

# MEXICO

## Filosofía Latinoamericana



**Morandé:**  
El Sínodo sobre los laicos

**Scannone:**  
Doctrina social: mediaciones y fundamentos

**Methol:**  
La Iglesia, el Minotauro y el socialismo

**Terán Dutari:**  
El dinamismo evangelizador de las culturas

# EN ESTE

# NEXO

Cerramos puntualmente el año 1987. Llegamos a nuestro número 14. Cuatro años de vida activa. Quienes viven en América Latina pueden imaginar con facilidad las dificultades de una revista de horizonte latinoamericana. Pero no es momento de repasar sinsabores, sino de afirmarse en los logros para seguir adelante. Creemos que nuestra línea de pensamiento provoca fecundas y positivas convergencias. Pero es mucho todavía lo que debemos convocar y reunir en lo más elemental para bien cumplir esta tarea de contribución a la unidad de la Patria Grande Latinoamericana, a sus transformaciones necesarias en la "opción preferencial por los pobres" y en la vocación abarcadora de la "evangelización de la cultura".

En este número de fin de año, SIGNOS se inicia con una primera impresión vivida del reciente sínodo sobre los laicos, realizada por nuestro compañero Pedro Morandé, que tuvo el honor de participar allí como asesor laico. Es bien sabida la importancia que para NEXO tiene esta temática, verificable en números anteriores. Acordes con el espíritu de nuestro Editorial de NEXO 13, queremos subrayar la novedad eclesial de los "movimientos", que es una de las atenciones más significativas del Sínodo.

No tuvimos tiempo de recoger aquí el comentario al IX Congreso de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) celebrado en Mar del Plata, el pasado noviembre, pero lo haremos extensamente en el próximo NEXO. La "Conversación" se refiere a los desafíos y la comprensión de asuntos tan candentes como los socialismos y la Iglesia. Y la primera perspectiva son las reflexiones con que Juan Carlos Scannone prosigue sus inquietudes de Nexo 6 (Informe: Trabajo, Cultura, y Liberación). Esta vez es sobre el fundamento antropológico y las

mediaciones históricas necesarias de la Doctrina Social de la Iglesia.

La otra Perspectiva se abre finalmente al "dinamismo evangelizador de las culturas". Es del ecuatoriano Julio Terán Dutari, cuyo pensamiento nos es presente sin embargo desde los orígenes mismos de Nexo. Es una recapitulación oportuna, en el momento que tal será el centro de la próxima IV Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1992.

El Informe trata del "problema de la filosofía latinoamericana"; asunto de vital importancia, en tanto que la filosofía es el lugar más radical desde donde una sociedad puede racionalmente "sintetizarse". Una sociedad sin filosofía, indica incapacidad de síntesis consciente de sí. Ciertamente, no hay sociedad viviente si no se sintetiza en algún grado. Y la mejor síntesis, siempre es aproximada y precaria. Sólo Dios sintetiza todo, por Creador.

Así, publicamos dos ponencias al IV Congreso de Filosofía Latinoamericana realizado en Bogotá, Colombia. Estas ponencias dan una visión sintética de todo el proceso de la cuestión, y pertenecen a dos de los más destacados pensadores del Grupo de Bogotá: Germán Marquínez Argote y Roberto Salazar Ramos. Seguimos así nuestra política de hacer calados "globales" en nuestra realidad. Una nueva problemática queda incorporada a Nexo para su debida prosecución.

El cierre del '87 nos obliga a agradecer todas las voces de aliento que nos llegan. Desearíamos también más voces de crítica a lo que publicamos. La crítica es buena brújula y picana para andar estos largos caminos de América Latina. Gracias por los alientos y las críticas. No cabe más que desear felices Pascuas de Navidad y que el Año Nuevo nos depare ampliar más los horizontes.

