, incluye también una presentación sintética de su sistema. Es una obra de carácter fuertemente místico, destinada a exponer y exaltar la unidad dinámica de todo lo existente. Su autor persigue con ella al mismo tiempo estos dos fines: «Unir mi voz al coro de las alabanzas del Eterno... y desde algún escondido rincón del Templo entonar con humildad mis salmos», y, por otra parte, presentar «una visión del Universo, que comienza en la onda magnética y termina en la Trinidad»[12].

En distintos momentos Vasconcelos confiesa que su filosofía tiene tanto una raíz mística como también una intención mística. Brota de una intuición transconceptual y pretende llegar a una sintonía vital con lo absoluto. Su idea de sabiduría no se inspira en Grecia, sino en la Biblia. Para Vasconcelos, por eso, el hombre accede a la realidad por diferentes caminos. La conciencia dispone de diferentes instrumentos para conocer las cosas y actuar sobre ellas (de acuerdo con los distintos niveles ontológicos que se dan en el Universo). A estos instrumentos de la conciencia, mediante los cuales el hombre se pone en contacto con la realidad, les da el nombre de «aprioris». Hay un «apriori mental», un «apriori ético» y un «apriori estético». El

[12] Cf. *Todología*, Méjico 1952, 10.

«apriori mental» es el de inferior jerarquía y se aplica al ámbito de los conceptos. Al «apriori ético» le corresponde el juicio de las acciones. Finalmente, el «apriori estético» tiene la función de captar la armonía del Universo y construir su unidad. Para Vasconcelos, el Universo es un flujo dinámico, jerárquicamente estratificado, que tiende a la integración en lo absoluto, pero que en sus estratos más bajos manifiesta una tendencia a la desintegración. Esta tendencia sólo puede ser superada por la capacidad humana para crear constantemente imágenes integradoras, porque esta capacidad da sentido a lo disperso y lo convierte en parte del mundo espiritual. Mediante ella se realiza la unidad del Universo. A esta capacidad de unificar, integrar o coordinar la llama Vasconcelos «emoción», «energía estética» o «apriori estético». Esta suprema capacidad de integración, que es también suprema capacidad de creación, atraviesa y orienta a las otras formas inferiores de conocimiento y alcanza su más alta expresión en el sentimiento religioso.

El Dios de Vasconcelos es un Dios vivo y personal, que habla al hombre con palabras de amor y en símbolos de belleza. Construyendo la unidad del mundo, el hombre colabora en la obra de Dios y se une místicamente con él. La moral consiste en esta colaboración con la obra de Dios, que es la construcción permanente de la unidad y de la belleza del Universo. La ética se basa no tanto en un imperativo o en un sentimiento del deber, sino en una vivencia de simpatía con la unidad del Universo; es primordialmente un obrar libre y espontáneo. La forma más perfecta de religiosidad es, para Vasconcelos, el catolicismo. El Evangelio es la forma más alta de conocimiento. Finalmente, la liturgia cristiana —no como ritual, sino como unión simbólica de la materia con el espíritu y como expresión estética de la unión de la humanidad, totalizada y espiritualizada, con lo absoluto— es la suprema forma del arte.

Resulta evidente el misticismo filosófico y religioso, de carácter antiintelectualista, que se percibe en todas las páginas de este original pensador mejicano. Vasconcelos encarna en su vida y en su pensamiento aquellos rasgos que representan algunos de los elementos esenciales del alma latinoamericana, a saber, la intuición, el apego a lo concreto, la interpretación creativa y la visión poético-religiosa de la existencia. En la voluminosa obra de Vasconcelos aparecen casi todos los temas de nuestra tradición cultural, la mayoría de los problemas —mundiales, continentales y nacionales— de su época y el pensameinto de casi todos los filósofos. Esta vasta temática es tratada con desigual rigor lógico-metodológico, con discutible coherencia sistemática y con una exagerada libertad interpretativa, que llega a veces incluso a la tergiversación. Pero, prescindiendo de estas deficiencias y de otras posibles que puedan hallarse en la obra de este autor, deben valorarse positivamente sus profundas intuiciones y sus frecuentes destellos de genial originalidad.

5. Miguel Angel Virasoro (1900-1966) y la elaboración filosófica del legado ético-metafísico del cristianismo

Otro filósofo, cuyo pensamiento está profundamente arraigado en el cristianismo, pero que se mueve también fuera de los esquemas teóricos del pensamiento cristiano dominante en su época, es el argentino Miguel Angel Virasoro. Nació en

Santa Fe y ejerció un magisterio muy fecundo en las universidades más importantes de su país[13].

Hay en él, ciertamente, una exaltada valoración filosófica de la vivencia cristiana y una aguda capacidad para captar especulativamente la dinámica que se oculta en esa vivencia. Pero es igualmente cierto que mantuvo hasta el final de su vida una serie de afirmaciones poco claras respecto de la distinción entre la conciencia humana acerca de Dios y la trascendencia real de Dios frente a la conciencia. Esto mismo se puede decir respecto de la subjetividad personal de lo absoluto. Sin embargo, estas ambigüedades se pueden explicar como una reminiscencia del lenguaje y de la posición metafísica de Kant, que ejercieron una gran influencia en el pensamiento de Virasoro.

La trascendencia de lo absoluto es concebida como un postulado existencial de la libertad finita. Esta libertad resulta ininteligible sin la realidad de la trascendencia. Esta a su vez se nos ofrece en la intuición de un «más allá» indescifrable e inefable, es decir, como algo que simplemente está allí «rebasando a la razón», «sacudiéndola y conmoviéndola con su enigmática presencia ausente»[14]. El contenido de la realidad trascendente, como se ha dicho, no puede ser captado conceptualmente; el saber metafísico se detiene ante la afirmación de la realidad en sí del ser trascendente. Por otra parte, debe presuponer esta realidad. Admitir que no pueda haber una afirmación conceptual del en sí de la trascendencia no equivale a cuestionar la realidad del ser trascendente. La estructura del pensamiento de Virasoro se derrumbaría, o presentaría contradicciones insalvables, sin el presupuesto de la realidad en sí de lo absoluto, pues esta filosofía pretende ser en el fondo una glosa o una sistematización intelectual del legado ético-metafísico subyacente en la revelación cristiana[15]. Por eso, pensamos también que este autor, a pesar de su distanciamiento de las formulaciones teóricas usuales en el catolicismo, puede ser contado entre los filósofos cristianos.

Virasoro desarrolla su filosofía en un diálogo constante —y con frecuencia polémico— con las formas de pensamiento metafísico que resaltan el carácter dinámico del ser. Sus interlocutores más frecuentes son Bergson, Blondel, Teilhard de Chardin, la fenomenología (Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann, etc.) y toda la tradición del espiritualismo interiorista o conciencialista, principalmente S. Agustín y los idealistas alemanes. Se basa en estos autores para explicar la experiencia ético-metafísica que entraña la revelación cristiana. El núcleo de esta experiencia lo constituye la intuición de una libertad sin fronteras, que desborda en todas las direcciones al ser finito y que es vivenciado por él como caridad. En la experiencia radical del cristianismo se enfrentan dialécticamente, por un lado, la vivencia de la finitud de la existencia —con su necesidad de fundamentación y de plenificación en lo absoluto— y, por otro lado, la ineludible afirmación de la libertad constitutiva del hombre, por la que éste se ve en la necesidad de hacer frente a Dios, a la historia,

---

13 Sus obras principales son: *Una teoría del yo como cultura* (1928); *La libertad, la existencia y el ser* (1943); *Fundamento ontológico de la religión* (1945); *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica* (1964); *Existencialismo dialéctico* (1964); *La intuición metafísica* (1965).

14 *La intuición metafísica*, BA 1965, 24.

15 *La libertad, la existencia y el ser*, Santa Fe (Arg.) 1982, 7ss., 110ss.

a la solidaridad humana y a las urgencias de la vida cotidiana. Esta dialéctica constitutiva del ser humano la condensa Virasoro en la expresión antinómica «la libertad creada». La aclaración y la fundamentación metafísica de esta antinomia y la explicación de las derivaciones ético-culturales que se siguen de ella ocupan una gran parte de su obra.

Virasoro se mueve en el ámbito de la filosofía de la existencia, pero intentando superar la clausura inmanentista con la que se presenta esta filosofía en algunos autores como Sartre o Heidegger. Estos, al privar a la existencia de su impulso esencial hacia la trascendencia, empobrecen la intuición básica de la filosofía e impiden una adecuada fundamentación para la coexistencia y la corresponsabilidad en la historia. Para Virasoro, la filosofía tiene que esforzarse al mismo tiempo por expresar intelectualmente la dimensión existencial aportada por el cristianismo —la experiencia ético-metafísica a que hemos aludido— y por investigar críticamente todas las formas culturales que encubren o desvirtúan las tensiones dialécticas que alientan en el seno del ser (finitud-infinitud, inmanencia-trascendencia, presencia-mediación, organización-libertad, absoluto-participación...)[16]. La tarea primordial de su trabajo filosófico es, pues, para él la elaboración de «una metafísica de la subjetividad concreta». Esta metafísica ha de ser sobre todo una elucidación de la existencia, entendida ésta como *libertad* que se experimenta a sí misma como enraízada en el «ser abisal» y lanzada a una permanente trascendencia sobre todo ente por amor al «ser absoluto». Pero ni este enraízamiento ni esta tensión le impiden a la existencia su responsabilidad histórica, antes bien la excitan y la fundamentan. El sentido que tiene para Virasoro esta metafísica de la libertad creada queda claramente delimitado al enfrentarla con la concepción hegeliana del proceso histórico y con la búsqueda del ser en el pensamiento de Heidegger. Frente a Hegel afirma que el camino de la historia, el despliegue efectivo de la vida, no es un proceso lógico inmanente a lo absoluto, sino una marcha voluntaria basada en decisiones libres del existente; hay, pues, aquí una enérgica reivindicación de la libertad personal y de la responsabilidad radical, no sólo fenoménica o aparente, del hombre respecto de la historia. Frente a Heidegger subraya que el ser sólo se muestra en el ente; el camino hacia el ser pasa ineludiblemente por el compromiso concreto con los entes. Querer pensar el puro ser sin los entes es una ilusión vacía: el deseo quimérico de una revelación directa del absoluto, la absurda esperanza de que el ser, mudo e inefable, nos dirija la palabra desde sí mismo. El ser nos habla sólo *en* y *desde* el ente, *en* y *desde* el esfuerzo comunitario —guiado por el conocimiento y movido por el amor— en la realización de la existencia. La trascendencia no se manifiesta despegada del mundo[17].

Como puede advertirse por lo que acabamos de exponer, la metafísica de la existencia de Virasoro está muy lejos de ser un solipsismo o una absolutización de la individualidad. La libertad del individuo y la autoconstrucción de la existencia son simultáneamente responsabilidad por el Todo que nos supera y nos desborda permanentemente en múltiples direcciones. Esto mismo sucede en la vivencia cristiana. El filósofo, lo mismo que el cristiano, es un «asceta de la totalidad». Sólo a través de la caridad —como esfuerzo y sacrificio por la plenitud del otro y como mani-

[16] Ibid. 7ss., 38ss., 77ss.
[17] Ibid. 11ss., 78ss., 87ss., 109ss., 146, 150ss.

festación no de un nihilismo, sino de un impulso ascencional de la vida— puede el hombre realizar su existencia individual. «Existir», en el sentido pleno de la palabra, es un proceso de «coexistenciación» y de autodesbordamiento[18].

Esta idea de subjetividad abierta a la totalidad, que implica también la solidaridad con todos los entes, constituye el eje central de la filosofía de Virasoro y es recogida en su teoría de la «intuición metafísica», desarrollada en su última obra. La intuición metafísica es la experiencia (en el yo y por el yo singular) de algo general que rebasa al yo. En su autoconciencia, el hombre se vive como un constante trascenderse a sí mismo, tanto en su origen (autoafirmación frente al «ser abisal») y en su destino (paso a la plenitud en la integración en lo absoluto) como también en la propia autoconstrucción histórica a través de la cultura. La trascendencia consta de tres dimensiones: la profundidad (enraízamiento), la altura (superación) y la extensión (comunidad). En las tres direcciones, el hombre puede, por decisión libre, acercarse a Dios o alejarse de él. En esta decisión se juega también, irremisiblemente, la propia autenticidad y la plenitud existencial. La existencia humana, tanto individual como colectiva, es siempre un proceso dialéctico de aproximación y de diferenciación con respecto al absoluto.

6. Juan Llambías de Acevedo (1907-1972). La recepción crítica de la filosofía alemana

Desde los años cuarenta Llambías de Acevedo fue una figura destacada tanto en el campo de la filosofía del derecho como en el campo general de la filosofía. Su importancia se ha reconocido no sólo en su patria, Uruguay, sino en toda Latinoamérica y en numerosos centros de estudios jurídicos de EE.UU. y Europa. Su filosofía es de orientación fenomenológica y está inspirada particularmente por Max Scheler y Nicolai Hartmann (1882-1950)[19].

En Llambías se ejemplifican de forma muy clara algunas de las actitudes que hemos señalado anteriormente como características del segundo modo de concebir el trabajo filosófico cristiano en Latinoamérica. Siguiendo esta línea, Llambías trata de asimilar la racionalidad contemporánea y, partiendo de ella, pensar desde supuestos cristianos los problemas de los hombres y de la cultura de su tiempo.

Tanto en la construcción o aplicación de teorías en el campo del derecho como en sus numerosos escritos de exposición y crítica de teorías filosóficas, Llambías suele utilizar a su manera el método fenomenológico y, más en concreto, la metodología hartmaniana, que divide a su vez en tres partes: la eidética, la aporética y la teorética. Sus intereses principales se centraron en el campo de la axiología y de

---

[18] Ibid. 121ss.

[19] Obras más importantes: *La filosofía del derecho de Hugo Grocio* (1935); *Eidética y aporética del derecho* (1940); *El sentido del derecho para la vida humana* (1943); *Los orígenes de la filosofía del derecho y del Estado* (1949); *En torno al último Heidegger* (1950); *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia*, en: «Revista de la facultad de humanidades y ciencias», Montevideo 1952, Nr. 9; *El pensamiento del derecho y del Estado en la Antigüedad, desde Homero hasta Platón*, Porto Alegre 1960; *Sobre el argumento de Sartre sobre la existencia de Dios*, en: «Stromata» (1967) 91ss.; *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, BA 1966; *Manual de metafísica*, Montevideo 1971.

la filosofía de la existencia. Su trabajo *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia* es un intento por ver a la axiología desde el lado existencial y concebir el valor no como creación de la existencia (subjetividad), sino como horizonte permanente ante el cual se realiza la dinámica de la existencia. Con H. Rickert (1863-1936), Scheler y Hartmann afirma categóricamente que los valores son a priori y objetivos, pero rechaza la separación de Scheler entre ser y valor. «El valor es un momento del ser mismo en cuanto tal... Los momentos del ser son tres: esencia, valor y existencia». Tan estrecha es la unión que él establece entre valor y ser, que llega incluso a decir que «el Valor absoluto es otro nombre de Dios», lo mismo que «Ens a se» o «Summum Bonum» [20]. Afirma también —contra Heidegger y Jaspers— el carácter valioso de la existencia finita, trazando así un camino para la afirmación de Dios a partir del valor contingente y finito. Como Scheler, sostiene que el valor supremo es la persona. La persona es, por tanto, el fundamento último del derecho y de toda la dinámica del espíritu humano hacia la justicia y la igualdad. Su libro sobre el conjunto de la obra filosófica de Max Scheler es quizás la obra más importante que se ha escrito sobre este filósofo en lengua española.

7. Corrientes cristianas en la filosofía de la liberación

Como se ha indicado en la primera parte de este trabajo, la filosofía de la liberación no debe concebirse como un movimiento filosófico homogéneo. Entre los filósofos que pretenden servir a la causa de la liberación económica, social, política y cultural existen notables diferencias. Estas diferencias se extienden al punto de partida, a los supuestos básicos y a los postulados que cada filósofo adopta en su filosofía, lo mismo que a los objetivos concretos y a los métodos y lenguajes que emplea cada uno.

El mejicano Leopoldo Zea (nac. 1912) fue quizás el primero que comenzó, en los años cincuenta, a proponer una filosofía de la liberación. Pero fue el peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) el que, a fines de los años sesenta, estableció la absoluta necesidad de unir, en un mismo e indivisible movimiento de liberación, la reflexión filosófica, la teoría social y la práctica política, para que sea posible el desarrollo de una auténtica filosofía latinoamericana. Partiendo de estos antecendentes teóricos y de otros más inmediatos, que operaban en su propio país, surgió en Argentina hacia 1970 un grupo de pensadores que pretende elaborar de forma conjunta, en una especie de equipo de trabajo pluricelular, una filosofía nueva y autóctona, hecha no sólo *en* Latinoamérica, sino también *desde* Latinoamérica. Este grupo, de composición extraordinariamente heterogénea, tanto por las diferentes orientaciones ideológicas y los objetivos de sus integrantes como por las características y el nivel de formación filosófica de cada uno, formuló la tesis de que en Latinoamérica no puede darse una filosofía auténtica que no sea una filosofía de la liberación. Su meta era, por eso, colaborar en la batalla que libere al pueblo oprimido en busca de su libertad. La filosofía se integra en esta lucha como un servicio teórico, crítico-reflexivo, que debe ser inherente a la praxis de la liberación[21]. El pro-

[20] Cf. *La objetividad de los valores...*, o.c. en *nota 19*, 51.

[21] Cf. *A manera de manifiesto*, en: «Revista de filosofía latinoamericana» (1975) Nr. 1, 3; H. Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Méjico 1983, cap. I.

tagonista es el pueblo, no el filósofo. Al grupo argentino lo designamos como «filosofía de la liberación» en el sentido estricto de la palabra. En este grupo encontramos algunos pensadores que confiesan explícitamente la motivación y la inspiración cristiana de su trabajo filosófico. Entre ellos destacan los argentinos Enrique Domingo Dussel y Juan Carlos Scannone y el brasileño, radicado por entonces en Chile, Hugo Assmann. También entre ellos existen claras diferencias teóricas y metodológicas.

Para comprender adecuadamente los diferentes matices y los desarrollos ulteriores de la filosofía de la liberación (en su sentido amplio), conviene destacar aquí sobre todo cuatro hechos contemporáneos, que aún tienen una cierta vigencia: 1) El llamamiento del Papa y de los obispos del subcontinente con motivo de su reunión en Medellín (Colombia) el año 1968, para que todos los católicos y todos los hombres de buena voluntad se comprometan con la causa de los pobres y los oprimidos, a los que el sistema económico y social de signo capitalista en el que viven les impide expresarse y realizarse como hombres. 2) El auge de las guerrillas de inspiración marxista y la difusión e influencia de las distintas corrientes teórico-políticas del marxismo, que afirman poseer la clave para la construcción de una nueva sociedad igualitaria y libre. 3) La práctica de la «doctrina de la seguridad nacional», inspirada en las concepciones geopolíticas del militarismo anticomunista de EE.UU. y ejecutada implacablemente por los regímenes militaristas de Latinoamérica. En esta doctrina, todos los procesos intelectuales, sociales y políticos del subcontinente que atacan el sistema económico y social imperante son considerados como «movimientos subversivos promovidos por agentes, conscientes o inconscientes, del marxismo internacional». 4) Los numerosos intentos y propuestas de un camino propio, latinoamericano, hacia el desarrollo, que no se identifique ni con el marxismo ni con el capitalismo. Estos intentos, en la práctica, no han logrado ni definirse con precisión ni trascender las posiciones reformistas frente al sistema vigente. En algunos países, estos intentos de una *tercera vía* han recibido el nombre de «tercerismo»[22].

Aunque el movimiento argentino tuvo sólo pocos años de vida, generó —y suscita hoy todavía— vivas reacciones, tanto de aceptación como de repulsa, en los círculos filosóficos de Latinoamérica. También es utilizado con frecuencia como punto central de referencia para caracterizar todos los otros tipos de filosofías de la liberación. Unas veces se le ha aceptado incluso como el paradigma de todas las ideologías de la liberación. Así lo hizo, p. ej., el llamado «grupo de Bogotá». Otras veces se ha asumido como elemento de contraste, útil para destacar los rasgos característicos de otras concepciones, tendencias o métodos de la filosofía de la liberación. Así han procedido, p. ej., Leopoldo Zea y su escuela, que mantienen desde hace muchos años una concepción predominantemente culturalista de la liberación, y también Ignacio Ellacuría, que trata de fundamentar el trabajo filosófico en pro de la liberación desde una perspectiva teórica distinta de la de los argentinos. Ciñéndonos a la filosofía de la liberación de orientación cristiana, señalaremos aquí sólo algunos ejemplos significativos: Hugo Assman, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Juan C. Scannone, el llamado «grupo de Bogotá», radicado en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, y el grupo filosófico del Instituto Superior

[22] Cf. H. Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación...*, o.c. en *nota 21*; E. D. Dussel: *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación*, en: «Refleçao» 30 (1984) 5ss.

Salesiano de Filosofía y Educación de Los Teques (Venezuela), cuyo órgano de expresión es la revista *Anthropos*.

Hugo Assman[23] es sobre todo un teólogo preocupado por la vitalidad y la eficacia de la fe en Latinoamérica. Aunque no encontramos en él un pensamiento filosófico profundo y estructurado, sus ideas sobre la naturaleza y la función de la filosofía tuvieron una gran influencia sobre el enfoque que eligieron para su trabajo filosófico algunos representantes de la filosofía de la liberación. Assman piensa que una fe viva no es compatible con un sistema estructural de opresión. Considera que la lucha por la liberación del pueblo latinoamericano debe ser concreta y activa en todos los campos y dimensiones de la vida humana, incluido el pensamiento. Pero afirma que el proceso de liberación no empieza por las ideas. Es consciente de los efectos negativos que puede tener para el proceso de liberación una filosofía abstracta y ahistórica. Tal filosofía actuará, antes o después, como justificación del status quo económico y político. En su opinión, la filosofía no tiene un lugar propio, autónomo, desde el que pueda construir su propio discurso liberador; su papel es subsidiario. Assman, por eso, insiste en que el punto de partida de la filosofía debe ser la praxis política en pro de la liberación. El trabajo filosófico ha de estar referido a esta praxis, ser reflexión crítica sobre esta praxis. Debe ser el «logos» de la praxis de la liberación, es decir, una «praxeología». Si no es un discurso iluminador de la actividad política, se convierte en pura logomaquia completamente inoperante. Las posturas supuestamente apolíticas son ya en sí mismas posturas políticas que apoyan la causa de los dominadores. La praxis liberadora, por eso, debe orientarse a combatir, en todos los terrenos de la existencia humana, el sistema de dominación existente, concretado de forma particularmente peligrosa en el desarrollismo capitalista, que disimula su esencia explotadora y opresiva presentándose como la posibilidad mejor para redimir al pueblo de la miseria. La filosofía, valiéndose de las ciencias sociales, particularmente del análisis dialéctico-estructural de la vida social, inspirado en el marxismo, debe desenmascarar todas las formas de alienación que llevan en sí las ideologías desarrollistas y poner de manifiesto las bases de los mecanismos de dominación operantes en la práctica del desarrollismo. Una filosofía cristiana sólo existirá en la medida en que su trabajo crítico contribuya a la demolición de todas las ideologías que justifican de algún modo la opresión —sean cuales sean sus ropajes, incluidos los lenguajes «cristianos».

Sobre *Dussel*[24] hemos hablado ya en diversos lugares de este estudio. Bástenos aquí subrayar que su propósito fundamental no es pensar algunos problemas del pueblo latinoamericano, sino construir una filosofía latinoamericana omniabarcante y radicalmente nueva. Tal filosofía no puede partir teóricamente de cero. Al principio tendrá que usar el lenguaje de la filosofía moderna, de la misma manera que

---

23 Obras: *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; *Presupuestos políticos de una filosofía latinomamericana*, en: «Nuevo Mundo» (BA 1973) Nr. 1, 25ss.; junto con E. D. Dussel y otros: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, BA 1973; *Análisis de las «necesidades básicas» del hombre*, en: «Análisis» (Bogotá 1980) 169ss.

24 Obras: *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza 1970; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 5 ts., 1973-1981 (I-II, BA 1973; III, Méjico 1977; IV-V, Bogotá 1980/81); *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974; *Introducción a una filosofía de la liberación*, Bogotá 1980; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1982; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Méjico 1985.

«el esclavo habla la lengua del señor cuando se rebela y la mujer se expresa dentro de la ideología machista cuando se libera». Sin embargo, el discurso filosófico liberador —inseparable de la praxis liberadora y orientado a sustituir el discurso dialéctico dominador por el discurso analéctico capaz de recuperar la alteridad— debe partir de una experiencia distinta de la experiencia original del hombre griego y europeo. Mientras que éstos privilegian la relación «hombre-naturaleza», porque comprenden al ser como luz o como «cogito» y conciben el mundo natural y humano como el ámbito de lo visto, lo dominado, lo controlado, la filosofía de la liberación privilegia la relación «hombre-hombre». Para ella la realidad no es primariamente un conjunto de objetos, sino el ámbito de las relaciones humanas. La primera relación del hombre no es con las cosas, sino con los otros hombres; somos gestados y nacemos en un medio humano. En la filosofía latinoamericana, todas las categorías conceptuales deben partir de esta experiencia o pre-comprensión original y deben tener como función expresarla.

Por otro lado, la realidad fundamental, la relación del hombre con el hombre, que es el objeto primario de la filosofía, es decir, aquello que hay que pensar con las nuevas categorías que esboza Dussel, debe ser abordada desde cuatro puntos de vista básicos: el político, el erótico, el pedagógico y el antifetichista. La *política* debe llevarnos a eliminar la situación alienante «señor-siervo» y a recuperar la relación de hermano con hermano. La *erótica* conduce a la demolición del machismo, característico de la cultura occidental, que ha objetualizado a la mujer y la mantiene en situación de opresión. La *pedagógica* desenmascara las relaciones verticales y opresivas entre padre e hijo, entre maestro y alumno, etc., y la sustituye por el encuentro y la co-creación. El *antifetichismo*, finalmente, se orienta a la destrucción del carácter absoluto, divino, atribuido a determinados seres o valores creados por el hombre, particularmente el dinero y el poder. Este discurso filosófico fundamental se completa con una nueva *filosofía de la cultura*, que trata de una nueva relación de convivencia entre hombre y naturaleza, con una nueva *semántica* (filosofía del signo y de la comunicación) y con una nueva *económica* (filosofía del trabajo y de la técnica).

Desde el punto de vista cristiano, Dusserl destaca la necesidad de denunciar y superar la simbología, la teoría y la práctica de dominación contenidas en determinadas ideas del cristianismo. A su juicio, la cristianización de Latinoamérica se llevó a cabo según un esquema opresor. Dentro de este esquema ha trascurrido, lamentablemente, hasta hoy también la vida eclesial de estos países. La llamada «filosofía cristiana y perenne» se ha ajustado a esa idea de «cristianismo». En ella se oculta una versión religioso-política del «logos» y del «ethos» inherentes a la cultura de dominación desarrollada hasta hoy por el Occidente.

El pensamiento de *Ignacio Ellacuría SJ* (1930-1989)[25] está influido fundamentalmente por la obra del filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983), del que Ellacuría fue discípulo, amigo y estrecho colaborador. Durante los últimos veinte

[25] La mayor parte de las publicaciones de Ellacuría ha aparecido en las revistas «Realitas» (Ma 1974ss.) y «Estudios centroamericanos» (San Salvador 1970ss.). En esta última cf. esp.: *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano* (1975) 409ss.; *El objeto de la filosofía* (1981) 903ss.; *Universidad y política* (1980) 807ss.; *Función liberadora de la filosofía* (1985) 45ss.; *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri* (1983) 965ss.

años de la vida de Zubiri, Ellacuría pudo seguir paso a paso el proceso intelectual de este gran pensador. Aunque Ignacio Ellacuría es quizás el filósofo que más profundamente conoce la filosofía de Zubiri, su trabajo filosófico dista mucho de ser una simple exposición del pensamiento de su maestro o una mera aplicación de las doctrinas de Zubiri a la situación latinoamericana. Lo que se propuso es producir una filosofía rigurosa y auténticamente liberadora, proyectando creativamente los enfoques y los principios básicos de la filosofía de Zubiri a la realidad latinoamericana.