# 14

# NEXO

CUARTO TRIMESTRE  
1987

EDITOR RESPONSABLE  
Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION  
Hernán Alessandri, Joaquín Alliende,  
Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idí-  
goras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer,  
Pedro Morandé, Franklin Obarrio, Ig-  
nacio Palacios Videla, Francisco Ricci,  
Joao E. Martins Terra, Enrique Lima  
Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

COLABORADORES  
**Argentina:** Fernando Boasso, Fermín  
Chávez, Vicente Espeche Gil, Juan  
Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio  
Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, Ignacio  
Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana  
María Santorun, Juan Carlos Scanno-  
ne. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao  
E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz.  
**Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin.  
**Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín  
Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne  
Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Mo-  
randé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari.  
**Italia:** Paolo Boni, Rocco Buttiglione,  
Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo  
Scola. **México:** Carlos Castillo, Jorge  
Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Ira-  
la Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Tala-  
vera. **Perú:** Ricardo Antoncich, José  
Idígoras Fuentes, Francisco Inzerdo-  
nato, Manuel Marzal. **Uruguay:** Miguel  
Barriola, Guzmán Carriquiry, Daniel  
Castagnin, Guido Castillo, Alberto Me-  
thol Ferré, Elbio López, Bernardo  
Quagliotti, Washington Reyes Abadie,  
Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José  
Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio  
Máspero, Nazario Vivero.



## SUMARIO NEXO N° 14, Cuarto Trimestre, diciembre de 1987.

### EDITORIAL

EN ESTE NEXO \_\_\_\_\_ 3

### SIGNOS

EL SINODO SOBRE  
LOS LAICOS \_\_\_\_\_ 6

Una experiencia honda de la universalidad de la Iglesia. El laicado, en tanto Pueblo de Dios, junto a la jerarquía, constituyen una unidad de fe y de misión. Que el laico construya el mundo y los Pastores lo asistan. El camino hacia la santidad.

por PEDRO MORANDE

### CONVERSACION

LA IGLESIA, EL MINOTAURO  
Y EL SOCIALISMO \_\_\_\_\_ 11

Entrevista a Alberto Methol Ferré, publicada en la revista **Amauta**, de Buenos Aires, en la que se debaten las relaciones de la Iglesia y el mundo obrero. Un repaso desde Buchez, a comienzos del siglo XIX, hasta Solidarnosc en 1980, a la búsqueda de un nuevo modelo de justicia social en libertad, centrado en el acontecimiento cristiano.

### HORIZONTES

DOCTRINA SOCIAL:  
MEDIACIONES Y FUNDAMENTOS \_\_\_\_\_ 16

La Doctrina Social de la Iglesia requiere de mediaciones que la tornen operante en la historia. Para ello se necesita de una interpretación global de la actual situación histórica en el mundo y en latinoamérica. Hacia un diálogo interdisciplinar amplio entre las distintas ciencias humanas, la teología y la filosofía, en el que una antropología cristiana puede dar la clave interpretativa.

por JUAN CARLOS SCANNONE

## JEFE DE REDACCION

Luis H. Vignolo

## COORDINACION GENERAL

Ana Tomeo Vignolo  
Roxana Quiroga

## ADMINISTRACION

Ana Tomeo Vignolo (Argentina)  
Mauricio Sampietro (Uruguay)

## CARATULA

Guillermo Fernández

## COMPOSICION - AD

César N. Dani  
Corrientes 1642 - P. 3 - Of. 72  
Tel. 35-5504

## ARMADO

Sergio Rómulo Pardo

## IMPRESION

Talleres Esquiú S.A. Sarandí 1067

## SUSCRIPCIONES

(por cuatro números, correo aéreo)

Argentina: ★ 40. Estudiantes: ★ 28

Brasil: Cz 850,00

América Latina: u\$ 18

Estudiantes: u\$ 13

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$ 22

Estudiantes: u\$ 18

Resto del mundo: u\$ 25

Estudiantes: u\$ 18

## SEDE

Avda. Belgrano 1548  
(CP 1093) - Buenos Aires  
Argentina. Tel. 37-2619

## EL DINAMISMO EVANGELIZADOR DE LAS CULTURAS

25

Evangelizar es la misión de la Iglesia y las culturas, en el sentido amplio que abarca todo el quehacer humano, desde el trabajo hasta la creación y el pensamiento, son las destinatarias de esa misión. La responsabilidad histórica en América Latina es, en alta medida, formar cuadros misioneros que divulguen la Buena Nueva en el mundo, pero la tarea prioritaria es profundizar el acontecimiento espiritual del encuentro y el mestizaje, que hizo posible esta Patria Grande católica, que hoy se expresa en la religiosidad popular.