A lo largo de bastantes años y tras un interesante proceso intelectual, Ellacuría ha llegado a precisar sus puntos de vista sobre una filosofía latinoamericana de la liberación. Apoyado en Hegel, Marx y Zubiri, señala ante todo que el objeto último de la filosofía es «la realidad histórica» en cuanto manifestación suprema de todo lo que hay en el mundo. La realidad histórica no debe entenderse como la suma o el flujo de los acontecimientos. Es, más bien, la realidad intramundana en cuanto que constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica en permanente proceso de autosuperación. Ella engloba dentro de sí todas las formas de realidad (material, biológica, personal, social...) y es el lugar donde todas las formas de lo que existe adquieren un sentido. Es también el horizonte a través del cual todo el campo de lo real, incluidas las personas y las comunidades humanas, puede abrirse a la trascendencia. La realidad histórica es dinamismo, innovación y apertura permanentes. De esta concepción de la realidad pueden derivarse tres ideas fundamentales para comprender la filosofía de Ellacuría: a) El objeto de la filosofía es el proceso permanente de autoproducción y autosuperación de la realidad intramundana, es decir, de la realidad histórica. b) En la aclaración de este proceso no se excluye la influencia de una realidad suprahistórica. Esta puede quizás exigirse en determinadas circunstancias, aunque no explicarse. Dios no queda necesariamente excluido del objeto de la filosofía. c) La filosofía consiste esencialmente en un trabajo de análisis y de explicación teórica de los procesos sociales, ya que éstos son los que principalmente encarnan la realidad histórica.

Pero Ellacuría subraya también otro aspecto de la realidad histórica, que tiene profundas repercusiones en su idea de filosofía y en su práctica filosófica. La realidad histórica, considerada concretamente, tiene un carácter de praxis. La praxis es la totalidad del proceso social en cuanto fuerza transformadora de la realidad tanto natural como humana, es decir, el dinamismo entero de la realidad histórica. En consecuencia, abarca todas las formas de la actividad humana, ya sean especulativas, sociales, estéticas, religiosas o técnicas. También la filosofía es una parte o una función de la praxis, que trata de pensar a esta misma praxis en su totalidad con el propósito de descubrir la verdad de la realidad histórica.

Esta verdad resulta esquiva para el hombre. No se le ofrece de manera directa e inmediata. Le exige, por eso, al filósofo una actitud adecuada y un método consecuente. La filolosofía es exactamente un proceso de «asedio» de la realidad histórica. Esta sólo revela su verdad, por otra parte, sólo a quien se enfrenta a las fuerzas profundas que causan los desarrollos sociales. Esta posición exige del filósofo una opción ética ilustrada: hay que someter los intereses subjetivos a la dinámica objetiva de las posibilidades de perfección, que se manifiestan en la realidad histórica. Esto significa, más concretamente, que no se puede estar del lado de la opresión y de la injusticia, pues éstas reprimen la verdad.

Si la filosofía no cumple estas exigencias básicas, resulta estéril y contraproducente. Según Ellacuría, si la filosofía latinoamericana no está aún capacitada para decir al mundo una palabra filosófica original y universalmente válida, es porque no ha cumplido todavía estos criterios. En cambio, la literatura, la teología y la sociología han alcanzado desde hace tiempo esta meta.

El discípulo de Zubiri insiste una y otra vez en la necesidad de hacer de la filosofía latinoamericana una filosofía rigurosa. Por eso, condena las prisas y la ligereza en la conquista de la originalidad y exige un trabajo a fondo con un método estricto, orientado a las tareas filosóficas fundamentales. Estas tareas se concretan para él en la construcción de una teoría de la inteligencia y del saber humano, en la búsqueda y consecución de una teoría general de la realidad en cuanto tal, en la elaboración de una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia, en la fundamentación de la ética y en la estructuración de una reflexión rigurosa sobre las razones últimas y sobre lo trascendente. Pero este trabajo no se debe hacer en forma genérica o abstracta, sino teniendo como objeto la concreta realidad latinoamericana. No se trata de repetir o de aplicar teorías ya desarrolladas de la filosofía tradicional o contemporánea, o de inventar lírica o abstractamente «nuevas teorías» sobre la realidad latinoamericana. Lo que ha de hacerse es pensar la realidad latinoamericana desde sí misma.

Considerando esta praxis, para Ellacuría resulta clara la idea de que una filosofía latinoamericana de inspiración cristiana sólo puede ser una filosofía de la liberación. Por qué una filosofía *latinoamericana* tiene que ser necesariamente una filosofía de la liberación lo fundamenta en una extensa argumentación, que aquí no puede exponerse. Que haya de serlo también en cuanto *cristiana*, lo deriva Ellacuría del hecho de que para el cristiano la fuente de la verdad y de la sabiduría es la cruz, lugar donde se experimenta la opresión y la muerte de la humanidad, junto con la esperanza de la resurrección. La insistencia cristiana en la muerte como exigencia para la fecundidad y para una nueva vida podría equivaler, en versión filosófica, a la negación dialéctica como el impulso de autocreación constante, subyacente en la realidad histórica. «La locura de la cruz» es para el cristiano mucho más luminosa que la sabiduría griega y occidental desdialectizada, que es precisamente la que instrumentalizan los dominadores para justificar su posición. En filosofía, «lo cristiano» no puede ser entendido como un sistema de verdades inmutables y de doctrinas ya formuladas. Menos aún puede entenderse lo cristiano como sumisión a las directrices doctrinales de la autoridad eclesiástica. Estos caminos han resultado no sólo estériles desde el punto de vista filosófico, sino también, en la práctica histórico-social, un instrumento de opresión.

Por lo que se refiere a la realización de una filosofía de la liberación, Ellacuría se dedicó durante más de 25 años a la crítica y a la reconceptualización de la vida latinoamericana, particularmente en el ámbito centroamericano. Fue asesinado el 16 de noviembre de 1989 en El Salvador por los escuadrones de la muerte.

El *«grupo de Bogotá»* se inspira primordialmente en la obra de Dussel y de Scannone. Algunos de sus representantes, sobre todo Germán Marquínez Argote (nac. 1930), han tratado de encontrar también en el pensamiento de Xavier Zubiri una base para la elaboración de su filosofía. Aunque los integrantes de este grupo no hayan hecho aportaciones especulativas, que añadan algo substancial a las de los autores en que se apoyan, sí han realizado una meritoria labor en la difusión de

la filosofía de la liberación y especialmente de aquella que presenta una orientación cristiana. Los trabajos de este grupo están recogidos fundamentalmente en las actas de los cuatro Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana, que ha celebrado la Universidad de Santo Tomás en 1980, 1982, 1984 y 1986. Una parte de estos trabajos puede también encontrarse en las revistas *Cuadernos de filosofía latinoamericana* y *Análisis*, pulbicadas por dicha Universidad, y en *Franciscanum*, revista de la Universidad de San Buenaventura, también en Bogotá.

Algo similar, aunque en escala más reducida a lo intentado por el grupo de Bogotá, se refleja en los escritos del grupo venezolano, que escribe en la revista *Anthropos*. Uno de sus colaboradores más destacados es Pedro Trigo SJ (nac. 1942), que trata de diseñar con gran claridad y precisión las líneas de una filosofía latinoamericana desde una perspectiva cristiana. Sus posiciones se acercan más a las de Scannone y Ellacuría que a las de Dussel[26]. Sobre Scannone trataremos más extensamente en la siguiente III parte.

III
EXPONENTES PARTICULARMENTE TIPICOS Y DESTACADOS

ALBERTO CATURELLI (NAC. 1927)

Visión de conjunto

Alberto Caturelli[27] nació en Arroyito, provincia de Córdoba (Argentina). Su vida está profundamente ligada a la Universidad de Córdoba, uno de los principales centros de producción e irradiación cultural en la historia de Argentina. En ella hizo sus estudios de filosofía bajo la influencia del suareciano Alfredo Fragueiro, del historicista e historiador de la filosofía Rodolfo Mondolfo y del hegeliano-tomista Nimio de Anquín. En esta Universidad viene realizando desde la década de los cincuenta una intensa labor como profesor, como investigador del pensamiento argentino, como creador y director de varias revistas de filosofía, como teórico e historiador de la Universidad y como organizador de importantes actividades filosóficas, entre las que destaca el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, realizado en Córdoba en 1979. Ha trabajado con profundidad sobre los clásicos de la filosofía

---

[26] De Pedro Trigo cf. esp.: *Hombre mítico, modernidad y liberación*, en: «Anthropos» (1982) Nr. 1, 60ss.; *Filosofía latinoamericana*, en: «Anthropos» (1984) Nr. 1, 3ss.; *La creación en la cultura cristiana*, en: «Anthropos» (1987) Nr. 2, 127ss.

[27] Obras: *Mamerto Esquiú. Vida y pensamiento*, Córdoba (Arg.) 1953; *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*, Córdoba (Arg.) 1954; *Donoso Cortés*, Córdoba (Arg.) 1958; *El filosofar como decisión y compromiso*, Córdoba (Arg.) 1958; *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, BA 1959; *Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michele F. Sciacca*, Córdoba (Arg.) 1959; *Tántalo. De la negación en el hombre*, Córdoba (Arg.) 1960; *América bifronte*, BA 1961; *La filosofía*, Ma 1977; *La filosofía en la Argentina actual*, BA 1971; *La filosofía medieval*, Córdoba (Arg.) 1972; *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, Córdoba (Arg.) 1982; *Metafísica del trabajo*, BA 1982; *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, BA 1983; *Filosofar cristiano*, en: «Filosofar cristiano» (Córdoba 1977) Nr. 1, 1-9; *El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica*, en: «Filosofar cristiano» (1986) Nr. 19-20, 7ss.

griega —particularmente sobre Platón— y los grandes autores escolásticos. Pero su pensamiento tiene su inspiración más profunda en S. Agustín y, en parte, en Pascal. Sus estrechos lazos de amistad con Mons. Octavio Nicolás Derisi y con Michele Federico Sciacca han dejado también una profunda huella en su filosofía. De la metafísica tomista de Derisi hay claros reflejos en la ontología de Caturelli. Entre Sciacca y Caturelli hay una profunda afinidad intelectual, como lo demuestra el prólogo de Sciacca a la obra de Caturelli *Metafísica de la integralidad. La filosofía de M. Sciacca* (1959). Pero también le es muy familiar el pensamiento de otros filósofos espiritualistas, como Louis Lavelle, Cornelio Fabro y Xavier Zubiri. Ha publicado más de veinte libros y numerosísimos artículos, reseñas y recensiones en distintas revistas americanas y europeas. Es colaborador asiduo de las revistas *Sapientia* (Buenos Aires) y *Filosofar Cristiano* (Córdoba).

Dentro de la filosofía occidental, Caturelli representa una posición crítica de base metafísica. Ve la historia de la filosofía desde la óptica de su infatigable polémica, tanto en el plano metafísico-antropológico como en el histórico, con el «inmanentismo», es decir, con la expansión postmedieval de una «subjetividad nihilista», que lleva consigo la pérdida del sentido de la trascendencia. De acuerdo con este punto de vista, la historia de la filosofía no es otra cosa que el predominio de los momentos —o quizás mejor, de las actitudes— de aproximación o de alejamiento respecto de la verdad objetiva y transhistórica o respecto del ser, pues verdad y ser son para Caturelli sinónimos. Desde esta perspectiva, el momento histórico de máxima cercanía se hallaría en la filosofía agustiniana y en la escolástica medieval, mientras que el momento de máxima lejanía se daría en la modernidad, cuando la filosofía, al anteponer el pensar al ser, se ve irreversiblemente abocada al nihilismo. La filosofía contemporánea, en cuanto que «se caracteriza por considerar al ser como gratuidad, pero patentizado en el hombre, que es quien sabe del ser», deja abierta la *posibilidad* de elaborar una ontología que nos aproxime nuevamente al ser absoluto o verdad transhistórica. En esta dirección, por tanto, debe trabajar la filosofía cristiana, para poder integrar, en su camino hacia la verdad, las intuiciones, aproximaciones y resultados legítimos de otras filosofías, que, como la de Heidegger y la de algunos fenomenólogos existencialistas, se esfuerzan por abrir desde la interioridad del hombre un camino hacia el ser.

En *La filosofía* (1966) —obra programática y de plena madurez intelectual de Caturelli— se encuentra la exposición sistemática más amplia y completa de sus «convicciones filosóficas». El hombre como *espíritu* encarnado, lugar de manifestación del ser, religado a Dios, plasmador de su propia perfección y de su expresión en el mundo; el ser, que hace que haya entes, como objeto de la metafísica; la historia como dimensión metafísica propia y exclusiva de la existencia; la cultura como obra existencial y como expresión de la persona en la naturaleza; y la presentación especulativa del desarrollo histórico de la filosofía como «búsqueda histórica de la verdad transhistórica»: éstos son los temas dominantes de esta obra, presentada por Caturelli como el compendio de las tareas y de los enfoques que se propone desarrollar en sus trabajos filosóficos ulteriores.

Si se dirige una mirada atenta a la producción global de Caturelli, se puede advertir con facilidad —aunque en sus escritos posteriores aparezcan sobre todo las convicciones y los temas filosóficos expuestos en *La filosofía*— que su interés principal se centra en los siguientes círculos de problemas, que evidencian al mismo

tiempo sus preocupaciones básicas frente a la cultura actual: a) El papel del filosofar en la vida del hombre cristiano y latinoamericano; b) la confrontación de la filosofía cristiana con las principales corrientes de la filosofía histórica; c) la fundamentación de una pedagogía cristiana; d) la naturaleza y el destino de la cultura latinoamericana. Tratemos por separado estos cuatro temas.

Naturaleza e importancia de una filosofía cristiana

La filosofía es para todo hombre necesaria e inevitable, porque el hombre, al ser el único ente que sabe que existe y que tiene conciencia de que hay ser y de que el ser lo desborda, no puede evitar una justificación última de sus actos. Lo propio de la filosofía es dar razones y justificaciones últimas. Así ofrece al hombre los principios que necesita para «vivir de veras».

Pero el hombre que quiere «vivir de veras» no tiene al alcance de la mano los principios que pueden fundar la orientación de su vida. Tiene que buscarlos afanosamente a lo largo de toda su vida. Su vida es, por eso, un permanente filosofar, una búsqueda sin fin del fundamento de la existencia. Ese fundamento, por otra parte, se muestra al hombre que filosofa como algo que lo desborda y que le resulta inalcanzable. El objeto de la filosofía, por lo tanto, es la verdad absoluta, que está más allá del tiempo y se manifiesta necesariamente al acto humano que la busca, es decir, al acto de filosofar. Por eso, el acto vivo de filosofar es tanto la búsqueda de la verdad como la apertura o disponibilidad para recibir la Palabra de la verdad, si ésta se produce. Esta es la actitud radical del hombre cristiano que filosofa. Y dado que la Verdad ha hablado, el acto filosófico natural como búsqueda de la verdad queda potenciado, enriquecido e iluminado por esa Palabra. Para Caturelli, el acto filosófico natural —cuya meta es la verdad absoluta— sólo llega a su destino con la ayuda de la verdad sobrenatural. Para él se puede decir también que la verdad sobrenatural, sin ser natural y por tanto tampoco filosófica, hace que la filosofía, como actividad racional natural, alcance su plenitud. La auténtica filosofía es de hecho una preparación para la fe, a la que, sin embargo, puede llegar o no llegar, pues es un don gratuito. La fe por su parte, si es dada, ilumina el pensamiento y lo lleva a la verdad, de tal modo que lo preserva de caer en errores fundamentales.

De esta concepción de la filosofía cristiana extrae Caturelli algunas consecuencias, que al mismo tiempo caracterizan su actitud como filósofo. En primer lugar, piensa que todo filósofo auténtico —y de modo particular el filósofo cristiano— debe vivir su filosofía como práctica «al servicio de una verdad absoluta». En segundo lugar, la fe no produce rupturas ni cambio alguno de orientación en el filosofar natural auténtico, pero lo instala en un orden nuevo, que hace que ese filosofar sea ya un inteligir el *contenido de la fe*. El filósofo cristiano no puede pensar como si no fuera cristiano. De aquí se deduce, finalmente, que el filosofar de un pueblo en el que la conciencia cristiana constituye la esencia de su cultura, como sucede en Latinoamérica, tiene que ser necesariamente un filosofar cristiano, para ser autóctono y auténtico. En el mundo actual, esto adquiere una importancia creciente, en cuanto que la filosofía cristiana —que originariamente se orientó a lograr su plenitud en la búsqueda de la verdad, que ya habían iniciado los pensadores de la Antigüedad clásica— debe dirigirse hoy a la crítica del inmanentismo nihilista, here-

dado de la modernidad, y a la recuperación del ser objetivo mediante la profundización en la vida interior[28].

El realismo metafísico de la interioridad

La filosofía moderna y también la actual —en los modos y en la medida en que prolonga las actitudes filosóficas dominantes en la modernidad— son designadas por Caturelli como «inmanentismo», es decir, como filosofías que niegan la primacía del ser sobre el pensar y desembocan, por eso, en el nihilismo y en su propia autodisolución. El inmanentismo distorsiona de múltiples formas la actitud propia y originaria de la actividad natural de la inteligencia, que consiste en la afirmación implícita del ser como lo absolutamente originario, anterior a todo acto de pensar. Esto último, al contrario que en el inmanentismo, es la posición fundamental del «realismo ingenuo», característico tanto de la filosofía clásica como de la medieval. En estos dos casos se trata de filosofías realistas, porque su punto de partida es la realidad del ser, que está presente por sí mismo en los entes y es anterior al pensamiento. Y su realismo es «ingenuo» en el sentido más radical del término, es decir, «ingénito», lo cual «equivale a decir que la evidencia ineliminable de lo otro del sujeto está grabada en nosotros desde el primer contacto con lo que es además de mí».

En lugar de este supuesto fundamental —el ser como condición y medida del pensamiento— el inmanentismo coloca la autosuficiencia del sujeto, que se proyecta a sí mismo —mimetizado bajo las formas de «razón», de «materia», de «experiencia» o de «nada»— en el puesto que corresponde realmente a las cosas. Este subjetivismo entraña necesariamente la carencia de toda positividad, el vacío de ser y la soledad absoluta. Al inmanentismo nihilista opone Caturelli su «realismo metafísico interiorista» como fundamento y principio sistemático de su filosofía cristiana.

Esta es un realismo metafísico, porque supone exactamente lo contrario de la actitud inmanentista: no pretende ir del pensamiento al ser, de la conciencia al ser, sino que parte del ser hacia el sujeto. El sujeto, para Caturelli, puede captarse a sí mismo sólo porque tiene una captación aún más originaria del ser. Lo que primariamente conoce no es la conciencia vacía, sino el ser. Toda conciencia es siempre conciencia *del ser*, un testimonio del ser que la desborda. Ahondando precisamente en este hecho de que la conciencia es desbordada por parte del ser, se puede llegar a la afirmación del Ser subsistente y de la contingencia del sujeto humano.

Este realismo metafísico es, además, «interiorista», porque su punto de partida es la conciencia del ser. Este se hace evidente sólo en la conciencia del hombre, a la que constituye y trasciende a la vez. El sujeto no necesita salir de sí mismo hacia el objeto, puesto que el objeto está interiorizado intencionalmente en la conciencia. En esta perspectiva, la vida de la conciencia consiste en la apropiación intencional de los objetos que son participación del ser. Por la intencionalidad se inriquece y se amplía la interioridad del sujeto. La interioridad es la totalidad de la vida del espíritu. La intencionalidad es sólo una dimensión o función de la interioridad. Y puesto que la intencionalidad supone la abstracción de la materia, el sujeto en que se

[28] Cf. *La filosofía*, o.c. en *nota 27*, 23-30, 163ss.; *Filosofar cristiano*, o.c. en *nota 27*, 1-9; *La metafísica cristiana...*, o.c. en *nota 27*, 62ss.; *Reflexiones...*, o.c. en *nota 27*, 24.

da la intencionalidad ha de ser un sujeto espiritual. El «interiorismo» es, por lo tanto, un espiritualismo, que, sin embargo, de ninguna manera debe ser confundido con el subjetivismo. Para el «interiorismo», el sujeto nunca «pone» la inteligibilidad del objeto, sino que sólo la «descubre», se la apropia, le da vida en la conciencia[29].

Hacia una teoría pedagógica cristiana

Las reflexiones pedagógicas son muy abundantes en la obra de Caturelli. En realidad, toda su obra tiene una intención pedagógica. Se la puede considerar como un perseverante esfuerzo por reconducir al hombre contemporáneo —más concretamente, al hombre argentino— hacia Dios.

Los escritos pedagógicos de Caturelli se orientan sobre todo a una fundamentación de la teoría y la práctica de la educación. La base de su teoría la constituye el «realismo metafísico interiorista», sobre el cual se estructuran una metafísica de la persona y una antropología «integralista». La definición generalísima de educación que él nos ofrece: «El desarrollo de todo lo que el hombre es, llevándolo hasta su máxima perfección posible», debe ser interpretada desde estos fundamentos filosóficos. En este sentido, la máxima perfección del hombre no puede lograrse si se prescinde de Dios, pues el hombre tiene una disposición o apertura natural hacia Dios. El fin último del hombre es, por lo tanto, el Ser absoluto, al que el hombre tiene acceso profundizando en su propia vida interior. Por eso, una educación atea es un imposible metafísico, que antes o después se convierte en un imposible psicológico y cultural. Por otro lado, dado el carácter personal del hombre, la educación no puede entenderse como la simple acción instrumental de un hombre sobre otro, sino como «el encuentro, no siempre fácil, de dos causas libres que persiguen el mismo fin». La educación tiene que excitar primordialmente en el educando una profunda vida interior, cuyo eje fundamental es la contemplación intelectual del ser.

Junto a esta intención teórica de principio, los escritos de Caturelli sobre temas educativos resaltan también un decidido propósito crítico, que se extiende tanto a los «sistemas» y a las «ideologías» como a las prácticas educativas, que, de diferentes formas y por diversos caminos, conducen a la atrofia de la actividad interior. En concreto, las ideologías positivistas, que subyacen con frecuencia en los planes docentes y educativos, y sobre todo las teorías y las prácticas pedagógicas inspiradas en el marxismo, son los blancos permanentes de sus críticas[30].

Sobre el ser de Latinoamérica

La pregunta por el ser de Latinoamérica y —dentro de ella— la pregunta por el ser y la filosofía del hombre latinoamericano indican el punto en el que la permanente y multiforme pregunta por el Ser —eje sistemático de todo el pensamiento de Caturelli— alcanza su formulación más concreta. Con esta pregunta, Caturelli retoma

---

[29] Cf. *La metafísica cristiana...*, o.c. en *nota 27*, 49-66, 132-142; *La filosofía*, o.c. en *nota 27*, cap. IX.

[30] Cf. *Reflexiones...*, o.c. en *nota 27*, 13-45, 235-265ss.; *La metafísica cristiana...*, o.c. en *nota 27*, 104ss.; *La filosofía*, o.c. en *nota 27*, 208ss.

uno de los temas más antiguos, y a la vez más modernos, del filosofar latinoamericano. Muy pocos latinoamericanos de algún relieve cultural han dejado de abordar este tema. En su tratamiento, Caturelli parte de nuevo de su perspectiva ontológica; proyecta su teoría general del ser sobre la pregunta por el modo de ser americano.

El ser de todo ente permanece oculto hasta que no es des-cubierto en la conciencia del hombre por un acto del espíritu. Con anterioridad a este acto descubridor, el ser existe en la «inmediatez originaria» como simple entidad. En cierto modo podría decirse que el ser *no es*, porque nadie tiene conciencia de él, porque carece de interioridad y de palabra y porque es mero ser «en bruto». Antes del des-cubrimiento de América, llevado a cabo por el espíritu de Europa, aquélla no existía como verdadera realidad. El aborigen americano, incluso en las civilizaciones más avanzadas, vivía en la inmediatez, dominado por el medio físico, carente de apertura a lo universal. Por lo tanto, América estaba en un estado de pura entidad originaria, que aún no ha recibido la «llamada» del ser. Pero el descubrimiento de América no anuló este estado de inmediatez originaria, que es muda opacidad de sus fuerzas vitales. Esta América, que comienza a emerger hacia su verdadero ser por la acción descubridora del espíritu, es apenas un atisbo, una posibilidad, que debe ser desarrollada. Esta posibilidad está en peligro permanente de ser absorbida por las ciegas fuerzas telúricas de la América originaria. La realidad de América es precisamente esta lucha sin cuartel entre el espíritu que pretende realizar el total desocultamiento del «ser originario», elevándolo a verdadero y pleno ser, y la inclinación del ser «en bruto» a permanecer en la inmediatez de la vida, que ahoga el crecimiento del espíritu. Esta lucha, esta dualidad, es constitutiva de la realidad americana. Desde el momento de su descubrimiento, América aparece como realidad «bifronte». Tiene dos caras diferentes: una opaca, clausa, «pura presencia entitativa», y otra espiritual, que emerge tímidamente frente a la anterior, orientada hacia las gestas heroicas de la cultura.

Lo auténticamente americano, lo original y propio de este subcontinente se encuentra en aquellas obras en las que lo «originario» adquiere expresión y conciencia propias por la mediación del espíritu europeo, que hace quinientos años se implantó en este continente, para elevarlo a la conciencia del ser universal. No se trata, por tanto, de la creación de una nueva Europa en estas tierras vírgenes mediante la anulación de la América «originaria». América no es la realización de los sueños utópicos del hombre europeo. América es un modo *original* de ser a partir del espíritu europeo, una expresión *propia* dentro de la armonía del espíritu universal. Pero Caturelli destaca insistentemente que el espíritu que configuró el ser de Latinoamérica es una forma determinada del espíritu. El lo llama el espíritu greco-latino-cristiano-hispánico. Si renunciara a su espíritu cristiano, Latinoamérica se falsificaría. El cristianismo de raíz hispánica no es algo adicional en el ser de Latinoamérica; es un elemento esencial, constitutivo, del modo de ser latinoamericano. Por eso, si se filosofa desde lo que se es y para llegar a la plenitud del ser que nos es propio, afirma insistentemente Caturelli, una filosofía latinoamericana auténtica tiene que ser una filosofía cristiana, en el sentido expuesto anteriormente. En esta concepción se halla la clave decisiva para la interpretación de este pensador, tanto en sus enfoques especulativos como en su tarea de impulsar y de exponer la filosofía en Argentina[31].

[31] Cf. *América bifronte*, o.c. en *nota 27*, 13s., 49-53, 57-66, 95-99; *El significado...*, o.c. en *nota 27*, 11ss.

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE (NAC. 1923)

Indicaciones generales

Agustín Basave Fernández del Valle[32] nació en la ciudad de Guadalajara (Méjico). Estudió ciencias jurídicas en la Universidad de Nueva León en Monterrey (Méjico) y en la Universidad central de Madrid. En esta última Universidad hizo también sus estudios de filosofía «en la clásica dirección aristotélico-tomista»[33]. La Universidad de Yucatán (Méjico) le concedió el título de doctor «honoris causa» en filosofía. Basave ha consagrado toda su vida al trabajo universitario, principalmente en la Universidad de Nueva León, de la que ha sido rector. Aquí organizó y presidió el Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1986). Aunque ha publicado numerosos trabajos en distintas áreas del saber (derecho, literatura, estética, etc.), su producción fundamental corresponde al campo de la filosofía, en el que ha dedicado más de una docena de libros y numerosos artículos.

Basave se reconoce profundamente ligado a la tradición de la filosofía escolástico-cristiana, sobre todo a S. Agustín. Pero su trabajo tiene también rasgos claros del existencialismo cristiano y del «espiritualismo integralista» de Michele Federico Sciacca (1908-1975), que escribió el prólogo para la *Filosofía del hombre* (1957) de Basave. El centro de su filosofía es el hombre, el hombre concreto, que anhela, que busca y que percibe en el dolor su propia limitación, que tiene conciencia de su caminar hacia la muerte, pero que no puede aceptar el fracaso definitivo de su existencia, es decir, el fracaso que consistiría en frenar el dinamismo ascensional del ser humano y lo condenaría a éste a la pura intramundanidad. Toda la filosofía de Basave se sintetiza en un denodado esfuerzo intelectual por mostrar al hombre de nuestro siglo que la existencia humana no puede reducirse a una perpetua trascendencia horizontal, carente de profundidad ontológica. La filosofía es para él una «propedéutica de la salvación», una búsqueda, sin ilusiones ni claudicaciones, de la «plenitud subsistencial del ser humano». Designa a esta filosofía como una «filosofía existencial positiva», para señalar su proximidad, y a la vez su lejanía, respecto de las filosofías de la existencia.