por JULIO TERAN DUTARI

## ESCAPARATE

VON BALTHASAR, Hans Urs, **Puntos centrales.**  
ORRINGER, Nelson R., **Unamuno y los protestantes liberales.**

DIAZ PLAJA, Guillermo, **El espíritu del Barroco.**

38

## INFORME

## EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA: EL GRUPO DE BOGOTA

44

El desarrollo de la filosofía latinoamericana es un acontecimiento incipiente y en gran parte reflejo de los grandes centros culturalmente hegemónicos del mundo. No obstante, desde hace dos décadas, el interés por una reflexión propia que parta de las circunstancias concretas del continente, de sus tensiones, su marginalidad y sus esperanzas, comenzó a acentuarse dentro del marco vigoroso del resurgimiento de los movimientos nacionales y populares de los 60 y 70. Este pensar filosófico quiere acompañar el nacimiento de la nación latinoamericana. Pero "el buho de Minerva levanta el vuelo al atardecer", decía Hegel, es decir, la filosofía es una reflexión sobre un acontecimiento ya hecho, ya vivido. Pese a ello ¿no es posible una filosofía que anuncie un amanecer?

## ITINERARIO DEL DESAFIO LATINOAMERICANO

46

por GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

## NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE COLOMBIA

56

por ROBERTO SALAZAR RAMOS

Una vivencia profunda de catolicidad

# EL SINODO SOBRE EL LAICADO

PEDRO MORANDE

## 1. El Sínodo como experiencia pedagógica

Es muy difícil ofrecer en unas pocas líneas una idea aproximada de lo que significa estar presente en un Sínodo de Obispos. Durante un mes de reuniones de gran variedad e intensidad, la convivencia entre los participantes adquiere dimensiones múltiples. Desde la asamblea sinodal hasta la reunión de pequeños grupos y el encuentro interpersonal, todas las instancias están a disposición de los participantes para aumentar su conciencia cristiana y para clarificar su misión. Pienso que nadie puede haber salido del Sínodo con la misma idea con que llegó. El Sínodo tiene en sí mismo una lógica educativa. Todos, al final, reciben más de lo que aportan, puesto que tienen la posibilidad de descubrir que la realidad de la Iglesia es siempre mayor que la de los problemas particulares que le preocupaban.

El Sínodo ofrece una vivencia profunda de la catolicidad de la Iglesia, con su variedad de lenguas y de tradiciones culturales, de componentes étnicos y sociales, de carismas y de opciones vocacionales, reunidos todos en el símbolo de comunión que hace presente el pastor universal. Nadie sobra o está de

más. Nadie puede quedar indiferente frente a los gozos y las angustias de las numerosas iglesias particulares. La particularidad de cada cual representa una riqueza de la común condición humana que descubre su verdad y su belleza a la luz del misterio de Cristo muerto y resucitado.

La prensa escasamente se ha interesado en transmitir algún aspecto de esta realidad comunal que constituye el Sínodo. Antes bien, transmite la imagen de una suerte de reunión parlamentaria que quiere pronunciarse acerca de las reivindicaciones que traman sus miembros. Con esta imagen nada puede entenderse. Desde luego todos son libres para expresar sus opiniones acerca de los temas de la convocatoria. Pero el Sínodo no es un intercambio de opiniones. Para ello bastaría que cada cual manifestara desde su propio país cual es su opinión sobre algún tema específico. Venir a Roma durante un período prolongado, que implica naturalmente sacrificios para todos, es un acto de peregrinación. Es un acto de obediencia al Espíritu que predispone a escuchar y a recibir. Y quienes tal vez, por alguna razón particular, no lo habían entendido así en un comienzo, experimentan prontamente una transformación. El Sínodo es en sí mismo una realidad eclesial,

con toda su riqueza y también con todo su misterio. A pesar de la popularidad o prestigio de uno u otro de los padres sinodales, al final, el protagonista es uno sólo: la Iglesia, que no incluye ciertamente sólo a los miembros que están en el aula sinodal, sino a todo el Pueblo de Dios extendido por el mundo.