La idea directriz de su obra filosófica la encontramos en la constante insistencia en la unidad del hombre, es decir, en la indivisibilidad y coimplicación de todas sus dimensiones. Así, su filosofía es sobre todo una filosofía de la integralidad humana. Todas las dimensiones de la existencia humana: la corporeidad sexuada, la inteligencia, la libertad, el desamparo ontológico y el ser para la muerte, el irreprimible afán de plenitud existencial, etc., se hallan simultáneamente presentes en todos los momentos y expresiones de la vida humana. Ninguna de ellas puede ser pensada

---

[32] Obras: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Méjico 1950; *Breve historia de la filosofía griega*, Méjico 1951; *Teoría del Estado. Fundamentos de filosofía política*, Méjico 1955; *Filosofía del hombre*, Méjico 1957; *La filosofía de José Vasconcelos*, Ma 1958; *Existencialistas y existencialismos*, BA 1958; *Ideario filosófico*, Méjico 1961; *Metafísica de la muerte*, Ma 1965; *Pensamiento y trayectoria de Pascal*, Méjico 1973; *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo: Max Scheler, Martin Heidegger, Peter Wust*, Monterrey 1977; *Metafísica: teoría de la «habencia»*, Méjico 1986; *La filosofía como propedéutica de salvación*, en: «Filosofar cristiano» (1977) Nr. 1, 59ss.

[33] *La filosofía como propedéutica...*, o.c. en *nota 32*, 79.

adecuadamente, si no se les capta en su esencial referencia a todas las otras dimensiones. La filosofía, finalmente, es para Basave primordialmente metafísica, que se divide en una metafísica general (una «teoría de la habencia»), una metafísica del hombre y una metafísica de Dios. A cada una de estas disciplinas le dedica una obra relativamente extensa. En el campo de la teoría del conocimiento, se une a la posición del «realismo metódico» en el sentido de Étienne Gilson.

Presentaremos aquí esquemáticamente su idea de filosofía, su antropología y un esbozo de su metafísica cristiana, a la que Basave atribuye gran importancia como coronación de su pensamiento filosófico, que, sin embargo, ha sido también objeto de duras críticas.

La idea de filosofía

Si se parte de lo que hacen los filósofos en su filosofar y de lo que dicen ellos mismos sobre este hacer, podría deducirse que la filosofía pertenece exclusivamente al orden del conocimiento —no de los sentimientos— y que pretende saber decir las razones últimas de la realidad universal. Esta conclusión encierra sólo una verdad incompleta sobre la esencia de la filosofía. Pues en ella no se recogen ni el aspecto de sabiduría vital sobre los problemas humanos más profundos ni el dato de que la aspiración última de la filosofía supera las posibilidades de la razón, que en última instancia también pertenecen a su propia esencia.

La filosofía es una exigencia vital para el ser humano. Tenemos que hacer forzosamente filosofía, porque necesitamos orientarnos en la existencia y porque nos es indispensable poseer unas seguridades últimas. Por eso, la filosofía se nos presenta como un saber teórico —obtenido a través de un proceso racional metódico y riguroso— sobre la totalidad y los fundamentos de «lo que hay», es decir, de lo que está destinado a servir de base al desarrollo pleno de la persona humana completa y única. La filosofía está, por lo tanto, al servicio de la vida. Basave la llama incluso «ancilla vitae» y «propedéutica de salvación»: «Si suprimimos el carácter de síntesis superior y vital de los conocimientos del hombre, nuestra disciplina pierde todo su valor íntimo y existencial. Una filosofía que no esté al servicio de la existencia —dicho sea con toda sinceridad— no nos interesa»[34]. A la filosofía así entendida (como camino e instrumento para la realización plena de nuestra existencia) atribuye Basave una serie de características esenciales, a las que él ajusta de modo consecuente también su propio trabajo.

La filosofía se origina en la vivencia de inseguridad y de riesgo inherente a la vida humana. «Tenemos que pensar —y pensar bien— para poder subsistir»[35]. Pero la filosofía no es sólo una técnica vital para salvarse del posible naufragio. Nuestro afán de seguridad no se agota tampoco al arribar a un puerto seguro, donde desarrollar la vida en el mundo; nos sigue empujando a descubrir el sentido y el fundamento del mundo en el que el hombre trata de hacer su morada. El «eros filosófico» es un impulso hacia el descubrimiento del principio absoluto de la vida

[34] Ibid. 60.
[35] Ibid. 63.

universal y, particularmente, de la vida del espíritu. Busca la seguridad en la fuente de la verdad.

Filosofamos con el hombre entero, con todo nuestro ser y desde el fondo de nuestra «hambrienta indigencia». Pero junto con este deseo de plenitud, la filosofía exige una actitud ascética frente al mundo —lo cual, evidentemente, es incompatible con el afán concreto de riqueza y de poder— y una actitud humilde frente a la verdad. El filósofo no puede considerarse dueño de la verdad, sino siervo de ella. Se filosofa para *ser*; no para producir o para «tener» en el ámbito de las cosas. En este sentido —y sólo en este sentido— la filosofía es radicalmente inútil. Pero su inutilidad es la inutilidad propia de los fines últimos. Así, la filosofía constituye un modo de *ser* hombre, un ejercicio de perfección y de «dignificación» del hombre.

Por todo esto, la filosofía no puede ser un deporte ni una curiosidad ociosa. Buscamos afanosamente la verdad «para hacerla substancia propia». A partir de aquí se define la actitud filosófica específica frente a la existencia: ésta no consiste ni en una construcción arbitraria o meramente estética, «ni en un puro asunto de opinión o de tanteo», sino «en un esfuerzo máximo de congruencia y de luz»[36]. «Nuestro ser depende del actuar, y el actuar depende del saber. Por eso, precisamente, se da una integración de vida y teoría... Es preciso encarnar y sentir desde dentro ese saber rigurosamente conceptual de la realidad entera, esa explicación fundamental de las cosas»[37]. Sólo cuando el hombre lleva a la práctica sus ideas y sus convicciones fundamentales sobre la realidad puede decir que posee tales ideas y que filosofa en plenitud. A este compromiso vital, a esta coherencia plena entre teoría y vida los designa Basave como «el carácter anti-burgués de la filosofía». Finalmente, debe destacarse la insistencia de Basave en afirmar que la aspiración última de la filosofía está orientada a la unión con la fe. La plenitud de la filosofía se encuentra, por eso, para él en el cristianismo. Dentro de las inevitables limitaciones que tiene como obra humana, la filosofía cristiana es la filosofía más perfecta.

Hacia una metafísica cristiana

Aunque Basave se refiere en numeroso pasajes de su amplia obra a la idea de filosofía cristiana, creo que en el artículo *La metafísica cristiana* (1980) expresa con particular claridad y firmeza su punto de vista sobre el tema. Basave concibe en él a la filosofía cristiana como la realización del impulso humano natural a buscar incesantemente la verdad última y totalizadora sobre todo lo que hay en el horizonte del mundo (a esto lo llama Basave la «habencia») bajo la sombra bienhechora de la fe. La fe sirve al filósofo de «norma negativa», que lo salva de errores fundamentales, y de germen fecundante, que predispone a su inteligencia para el descubrimiento de verdades y de horizontes intelectuales, insospechables para quienes carecen de ese don. Para el filósofo cristiano, la fe es un supuesto, no en el orden lógico o discursivo, sino en el orden vital, o sea, el suelo y el clima en el que se desarrolla su pensamiento. El filósofo cristiano, por eso, no mantiene su fe al margen de la investigación filosófica. Entre religión y filosofía se da una «continuidad en la dis-

[36] Ibid. 83.
[37] Ibid.

tinción y [una] distinción en la continuidad». El arte filosófico del cristiano consiste —dice Basave— en unir la luz de la fe y la luz del intelecto en su investigación, y esto por el hecho de que la verdad es indisolublemente *una*. No hay una verdad de la fe y una verdad de la razón; hay sólo una mayor o menor aproximación a la plenitud de la verdad. «Si somos cristianos, no vamos a hacer un paréntesis, bajo el pretexto de pureza racional, para dejar al margen nuestra fe y proceder filosóficamente como no-cristianos»[38]. En el cristianismo, actividad filosófica y vida cristiana son inseparables y las dos, en su inseparabilidad, producen un fruto único de verdad, una plenitud racional, que coincide totalmente con la de la revelación, a la que se denomina «filosofía cristiana». «Cuando el filósofo cristiano vive de verdad su vida cristiana, surge la filosofía cristiana. Así ha sucedido históricamente y así visualizamos la coexistencia, en el cristiano [que filosofa], entre filosofía y fe operante. Para vivir la plenitud de la razón humana no hay modo mejor que vivir la plenitud de la fe cristiana operante»[39].

Para Basave, toda filosofía cristiana debe apoyarse en una metafísica cristiana. En la tarea de la construcción de esta metafísica viene concentrando sus esfuerzos especulativos desde hace más de quince años. Fruto de estos esfuerzos es su *Metafísica. Teoría de la habencia* (1982). El concepto fundamental de esta metafísica es, como ya se ha insinuado, el concepto de «habencia» —concepto de difícil traducción, que quizás podría definirse mejor como «horizonte que todo lo contiene». Basave confiesa que «lo que me interesa como metafísico cristiano es la habencia en cuanto tal, con su estructura y sus vertientes, y el fundamento de la habencia»[40]. No resulta fácil, como se ha dicho, precisar este concepto fundamental. Para aproximarnos a él, comencemos diferenciándolo de otros conceptos con los que podría confundirse. La «habencia», primero, no es la realidad. Es más amplia que ésta, la cual a su vez está referida a la «habencia» y es una de las formas o modalidades del «haber». La «habencia», además, no es una substancia, pero todas las substancias se dan en ella. Es como el espacio-tiempo universal en el que aparece toda substancia. La «habencia», por otra parte, tampoco puede ser identificada con el ser. El ser se da exclusivamente en los entes y no tiene substantividad alguna, pero tampoco es nada separado de los entes, los cuales siempre suponen la «habencia». Separado de éstos, no sería otra cosa que un concepto abstracto y vacío. «El ser es la presencia situacional respectiva del 'hay'. El ser sin la habencia no es realidad, porque no tiene campo para ofrecerse»[41]. Pero la «habencia» no está circunscrita a la presencia. El ser en cuanto presencia es epifanía de la «habencia». El ser del ente sólo puede ser presencia o actualidad en el seno de la «habencia». La «habencia», finalmente, no es lo infinito ni lo absoluto ni Dios. Al contrario que éstos, es finita, aunque inconmensurable y absolutamente indeterminada. Sin embargo, no es autónoma y tampoco subsiste en sí. Dios es lo completamente otro tanto frente a la «habencia» como frente al hombre, que forma parte de la «habencia».

Como determinación positiva de la «habencia» debe afirmarse ante todo que ésta es la totalidad de los entes y de lo que hay en cada uno de ellos. Entre las metá-

---

[38] *Metafísica cristiana*, en: A. V.: *La filosofía del cristiano, hoy*, Córdoba (Arg.) 1980, 312.
[39] Ibid. 303.
[40] Ibid. 309.
[41] Ibid.

foras más usadas por Basave para designar a la «habencia» se encuentran sobre todo las de «horizonte», «estructura (o unidad) dinámica», «universo», «urdimbre omnienglobante de los entes» y «fuente de riqueza entitativa». En este sentido puede entenderse con alguna exactitud la siguiente definición de «habencia»: «La habencia es la unidad dinámica, el horizonte lógico y ontológico al cual todo se halla referido. No estamos ante un horizonte ontológico substantivado, sino ante lo que hay con las cosas que hay, las realidades y las posibilidades en la medida en que las hay, con todas sus articulaciones y confluencias»[42].

«Este todo del ámbito finito» que es la «habencia» se ofrece al pensador en una intuición, que incluye en sí misma la visión de los primeros principios tanto en el orden metafísico como en el orden lógico. Estos principios son: «1) *El principio de la presencia*: todo cuanto hay está de algún modo presente. 2) *El principio de participación*: todas las partes que hay están unidas en un todo por una vinculación espacio-temporal y son entes sólo en la medida en que se parecen parcialmente al Ser absoluto. 3) *El principio de sentido*: todo cuanto hay es pensable sólo con una disposición tendencial y conexa. 4) *El principio de contexto*: todo cuanto hay se ofrece en el marco existencial. 5) *El principio de sintaxis*: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. Sobre estos cinco principios se dan y operan los principios lógicos supremos: el principio de identidad, el principio de no contradicción, el principio de tercero excluido y el princpio de razón suficiente»[43].

El objetivo de esta metafísica es abrir el camino a la trascendencia. La teoría de la «habencia» debe culminar para Basave en la teoría de Dios. Por eso, en el fondo de la metafísica que él se esfuerza por construir subyace una viva polémica contra toda filosofía que, a su juicio, niegue la trascendencia o mantenga frente a ésta posiciones fluctuantes e imprecisas, lo mismo que contra todo pensamiento que resulte incapaz de dar cuenta de la vida y del dinamismo que apreciamos en el Universo. La concepción heideggeriana del ser y la «ontología tradicional» son algunos de los blancos de sus críticas. «El inventario del mundo, que la ciencia cierra con el conjunto de los entes 'y nada más', no se abre con la presencia inaprehensible del ser heideggeriano —pura luz sin soporte entitativo— bajo la especie de la nada. Este ser abstracto hipostasiado no cuenta ni para la ciencia ni para la metafísica»[44].

«La crisis de la metafísica se debe a la paulatina y creciente substantivación e hipóstasis del ser, que va desde el 'ens commune' hasta el ser heideggeriano, que es pura luz sin soporte entitativo, despojos de un Dios laicizado, idealismo de la significación»[45].

Esta metafísica cristiana de Basave, en cuanto teoría de la «habencia», debe incluir una metafísica del hombre y desembocar en una teoría de Dios. Más aún: toda metafísica debe partir del hombre —de la experiencia interior— y toda teología natural debe retornar al hombre, para iluminarle el sentido de su existencia. Por eso, el núcleo esencial de la filosofía de Basave debe buscarse en su antropología.

---

[42] Ibid. 309.
[43] Ibid. 310.
[44] Ibid. 314.
[45] Ibid. 310.

Filosofía del hombre

La antropología de Basave surge del esfuerzo por dar respuestas —basándose en su interiorismo espiritualista, inspirado en S. Agustín y más directamente en M. F. Sciacca— a los principales problemas que ha planteado la tradición filosófica en torno al ser, la vida y el destino humano. Tanto en la formulación de estos problemas como en la orientación de su preguntar están presentes, de modo muy significativo, la sensibilidad cultural, el lenguaje, las descripciones, los análisis y las perspectivas teóricas que han aportado las diversas corrientes existencialistas. Pero el objetivo principal de sus esfuerzos se orienta de un modo explícito a superar todas las deficiencias esenciales que, a su juicio, se dan en las antropologías existencialistas. Basave se expresa en este sentido sobre todo en su *Filosofía del hombre* (1957), que es, a nuestro juicio, la obra más importante del autor. Este libro posee una intención claramente sistemática. Se propone «ofrecer las bases y las líneas directrices de una metafísica del hombre... concebida como prolegómeno a toda fenomenología existencial»[46]. Lo cual significa que su intención primordial es mostra «cómo una ontología que parte del hombre explica todas las funciones y operaciones específicamente humanas»[47].

En concordancia con su idea de filosofía (el subtítulo de la obra es «Fundamentos de antroposofía metafísica), esta metafísica contiene las bases de una sabiduría sobre el hombre. Más explícitamente, la obra se propone descubrir la estructura esencial del hombre —individual y colectivo— en todos sus estratos, para cumplir con «el oficio de ser ciencia rectora» de los otros saberes antropológicos, iluminar el sentido de la existencia y orientar las acciones del hombre por los senderos «que conducen a la plenitud subsistencial»[48].

El punto de partida de esta metafísica del hombre es la autoconciencia del yo, que, indigente, inseguro e inacabado, aspira a superar, de alguna forma y por algún camino, su «desamparo ontológico». La meta teórica de este discurso consiste en elevar la experiencia interior —que contiene una «conciencia ontológica»— a conocimiento riguroso (objetivo, sistemático y comunicable) de la estructura esencial del ser humano. Este conocimiento «supra-empírico y supra-histórico» debe abarcar la estructura del ser humano en todos sus aspectos, es decir, debe ser un conocimiento integral. («Integralismo metafísico antroposófico» es el término que utiliza Basave para designar el conjunto de su filosofía).

El método de la antroposofía metafísica implica fundamentalmente los siguientes momentos: a) Un momento fenomenológico, en el que se delimitan y describen los contenidos de la autoconciencia. Este momento supone una intensificación o profundización previa en la experiencia interior. «Es preciso echar mano de todos los medios que ponen al hombre en contacto consigo mismo..., es necesario dejarse penetrar por sus afanes más hondos»[49]. b) Un momento sistemático-discursivo, que trata de descubrir y formular «el principio que abarca todos los principios par-

---

46 *Filosofía del hombre*, o.c. en *nota 32*, 16.
47 Ibid.
48 Ibid. 46-49.
49 Ibid. 12.

ticulares del ser, del conocer y del obrar humanos»[50], de los que parte la estructura conceptual de nuestro saber sobre el hombre. (Basave insiste en la vigilancia metodológica que se requiere, para evitar caer en un vacío abstraccionismo que deje escapar las complejidades y antinomias del ser humano). c) Un momento de reconsideración y reenfoque de nuestras actitudes vitales a la luz de las verdades alcanzadas. La antroposofía no puede reducirse a un «frío conocer a distancia», sino que debe hacer explícita su función práctica[51].

Al principio estructurador o «primer principio» de su metafísica del hombre lo denomina Basave «principio de la dui-unidad (unidad de dos)». Dicho principio recoge el hecho fundamental, evidente a la introspección, de que el hombre está constituido por opuestos. «El hombre no sólo tiene conflictos, sino que ya de por sí es un conflicto por su naturaleza dual»[52]. Por eso, la vida humana puede concebirse en su desarrollo de una forma semejante al contrapunto musical. La raíz última de esta dualidad es para Basave la vivencia, simultánea e indivisible, de la contingencia, por una parte, y de la aspiración a la plenitud subsistencial, que subyace en lo más profundo del ser humano, por otra parte. «La pareja 'angustia-esperanza' es inseparable. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: 'desamparo metafísico-plenitud subsistencial'»[53]. La tarea de la filosofía del hombre es encontrar una explicación teórica de la raíz última de este hecho. Tal explicación radical del hombre se encuentra, en última instancia, en Dios. «No podemos hablar de nosotros mismos sino hablando, por último, de Dios», afirma Basave citando al filósofo español desterrado a Méjico, José Gaos (1900-1969).

La temática de la antroposofía metafísica de Basave es muy amplia. Además de los temas tradicionales como la substancialidad, la personalidad, la libertad y el destino, la temporalidad, la muerte, la inmortalidad, la dimensión religiosa y la dimensión social, pretende abarcar también el estudio de los desarrollos colectivos y globales de toda la humanidad. «Para nosotros, la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura son disciplinas particulares de la antroposofía. De ahí que incluya en mi obra un capítulo dedicado a la filosofía de la historia y algunas consideraciones filosóficas sobre la cultura»[54]. Si se tiene en cuenta la amplitud temática de sus reflexiones, su interés por entregar a tiempo su mensaje a los hombres de su época y su desinterés por la erudición y el virtuosismo filosóficos[55], no puede resultar extraño que en la *Filosofía del hombre* —y en general en toda su obra— encontremos mucho más una reiterada exposición de los puntos fundamentales de su doctrina filosófica que una detenida argumentación de tales posiciones o una detallada discusión con los autores a los que se enfrenta. Pero, por encima de todo, la antroposofía de Basave, como obra de un filósofo cristiano, quiere ser un mensaje de afirmación y esperanza. Su filosofía del hombre resalta el lado luminoso del ser humano y subraya en este sentido «los aspectos positivos: nuestro dinamismo ascencional, nuestro ser axiotrópico, el impulso de tras-

[50] Ibid. 18.
[51] Ibid. 293.
[52] Ibid. 19.
[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] Ibid. 25.

cendencia, el sentido de la libertad, la esperanza, el afán de plenitud subsistencial, lo 'eviterno' del hombre»[56].

CAYETANO BETANCUR CAMPUZANO (1910-1982)

Cayetano Betancur Campuzano[57] nació en la pequeña localidad de Copacabana en el Departamento de Antioquía (Colombia) y murió en Bogotá, donde desarrolló la mayor parte de su actividad profesional. Se educó en el seno de una familia católica estricta. A los 26 años obtuvo el grado de doctor en derecho y ciencias políticas en la Universidad de Antioquía (Medellín). Ejerció hasta su muerte la profesión de abogado como «la tarea en que tenía que ganarse la vida».

Pero la gran pasión de su vida se dirigió a la filosofía. Fue profesor de derecho y de filosofía en varias universidades de Bogotá. En 1951 fundó en la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, de la que fue decano en dos ocasisones, la revista *Ideas y valores*, que es hasta hoy una de las publicaciones más importantes en el ámbito de la filosofía colombiana. Los campos más frecuentados de sus intereses fueron la filosofía del derecho, la teoría y el análisis de la sociedad y de la cultura, la pedagogía y la divulgación del pensamiento filosófico tanto tradicional como contemporáneo. Sus obras *Ensayo de una filosofía del derecho* (1937), *Sociología de la autenticidad y de la simulación* (1955), *Bases para una lógica del pensamiento imperativo* (1968), *La vida del derecho* (1974) y más de 80 artículos en las principales revistas colombianas de su época dan testimonio de estos intereses. Pero sin duda lo más meritorio y fecundo de su trabajo ha estado en la divulgación del pensamiento de los filósofos contemporáneos. Durante más de 40 años, con denuedo y tesón inigualables, ha batallado infatigablemente para procurarle un sitio en la cultura de Colombia a los enfoques teóricos de la modernidad y a la filosofía contemporánea. Este ha sido un trabajo particularmente arduo, pues la tradición cultural de Colombia, dominada por gramáticos y oradores, resultaba un suelo poco propicio para las ideas filosóficas de la modernidad y de la época contemporánea. En la obra del filósofo español José Ortega y Gasset encontró la inspiración filosófica y un ejemplo para su tarea de aclimatar la filosofía alemana (Scheler, Heidegger, Kelsen y otros juristas, etc.) a la mentalidad colombiana. La prueba más palpable de sus esfuerzos puede hallarse en el libro *Filósofos y filosofías* (1969) y en su trabajo *La seguridad metafísica. Dialéctica de la razón vital* (1956).

Respecto de la relación entre filosofía y cristianismo, Betancur sostiene con gran firmerza la idea de una mutua y radical independencia entre ambos. La filosofía es un discurso humano que tiene como finalidad buscar principios teóricos para interpretar y explicar la realidad y proponer orientaciones racionales para la vida humana individual y colectiva. Para ello cuenta con métodos y formas discursivas que le son peculiares. En cambio, el cristianismo tiene como base la fe, que es totalmente heterogénea respecto de la filosofía. La fe es un don de Dios

---

[56] Ibid. 19.

[57] De C. Betancur cf.: *El cristianismo ante la filosofía actual*, en: «Bolivar» 62 (Bogotá 1963): *Filósofos y filosofías*, Bogotá 1969.

que no necesita razones filosóficas para su existencia. Es conveniente, pero no necesario, que exista una conciliación entre fe y filosofía. Y corresponde a la filosofía, en la que está enraizada hondamente esta exigencia de conciliación, integrar el hecho y los datos esenciales de la fe en su propio discurso. Pero esto no siempre se alcanza. Cuando no se logra esta conciliación, la fe, si es auténtica, no tiene por qué sufrir merma alguna, pues es una orientación vital superior a la filosofía. Las llamadas «filosofías cristianas» son diferentes caminos para acercarse racionalmente a la fe. Pero, como todo esfuerzo humano, son transitorias y deleznables. Hay muchos caminos para intentar esa aproximación o conciliación. Betancur opina que en la filosofía de los valores y en la filosofía de Heidegger pueden hallarse sólidas pistas para intentar una nueva forma de conciliación entre el cristianismo y la filosofía, es decir, un camino que le permita al cristiano establecer una comunicación profunda con el hombre de hoy. El cristiano que filosofa, cuando se dedica honestamente al trabajo de pensar desde cualquier perspectiva, no pone en juego su fe. El sentido de la actividad filosófica sólo puede ser para él intentar comunicarse con los hombres de su época, con el fin de ayudarles a construir un mundo más razonable que el actual. Junto con sus razones, el cristiano puede aportar a la construcción de ese mundo las luces y experiencias que lleva consigo la fe.

JUAN CARLOS SCANNONE SJ (NAC. 1931)

Nacido en Buenos Aires, Juan Carlos Scannone[58] ingresó bastante joven en la Compañía de Jesus, donde recibió la formación tradicional de esta Orden. Estudió humanidades (en Córdoba), filosofía (en San Miguel, provincia de Buenos Aires) y teología (en Innsbruck, Austria). Obtuvo el grado de doctor en filosofía en Munich y profundizó sus estudios de filosofía de la religión en Friburgo. Desde 1968 es profesor en la facultad de filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina). Entre 1970 y 1980 fue decano de esta facultad, desde la cual prestó un valioso apoyo a desarrollar la filosofía de la liberación (en sentido restringido). Además de su tesis doctoral *Sein und Inkarnation* (Friburgo 1968), ha publicado las siguientes obras: *Teología de la liberación y praxis popular* (1976) y *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987). Otros dos libros se encuentran ya en prensa: *Evangelización, cultura y teología* y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. En estas obras se recogen algunos de sus numerosos artículos, publicados principalmente en la revista *Stromata*, de la que él ha sido director. Ha colaborado también como inspirador, editor y autor en la obra colectiva *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (Buenos Aires). Su producción filosófica abarca ya más de cincuenta artículos extensos.

---

[58] Sobre lo que vamos a decir cf. J. C. Scannone: *Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada*, en: A. V.: *III Congreso Internaciaonal de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, Bogotá 1985, 225ss.; *Filosofía primera e intersubjetividad*, en: «Stromata» (1986) 367ss.; *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*, en: A. V.: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, BA 1984, 51-89.

El trabajo intelectual de Scannone se desarrolla simultáneamente en dos campos fundamentales: la filosofía y la teología. Con este trabajo quiere prestar, de forma explícita y directa, un servicio a la fe y a la promoción de la justicia en el marco institucional de la Iglesia latinoamericana. Durante la primera mitad de los años setenta, Scannone estuvo estrechamente vinculado a la filosofía de la liberación (en sentido restringido), colaborando en la aclaración, delimitación y fundamentación de los principios y de las orientaciones teórico-prácticas de este movimiento. Desde hace más de una década ha concentrado sus esfuerzos en una filosofía que tenga como punto de partida la «sabiduría popular» con toda su religiosidad. La elaboración de esta filosofía incluye tres elementos: una definición de los conceptos básicos de «pueblo» y de «sabiduría popular», la recuperación de los elementos o expresiones culturales claves en los que se condensa la experiencia histórico-cultural del pueblo argentino (y latinoamericano) y la elaboración de ciertas categorías especulativas básicas que expresen en un lenguaje filosófico universal la comprensión de lo humano y el tipo específico de racionalidad que se contiene en la sabiduría popular y es propia de una «cultura del corazón». El «pueblo» es un sujeto comunitario ético-histórico, que vive de formas diversas (que llegan hasta la lucha de clases) unos mismos valores culturales y un destino humano común dentro de una misma organización socio-política. Los valores culturales básicos de la historia latinoamericana son mejor conservados en el sector mayoritario, es decir, en los grupos no-privilegiados, considerando a Latinoamérica como la «Patria Grande». Por eso, las expresiones y la dinámica de la cultura de las «clases populares» pueden constituir la base para una filosofía latinoamericana propia, es decir, para una filosofía plenamente inculturada. La «sabiduría popular» es el saber que tiene el pueblo acerca del sentido de la vida, del mundo y de la dignidad humana. Es un saber no teórico, sino práctico y ético-religioso, que tiene su propio «logos», o racionalidad sapiencial, la cual se vive y se expresa en elementos simbólicos.