## 2. El adiós a una teología del laicado

Una de las preocupaciones del Sínodo fue, sin duda, especificar las características particulares de los fieles laicos. Se había dicho en la época precedente que la definición del laico era puramente negativa, es decir, sólo podía afirmarse de él que no era parte del ministerio ordenado. Y se agregaba que una definición negativa no podría dar origen a una participación más activa de los laicos en las tareas de la Iglesia. Desde un punto de vista puramente lógico, no hay manera de escapar de una definición negativa del laicado, puesto que efectivamente, su diferencia específica, se define negativamente en relación a los ministerios ordenados. Pero el Sínodo tomó justamente conciencia de que esta aparente contraposición entre clero y laicado queda superada si la



*El aula del Sínodo donde se hizo sentir en forma concreta la universalidad de la Iglesia, con presencia de sacerdotes y laicos del mundo entero.*

reflexión teológica fundamenta la diferencia específica a partir del género próximo, es decir, de la común vocación y misión de todos los bautizados. Como definió el Concilio, la diferencia del ministerio ordenado respecto a la condición común de los cristianos no es de grado, sino de naturaleza. De modo que quien recibe las sagradas órdenes no se diferencia por un mayor grado de participación en la vocación y misión de la Iglesia, sino por una función distinta, definida a partir de la potestad sagrada y de la específica dedicación al servicio de la unidad.

Puede decirse, en consecuencia, que el estado laical no representa una categoría cualificada del fiel cristiano, sino que corresponde a la situación ordinaria de todos los miembros del pueblo de Dios. No parece justificarse, entonces, el desarrollo de una "teología del laicado" como se intentó en el pasado. Cualquiera sea lo que se quiera decir bajo este nombre, no podría ser otra cosa que una eclesiología de comunión que se refiere a todos los incorporados a Cristo por el bautismo y llamados a formar un pueblo santo. Tampoco podría decirse que la "secularidad" es propia o específica de los laicos. La secularidad es una característica de la Iglesia como tal, en tanto ha sido consti-

tuida en sacramento de salvación para el mundo y que, por esta misma razón, comparte los gozos y las angustias de todos los hombres y de todos los pueblos. Estar en el mundo no es una característica específica del laicado, sino que representa la condición común de todo el pueblo de Dios, convocado de entre los pueblos seculares para anunciarles a ellos la Buena Noticia de la salvación en Cristo.

### **3. Espiritualidad y carisma de los fieles laicos**

El Sínodo no avanzó mucho en la necesaria elaboración de una teología de los carismas. Tal vez ello se ha debido a la prudencia que parecía aconsejable sobre esta materia, puesto que se ha producido, como dijeron algunos padres sinodales, una enorme "inflación" en el uso de la palabra carisma. Con todo, se habló de los carismas desde la perspectiva de una eclesiología de comunión. En el mensaje que dieron los padres sinodales se lee: "Jesús resucitado es nuestra fuerza. Su Espíritu renueva la historia y difunde sus dones para que la familia humana se consolide en la comunión de la cual la Iglesia es sacramento. En razón de su pertenencia a la Iglesia, los fieles laicos son testigos y artífices de esa unidad que nace del mis-

terio de la Trinidad y de la comunión eclesial".