El trabajo filosófico consiste para Scannone en la elaboración de nuevas categorías especulativas que permitan desarrollar un pensamiento capaz de fijar y transmitir los contenidos y las formas esenciales de la sabiduría popular. Estas categorías retoman los conceptos fundamentales de la filosofía tradicional, reinterpretándolos a la luz de la experiencia histórico-cultural del pueblo latinoamericano. Scannone enumera tres categorías fundamentales de su filosofía: 1) El «*nosotros*» (ético-político y ético-religioso) como sujeto comunitario que da un nuevo sentido a los problemas de la subjetividad, de la vida social, de la responsabilidad, de la religiosidad, de la justicia y de la libertad. 2) El «*estar*» como horizonte fundamental o dimensión metafísica, emparentada —y a la vez diferenciada— con las otras dimensiones metafísicas de la filosofía occidental: el *Ser* (herencia de la filosofía griega) y el *acontecer* histórico (más propio de la tradición judeo-cristiana). Frente a estas categorías tradicionales, el *estar* enfatiza al mismo tiempo la experiencia de arraigo en la tierra y el sentido del carácter circunstancial y transitorio de la vida. 3) La «*mediación simbólica*»: el símbolo —y no primariamente el concepto— constituye el elemento en el que se mueven la sabiduría popular y la lógica popular. Estas categorías, que se implican mutuamente y se determinan en una serie de conceptos derivados de ellas, constituyen el horizonte teórico y la forma de la nueva filosofía latinoamericana que defiende Scannone.

ALBERTO WAGNER DE REYNA (NAC. 1915)

Visión de conjunto

Aunque la extensa obra de este polifacético escritor peruano —literato, historiador, diplomático y sobre todo filósofo— abarca una increíble variedad de temas, hay que afirmar que toda su producción gira en torno a un problema fundamental: Latinoamérica. El ser, el destino, la historia, los problemas, las formas y estilos de vida de los países latinoamericanos, lo mismo que las relaciones de este subcontinente con las otras expresiones culturales de la humanidad, son el objeto permanente del pensamiento y de los análisis de este autor. Latinoamérica es también la razón y la meta final de sus obras filosóficas.

Aunque los trabajos filosóficos constituyen sólo una pequeña parte del volumen total de su obra[59], son indudablemente la estructura vertebral de todos los escritos teóricos. La intención y el trasfondo filosóficos están presentes en toda su producción. Wagner de Reyna es sobre todo filósofo tanto por su formación como por su interés vocacional. Ha sido profesor de filosofía —estable o invitado— en diversas universidades de Perú, Chile y Argentina. Mantiene hasta hoy vínculos permanentes con la Universidad católica del Perú.

Wagner de Reyna representa de un modo ejemplar aquella concepción de la filosofía que hemos descrito más arriba como un trabajo de asimilación e interpretación creativa del legado de la tradición y como un esfuerzo por abordar los problemas eternos desde la propia situación. Su síntesis se efectúa en el contexto vital de una profunda fe cristiana, que al mismo tiempo impulsa al filósofo a pensar hasta en sus últimas raíces metafísicas la crisis de la cultura occidental y le impide quedar atrapado en un pensar meramente dialéctico, que acaba asfixiando al espíritu en su clausura intramundana. Para el filósofo peruano, el hombre se rebasa a sí mismo y a la totalidad del mundo; está esencialmente orientado a lo infinito y divino.

La naturaleza de la filosofía

Según Wagner de Reyna, la filosofía no es un quehacer eventual o accidental en la vida del hombre; es una exigencia vital profundamente arraigada en la existencia. Es una actividad que compromete al hombre entero, no un conjunto de conocimientos almacenados. Parte, por lo tanto, de una experiencia metafísica que conmueve al hombre en todo su ser. Esta experiencia socava los pilares del edificio conceptual en el que el hombre vive, lo coloca ante el abismo de lo fundante y le exige la reconstrucción del saber desde sus cimientos más profundos. La filosofía es un esfuerzo permanente de autofundamentación, que tiene que poner en claro

[59] Una bibliografía completa de las obras de Wagner de Reyna de los años 1935 a 1985 se encuentra en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima 1984/85. Entre las obras filosóficas destacan: *La ontología fundamental de Heidegger* (1937, 1945[1]); *La filosofía en Iberoamérica* (1949); *El concepto de verdad en Aristóteles* (1951); *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954); *Hacia más allá de los linderos* (Ensayos) (1959); *Analogía y evocación* (1976); *Pobreza y cultura. Crisis y concierto* (1982).

una y otra vez sus orígenes y su proceso. Desde esta perspectiva, es esencialmente histórica y siempre inconclusa. En su camino por la historia, el hombre ha construido, y seguirá construyendo, diferentes edificios filosóficos. Las diferencias entre tales edificios se deben a la manera en que cada filósofo vivencia y tematiza la experiencia metafísica y también al punto que cada uno señala como punto de partida o base incuestionable.

Muy en consonancia con la tradición del Barroco español, Wagner de Reyna tematiza la experiencia metafísica fundamental como *desengaño*. El desengaño es —en última instancia— el descubrimiento del carácter transitorio de todo ente y de la realidad total de este mundo. La transitoriedad del ente significa que éste se encuentra permanentemente entre dos extremos: entre el no-estar-cerrado-en-sí-mismo y el no-ser-ilimitado. Pero el desengaño que patentiza el carácter transitorio del ente muestra también la exigencia de permanencia que atraviesa al ente humano, constantemente orientado hacia más allá de sus propios límites. La transitoriedad, que es, por un lado, un impulso que quiere salir, caminar, progresar y gastarse, tiene, por otro lado, la tendencia a replegarse, a refluir, a permanecer. «En lo profundo de la transitoriedad yace una traza de quietud, de manencia, de la cual son modos pleonásticos la in-manencia y la per-manencia»[60]. En la transitoriedad subsiste siempre, de forma paradójica, una orientación hacia lo absoluto, ilimitado o inmutable.

Intentando superar esta frustración, el filósofo accede a la dimensión mítica del hombre y, desde ésta, se abre a la *posibilidad* de una revelación de la verdad, del ser y del bien absolutos. A través de finos análisis de la palabra humana descubre Wagner de Reyna que es connatural a la filosofía no llegar nunca a una meta definitiva y no poderse cerrar sobre afirmaciones absolutas. La filosofía es también transitoria y está destinada al fracaso, al desengaño, lo mismo que la vida toda, la cual sólo en la muerte, es decir, en su fracaso como mera vida, descubre su sentido último. Por eso, la plenitud del hombre requiere dar un paso ulterior más allá de la filosofía: la religión. La religión no es una continuación ininterrumpida de la filosofía. Es exactamente un paso más allá de la filosofía, que el hombre *puede* dar bajo el impulso o la atracción del Absoluto —paso que la filosofía, consciente de su propio ser, debe respetar y que en alguna medida puede preparar.

Sin embargo, la religión no puede sustituir a la filosofía ni cancelar la exigencia humana de filosofar. Filosofía y religión son dos dimensiones irreductibles del ser humano. La filosofía, en cuanto esfuerzo de aclaración radical del mundo y de la existencia, se hace indispensable para evitar posibles pasos en falso y pérdidas de sentido de la religión, que siempre es vivida y realizada en una existencia humana. La filosofía es vigilancia ininterrumpida que desenmascara cualquier forma de absolutización de lo ente. Es una lucha «contra los medios que quieren afirmarse como principios y fines. Y en el mundo actual, donde este fenómeno se agudiza y se nos impone a los hombres, la función del filósofo es denunciar esta mistificación, contrastar los medios disfrazados de principios con los principios auténticos y defender el fuero de lo no útil, de lo divino, de lo extraordinario y asombroso»[61].

---

[60] *Analogía y evocación*, o.c. en *nota 59*, 61.

[61] Ibid. 153; cf. además 12-14, 17-27, 55-62, 111-124; *Síntesis de mi pensamiento*, en: «Diálogo» 3 (BA 1955) 36ss.; *Pobreza y cultura*, o.c. en *nota 59*, 142-156.

Posibilidad y función de la filosofía en Latinoamérica

«Latinoamérica pertenece a Occidente, y por eso su filosofía —que siempre es histórica— tiene necesariamente que estar arraigada profundamente en la tradición helénico-cristiana. Tal es en suma la tesis sustentada por nosotros en el libro *La filosofía en Iberoamérica* (1949)»[62]. Con estas palabras inicia Wagner de Reyna el prólogo a su obra *El concepto de verdad en Aristóteles* (1951), a la que presenta como un modesto intento de ser consecuente con su idea sobre el destino y la función de la filosofía en Latinoamérica.

La filosofía, donde quiera que se ejerza, está siempre ante el imperativo de recuperar, dentro de las circunstancias de cada momento histórico, su propia tradición. La tradición occidental no es propiedad exclusiva de los países europeos. La cultura latinoamericana, tanto por lo que respecta a su pasado como en su significación actual y futura, es fundamentalmente occidental, tan occidental como la romana, la francesa o la alemana; pertenece a la rama española, pero tiene al mismo tiempo rasgos indígenas de América que la individualizan. A pesar de esto, este nuevo vástago de Occidente está en pie de igualdad con los demás, porque pertenece al mismo linaje y tiene el mismo patrimonio espiritual. Nuestra pertenencia a Occidente nos obliga, sobre la base de la vieja tradición hispánica, que nos pertenece tanto como a España, a elaborar una concepción del mundo y un modo de vida que sean dignos de su estirpe espiritual y a la vez nuevos gracias a nuestra especial situación histórica, geográfica y étnica.

Detrás de estas palabras están las dos preguntas indicadas más arriba: ¿Cuál es la diferencia específica de la filosofía latinoamericana? ¿Cuáles son sus posibilidades para el futuro? Latinoamérica y su filosofía son jóvenes y viejas a la vez. Es curioso que generalmente se niegue la realidad de una filosofía propia en Latinoamérica y que, al mismo tiempo, se afirme la posibilidad de tal filosofía y se indiquen caminos para alcanzarla. Este hecho pone al descubierto una característica, ciertamente no la más prometedora: la filosofía latinoamericana es ante todo una reflexión sobre sí misma. Pero la reflexión es un rasgo típico de la vejez. Por eso, la filosofía latinoamericana nace vieja. «Aquí nacemos reflexionando, cuando tenemos todo por hacer para afirmarnos». Pero esta reflexión muestra también que nuestra filosofía existe sólo como posibilidad, sólo como proyecto de una filosofía. Aún no nos hemos desarrollado; somos futuro, juventud. ¿Cómo superar esta situación paradójica? Wagner de Reyna lo intenta analizando lo que él considera el elemento medular de nuestra cultura: el *barroquismo*. Esto lo discute particularmente en su obra *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954). Su resultado indica tres orientaciones, que han de ser convergentes: ir a las cosas mismas, a los problemas de la realidad, abandonando la reflexión sobre nuestras posibilidades de hacer filosofía; desarrollar la conciencia de nuestra tradición helénico-cristiana, estudiando con tenacidad, como si fuéramos descubridores o redescubridores, las obras de los grandes clásicos de la filosofía, sobre todo a los griegos; y, finalmente, abrir las ventanas al mundo para integrarnos a la vida contemporánea[63].

---

[62] *El concepto de verdad...*, o.c. en *nota 59*, 15.

[63] *Presente y futuro de la filosofía en Hispanoamérica*, en: «Bolívar» 21 (Bogotá 1953) 5ss.; *El concepto de verdad ...*, o.c. en *nota 59*, 16; *Destino y vocación...*, o.c. en *nota 59*, 87ss.; *Hacia más allá de los linderos*, o.c. en *nota 59*, 37ss.

Un nuevo modelo de humanidad

Desde hace cincuenta años, la humanidad se encuentra en una crisis total, es decir, se encuentra en un punto en el que son posibles tanto su muerte —en una catástrofe rápida o lenta— como una humanidad superior. ¿Qué ha llevado a la humanidad a este punto? ¿Qué caminos se vislumbran para superar esta crisis? Estas son las preguntas que plantea Wagner de Reyna en una de sus últimas obras: *Pobreza y cultura* (1982)[64]. Afirma ante todo que la crisis de nuestro mundo no es «coyuntural», sino que está íntimamente ligada al ideal de humanidad que el Occidente viene imponiendo a todo el mundo desde hace dos siglos. Apoyándose en Aristóteles y Heidegger, Wagner de Reyna saca a la luz los supuestos filosóficos y sus consecuencias para la vida inmediata, implícitos en el desarrollismo paneconómico que actualmente orienta —o más exactamente, *desorienta*— a la humanidad. En el paneconomismo, que hace del dinero la medida de todos los hombres y de todas las cosas, se funden cuatro corrientes o fuerzas: el mito del progreso, la tecnología absoluta, el confort y la significación ética de la riqueza (que identifica al hombre de bien con el hombre de bienes). El desarrollo de estas fuerzas ha dado como resultado la desnaturalización de la naturaleza, la deshumanización del hombre y la ciega fetichización de una serie de poderes abstractos como el Estado, la cultura, la opinión pública, la tecnología y sobre todo la economía. Este proceso nos sitúa ante las puertas de un mundo totalmente automatizado, un «mundo organizatorio», donde ya no hay lugar para la persona. Un análisis más profundo del modelo paneconómico muestra que su ineficacia y sus efectos nocivos no se deben a errores rectificables, sino a falsos desenfoques teóricos y a omisiones fundamentales sobre la concepción del hombre y de la cultura.

Se hace, pues, necesario estructurar un nuevo modelo de desarrollo, fundado sobre una base cultural que permita al hombre realizarse en todas sus dimensiones y posibilidades creativas. Será un modelo realista, que no implique la destrucción, el olvido o el menosprecio de lo ya alcanzado (ciencia, tecnología, organización, etc.), pero sí el re-pensar estos logros para re-orientarlos hacia metas radicalmente diferentes de las del modelo paneconomista. En la tradición cultural de Occidente y de la humanidad entera hay raíces éticas y experiencias históricas valiosísimas que pueden guiarnos en este trabajo. Frente al modelo paneconomista, Wagner de Reyna defiende un modelo humanista que pone el centro de gravedad del desarrollo en la dimensión espiritual del hombre. El elemento decisivo de este modelo es la pobreza. Si el modelo que hace de la riqueza la medida de todas las cosas no ha conseguido eliminar de nuestro mundo la pobreza y los males que a ésta se atribuyen, resulta insensato pensar que la pobreza sea un fenómeno accidental en la existencia humana. Hay que repensar el significado humano de la pobreza, encontrar en ella un sentido positivo y darle el lugar que le corresponde en una cultura humana.