Este mismo criterio se discutió también respecto del importante tema del discernimiento de los carismas y del papel rector que en esta materia cabe al obispo. Si los carismas son dones del Espíritu para la edificación de la Iglesia como sacramento del misterio trinitario, el discernimiento debe realizarse también desde la experiencia de la comunión eclesial. Si el obispo recurre a su autoridad pastoral para este discernimiento, debe hacerlo como quien preside la comunión de su Iglesia local. No es, por tanto, un discernimiento individual, sino de toda la comunidad. En una polémica intervención, uno de los padres sinodales previno, en este sentido, acerca de la influencia que pudieran tener las consideraciones políticas en el discernimiento de los obispos. La garantía de que ello no ocurra, sólo puede residir en la profundidad y riqueza de la comunión eclesial que a él le toca presidir como pastor. De suerte que todos los miembros del pueblo de Dios tienen una cuota importante de responsabilidad en la delicada tarea del discernimiento. Mientras más viva sea la comunión, mayor será la garantía de que se respetará la dimensión escatológica implícita en todo don del Espíritu.

Habría que añadir, sin embargo, que la santidad que se despierta con el acto de escuchar atentamente la voz de Dios en el misterio de comunión eclesial está también íntimamente vinculada con la situación histórica específica por la que atraviesan las personas y los pueblos en donde la Iglesia se ha encarnado. Varios padres sinodales insistieron especialmente sobre este punto y las beatificaciones proclamadas durante el transcurso del Sínodo lo confirman de una manera solemne. El compromiso con la justicia, la solidaridad con los pobres, la predilección por los débiles y desamparados y la defensa de la dignidad del hombre no son consecuencias secundarias de un determinado tipo de espiritualidad, sino que son consustanciales a la dimensión temporal que tiene necesariamente toda espiritualidad. La manifestación del hombre nuevo, revestido de la libertad de los hijos de Dios, de la que habla el apóstol, representa en sí misma un principio de transformación de la realidad que nace del misterio de la comunión eclesial. Por ello, el desarrollo de cualquier forma o metodología de crecimiento espiritual no puede menos que tomar conciencia de que todos los cristianos están llamados a ser signos de la cercanía de Dios para el hombre, en el misterio del Verbo encarnado.

Hay quienes, seguramente, que-rrán politizar indebidamente esta

exigencia, hasta el límite de confundir una corriente de espiritualidad con la adhesión a una ideología política. El Sínodo valorizó largamente la dignidad de la actividad política, como también su dimensión misionera. Pero no son los discursos ideológicos los que salvan, sino la misericordia divina que apela a la libertad del hombre, transformándolo progresivamente conforme a la conciencia que va adquiriendo de su dignidad. La vocación del cristiano es siempre una y la misma: a la santidad. Pero ese llamado se realiza en la historia y en las circunstancias específicas que hacen la vida cotidiana de las personas y de los pueblos. La vocación a la santidad no es un llamado a escapar del mundo, sino a convertirse, como miembro del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, en sacramento para su salvación.

En esta dimensión de la santidad suscitada por el Espíritu, el Sínodo se ocupó también del tema de los movimientos de variado tipo que han contribuido a revitalizar fuertemente la vida de la Iglesia, tanto a nivel parroquial, como en el ámbito de la familia, del trabajo, de la formación, de la cultura, de la juventud, de los pobres, de los enfermos y tantos otros. En el aula sinodal estaban presentes varios fundadores de importantes movimientos, como también encargados o representantes de ellos. Su sola presencia en el aula ya era un signo importan-

te del reconocimiento y valoración que por ellos tiene la Iglesia. Personalmente, pienso que sin ellos jamás se hubiera llegado a realizar un Sínodo sobre los laicos. Anticipando la teología del Concilio o siendo uno de sus primeros rasgos, los movimientos han contribuido de manera decisiva al despertar de la conciencia del pueblo de Dios para un renovado impulso evangelizador.

La prensa dio a este respecto una imagen completamente distorsionada, inventando conflictos allí donde no los había o transformando en querrelas clericales la necesaria reflexión teológica que debe acompañar al discernimiento de una realidad eclesial muy variada y que ha tomado en serio la libertad de asociación que tienen todos los bautizados.