El modelo cultural imperante sitúa a la *riqueza*, a la *pobreza* y a la *miseria* en el mismo nivel ontológico, pero no a igual altura axiológica. Para el paneconomismo, la diferencia entre riqueza, pobreza y miseria es puramente cuantitativa, es una simple cuestión de grados en el camino hacia una meta absoluta: la posesión ilimi-

[64] Cf. *Pobreza y cultura*, o.c. en *nota 59*, 20ss., 47-62, 119-156, 187ss., 227ss.

tada de bienes. Para Wagner de Reyna, por el contrario, existen diferencias esenciales entre estos tres conceptos. Entre pobreza y miseria hay un hiato ontológico: la diferencia esencial entre la posibilidad efectiva de ser hombre y la incapacidad física, radical, de serlo. También la riqueza y la pobreza se diferencian esencialmente: representan dos modos *absolutamente excluyentes* de entender la existencia humana. El primero, a pesar de todos los deseos subjetivos, convierte lo material, es decir, el dinero, en el *valor* absoluto; el segundo mantiene a lo material en su nivel de *medio*, subordinándolo al desarrollo de la creatividad espiritual. Esta es la causa de que la orientación de la vida hacia la riqueza haya llevado a la crisis actual. Y esto hace también que en la orientación de la vida hacia una cultura de la pobreza, rectamente entendida, se pueda vislumbrar un camino para la salida de la crisis.

Pero el modelo cultural de la pobreza no contiene una actitud de renuncia o de negación frente a la vida. Al contrario, exige una profundización en lo substancial humano, es decir, en aquello que hace que el hombre sea hombre. Ahora bien, tal profundización sólo es posible para Wagner de Reyna en una cultura que esté fundada sobre una concepción *analógica* de la dinámica hacia la trascendencia, que es una parte constitutiva del hombre. La trascendencia —como energía inagotable y permanente rebasamiento del hombre sobre sí mismo— puede ser entendida de dos maneras distintas. Por un lado, como paso o tránsito hacia lo semejante, como un abrirse del hombre a su entorno, para volver luego a cerrarse sobre sí mismo. A esta forma horizontal de trascendencia, que en última instancia es inmanentista, la llama Wagner de Reyna trascendencia *dialéctica*. Pero, por otro lado, hay también una trascendencia *analógica*, entendida como el paso hacia una plenitud que está fuera del hombre, pero que no le es extraña y que, por lo tanto, no lo anula ni lo aliena. Esta dinámica se dirige hacia un *analogon* que le confiere al hombre la razón de su ser y de su actuar. A la trascendencia dialéctica le falta la dimensión ontológica, que a muchos les pasa inadvertida: la conciencia del desfondamiento abisal del mundo humano. Esta carencia significa una negación, que se encuentra instalada en el seno de la cultura actual y la lleva al fracaso. Por causa de esta carencia se ha hecho posible el triunfo devastador del paneconomismo. Pero con la pobreza como fundamento —no como fin ni tampoco como valor absoluto o como meta última, sino como supuesto y condición indispensables— podrá construirse una cultura humana, que pueda garantizar a todos los hombres la libertad de espíritu y liberarlos de la tiranía de las cosas. El espíritu de pobreza es la única forma verdadera de señorío.

HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ (NAC. 1921)

El filósofo cristiano más destacado de Brasil es el jesuita Henrique Claudio de Lima Vaz[65]. Nació en Ouro Preto, en el estado brasileño de Minas Gerais. En 1938 ingresó en la Compañía de Jesús, donde diez años después recibió el sacerdocio. Sobre su trayectoria científica habla él mismo en su «auto-retrato», escrito en 1975

[65] Obras más importantes: *Antropología filosófica*, Belo Horizonte 1966; *Ontología e historia*, Sao Paulo 1968; *Escritos de filosofía*, t. I: *Problemas de fronteira*, Sao Paulo 1986; *Escritos de filosofía*, t. II: *Etica e cultura*, Sao Paulo 1988.

para la obra colectiva *Rumos de filosofía atual no Brasil.* Según él, estudió filosofía entre 1942 y 1945 en Nova Friburgo (Brasil). Aunque hizo estos estudios dentro del esquema de la escolástica clásica, tuvo también contacto directo con el pensamiento de los neoescolásticos franceses: Sertillanges, Rousselot, Gilson, Maritain y sobre todo Joseph Maréchal. Durante su estancia en la Gregoriana de Roma (1946-1953), en la que obtuvo la licenciatura en teología y el doctorado en filosofía, entró en contacto con la «Nouvelle Théologie» y con los escritos de Teilhard de Chardin, J.-P. Sartre, E. Mounier, M. Blondel y sobre todo con Henri de Lubac. Entre 1953 y 1964 fue profesor de filosofía de la naturaleza, lo que le permitió familiarizarse con el espíritu científico moderno y contemporáneo. Desde 1964 trabaja como profesor de ética y antropología filosófica en Belo Horizonte. Aquí dirige también la revista *Síntese*, en la que desde 1974 aparecen sus publicaciones más importantes.

Hacia 1955 Henrique de Vaz cae en una crisis interior, que le obliga a definir su propio camino intelectual. Aunque los temas y los enfoques de la ontología clásica constituyen todavía el objeto principal de su trabajo, al mismo tiempo se va orientando de modo irreversible a la reflexión sobre la historia viva. Se instala así decididamente —fuera de la cosmovisión cristiana medieval, que había determinado su formación neoescolástica— en la cultura moderna, asumiendo los esquemas mentales que corresponden al nuevo «tiempo eje» iniciado en el siglo XVII. En resumen: pasa del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno. El hombre, como actor o sujeto de la historia y, por tanto, como constructor de su propio ser, es desde ahora el centro invariable de su pensamiento. El gran problema al que se vio expuesto Vaz con este paso se puede formular así: ¿Cómo se puede ser a la vez cristiano y hombre de esta época? ¿No parece que es propio de la esencia de la modernidad negar la trascendencia absoluta de Dios y postular la autosuficiencia del hombre dentro de su historia y de su mundo? Formulado de un modo aún más concreto: ¿Cómo es posible hablar de la plena responsabilidad del hombre en la construcción de la historia, aceptando al mismo tiempo la presencia de un Dios que trasciende, dentro de esa misma historia, al hombre, al mundo y al proceso histórico?

Vaz ensaya distintos caminos para salir de este dilema. Pero, de una forma o de otra, todos ellos pasan por el pensamiento de Hegel. En Hegel ve no sólo la culminación de la historia cultural postmedieval con su tendencia al inmanentismo y a la absolutización del mundo, sino también la raíz de las corrientes intelectuales que pugnan dialécticamente por abrirse camino en el pensamiento actual. Por eso, no es de extrañar que todas las propuestas de solución que Vaz presenta para nuestro tiempo impliquen siempre el replanteamiento de los supuestos y las tesis principales del hegelianismo. En el ámbito de Hegel se incluye, de modo ineludible, el pensamiento de Karl Marx. Para nuestro pensador brasileño, el marxismo es uno de los posibles desarrollos coherentes del hegelianismo.

Instalado en el pensamiento de Hegel, pero tratando de superarlo dialécticamente, Vaz recorre diferentes caminos hacia la trascendencia. En este sentido, trata de mostrar, *en primer lugar*, cómo las dinámicas más profundas de la historia no se hacen inteligibles, si no se advierte que estas dinámicas exigen la presencia, dentro del mundo histórico, de un Absoluto que trasciende, a su vez, el proceso mismo de la historia. *En segundo lugar*, repensando a Hegel y a Marx, llega a la conclusión de que sólo es posible superar los peligros de alienación que amenazan a nuestro «civilización del trabajo», si se postula un fundamento trascendente para la dialécti-

ca entre sujeto y exterioridad y para las relaciones sociales que esta dialéctica implica. *En tercer lugar*, moviéndose igualmente en el ámbito hegeliano, Vaz trata de redescubrir la matriz ético-religiosa de la filosofía (y por tanto de toda la cultura occidental). También aquí se le abren nuevos caminos hacia la trascendencia. *Finalmente*, Vaz insiste —en paralelo con intentos similares por superar la modernidad— en la necesidad de crear un nuevo lenguaje para la fe. Para subsistir en el mundo actual, el cristianismo tiene que forjarse nuevas estructuras mentales y nuevos lenguajes, que le permitan hablar de la trascendencia de forma inteligible para el hombre de hoy, que unas veces se considera creador y autosuficiente de la propia historia y otras se percibe como navegante sin horizonte y sin rumbo en el movimiento eterno del Universo.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, pueden distinguirse tres momentos dialécticos fundamentales en el pensamiento de Vaz: 1) La aceptación de la cultura moderna en la forma de «conciencia histórica», con todo lo que ella implica de antropocentrismo y de visión científico-técnica del mundo. 2) La negación del inmanentismo de la realidad, lo cual significa una crítica radical al hegelianismo y a otras grandes directrices del pensamiento actual. 3) La construcción de un nuevo lenguaje filosófico para los contenidos de la fe cristiana; únicamente él puede garantizar que el cristianismo sea vivo y actual en nuestra cultura.

Todo este esfuerzo es concebido por Vaz como su camino hacia el «*intellectus fidei*», «que no es otra cosa que la respuesta, siempre renovada, al desafío lanzado a la inteligencia cristiana, para que dé razón de la certeza de la fe con las mismas razones con que el hombre trata de fundamentar sus precarias certezas existenciales e históricas». Vaz oscila, por eso, conscientemente en un incesante ir y venir entre las certezas de la fe y los argumentos de la filosofía. Está convencido de que ninguno de estos dos campos —ni la teología ni la filosofía— puede existir con sentido sin el otro.

Para una presentación completa del pensamiento de Henrique de Vaz habría que exponer en detalle su filosofía de la historia, del trabajo, del obrar ético y del lenguaje de la fe. Esto resulta imposible aquí. Pero se hace indispensable resaltar dos características esenciales de su pensamiento: 1) Todos sus esfuerzos confluyen en el anhelo por lograr «el desciframiento de la existencia histórica». 2) Pero todavía más importante es su voluntad de mostrarle al hombre de hoy un camino razonable hacia la trascendencia.

BIBLIOGRAFIA

1. Indices de literatura más extensa:

Astorquiza Pizarro, F. (ed.): *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Santiago 1982, t. apéndice 1985.
Fornet Betancourt, R.: *Kommentierte Bigliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, F 1985.
Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) (ed.): *Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana*. BA 1973ss. (hasta 1985 13 ts. en total).
Marquínez Argote, G.: *La filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX*, Bogotá 1985.
Martínez Gómez, L.: *Pensamiento hispanoamericano: una aproximación bibliográfica*, en: «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» (Salamanca 1981) 287-400.
Paim, A.: *Bibliografía filosófica brasiléira, periódo contemporâneo (1931-1977)*, Sao Paulo 1979.

2. Congresos:

1975: *La Filosofía actual en América Latina. Primer Coloquio Nacional de Filosofía.* Méjico 1976.
1979: *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía.* 2 ts., Caracas 1979.
1979: *La Filosofía del Cristiano, hoy. Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana.* 5 ts., Córdoba (Arg.) 1980-1984.
1980-1986:
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá 1981.
II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá 1983.
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá 1985.
IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia. Bogotá 1988.

3. Obras de carácter general:

Acerboni, L.: *La filosofía contemporánea in Brasile.* Mi 1968.
A. V.: *Dominación y dependencia: La Iglesia y los cristianos en el contexto de las relaciones de dominación y dependencia.* BA 1975.
Betancur, C.: *Filósofos y filosofías.* Bogotá 1969.
Caturelli, A.: *América bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia.* BA 1961.
–: *La filosofía en la Argentina actual.* BA 1971.
Cerutti Guldberg, H. V.: *La filosofía de la liberación latinoamericana.* Méjico 1983.
Crippa, A. (ed.): *As idéias filosóficas no Brasil.* 3 ts., Sao Paulo 1978.
Cueva, M. de la: *Estudios de la filosofía en Méjico.* Méjico 1983.
Dussel, E. D.: *Para una ética de la liberación latinoamericana.* 5 ts., 1973-1982 (ts. I-II. BA 1973; t. III. Méjico 1977; ts. IV-V. Bogotá 1981/82).
Ellacuría, I. (y otros): *Fe, justicia y opción por los oprimidos.* Bilbao 1980.
Farre, L. / Letora Mendoza, C.: *La filosofía en la Argentina.* BA 1981.
Fornet Betancourt, R.: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica.* BA 1985.
Guimaraes, A. C.: *O tema da conciencia na filosofia brasiléira.* Sao Paulo 1982.
Konder, L. (ed.): *¿Por qué Marx?.* Río 1983.
Kusch, R.: *Esbozo de una antropología filosófica americana.* San Antonio de Padua 1978.
Ladusans, S.: *Rumos de filosofia actual no Brasil en autoretratos.* Sao Paulo 1976.
Lima Vaz, H.C. de: *Escritos de filosofía.* 2 ts., Sao Paulo 1986/88.
Miró Quesada, F.: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.* Méjico 1974.
–: *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano.* Méjico 1981.
Paim, A.: *O estudo do pensamento filosófico brasiléiro.* Sao Paulo 1986².
Roig, A. A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* Méjico 1981.
Romanell, P.: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en Mexico. 1910-1959.* Méjico 1954.
Salazar Bondy, A.: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico.* 2 ts., Lima 1967².
Vaillaça, C. A.: *O pensamento católico no Brasil.* Río 1975.
Wagner de Reyna, A.: *Destino y vocación de Iberoamérica.* Ma 1954.
Zea, L.: *América como conciencia.* Méjico 1972².
–: *Filosofía de la historia latinoamericana.* Méjico 1978.

MANUEL DOMÍNGUEZ-MIRANDA
(Traducido por Eloy Rodríguez Navarro)