#### 4. Algunos temas especiales del Sínodo

Hablar de los fieles cristianos laicos es, en cierta medida, hablar de toda la Iglesia. No sólo desde el punto de vista de su dimensión cuantitativa, sino también por el hecho de que los ministerios ordenados están al servicio del crecimiento y santidad de todo el pueblo de Dios. No es de extrañar, por tanto, que en el Sínodo sobre los laicos hayan aparecido una enorme cantidad de temas que, en parte, ya fueron tratados en Sínodos anteriores o bien, debido a su complejidad, es-



Al finalizar una de las sesiones plenarias el clima real de comunión se refleja en los rostros.

perarán una futura ocasión. Entre tales temas, destacaron por su importancia el papel de la familia en la edificación de la Iglesia, en el despertar de la vocación a la santidad y en el desarrollo de la espiritualidad de los bautizados; la juventud, que no sólo es esperanza para el mañana, sino también vitalidad y fuerza del presente, especialmente en países jóvenes desde el punto de vista de su estructura demográfica; la parroquia, lugar ordinario de congregación del pueblo de Dios y de su vida sacramental, desde el bautismo hasta la muerte; la formación, que incluye realidades tan diferentes y complejas como la catequesis, la formación pastoral y misionera, pero también las instituciones de educación católica, desde los jardines de infantes hasta las universidades y academias científicas; la política, entendida en su sentido amplio como el ámbito de los asuntos públicos y que incluye tanto los problemas relativos al ejercicio del poder como también la actividad profesional, industrial, laboral, científico-técnica, gremial y, en general, todo aquello que se ordena al bien común de las personas y de los pueblos; el rol de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, con su amplia gama de situaciones sociales y culturales diferenciadas según los pueblos. Como se ve, de la sólo enunciación de estos temas se percibe ya su mutua interrelación. ¿Cómo hablar de la formación sin referencia a la familia y de ésta sin referencia a la mujer, y de ambas, sin referencia a los asuntos públicos?

La prensa centró su atención en el tema de la mujer y de su participación en los ministerios. Salió fraudada. Otra vez, pensaba que los obispos se comportarían como dirigentes gremiales portadores de reivindicaciones. No cabe duda que, durante los primeros días, algunos obispos no resistieron la tentación de hablar en el Sínodo como si se dirigieran a la prensa. Sin embargo, la actitud de ellos cambió rápidamente. La mayoría de los padres sinodales que se refirieron sobre el particular, lo hicieron en el contexto más amplio de la vocación y misión de los fieles laicos. Todo lo que se dijo acerca de la participación de los "christífideles" en la comunión y misión de la Iglesia vale por igual y sin ningún tipo de discrimi-

nación para hombres como para mujeres. Otro tanto habría que decir de la actitud con que la Iglesia enfrenta la defensa de la dignidad del hombre, de sus derechos personales y sociales, del Bien Común y de la sociedad. Lo que se dice de los varones es igualmente dicho de las mujeres. En lo relativo a los ministerios no-ordenados se pidió también que ellos fueran distribuidos sin discriminación de sexo, puesto que están abiertos a todos los fieles laicos. Sólo se recomendó prudencia pastoral allí donde las circunstancias particulares de la cultura local aconseja no innovar innecesariamente, ni menos romper con tradiciones, a veces centenarias.

abordaron temas concretos en relación al trabajo, la ciencia y la cultura, la política y la economía, a la familia y de numerosas otras iniciativas de defensa y compañía de los más desposeídos o incapacitados, se tomó conciencia de que los laicos católicos están presentes, y de manera activa, en numerosísimas áreas de la convivencia social y de la vida de la Iglesia. La pregunta por la participación se invirtió entonces y fue dirigida a los obispos. No se trata de cómo incentivar a los laicos a una mayor participación y a asumir mayores responsabilidades, sino más bien de cómo los obispos acompañan a los laicos en todas las actividades en que ellos están comprome-



*El Cardenal Jacinto Thianoum, relator del Sínodo y figura clave en su desarrollo.*

##### **5. Participación de los fieles laicos en la Iglesia y en la sociedad.**

De todos los temas tratados, pienso que el que tendrá probablemente mayor impacto será el de la participación de los laicos. Todos los obispos que hablaron, manifestaron, no sólo su deseo, sino también la urgente necesidad de que los laicos participen activamente de la vida de la Iglesia y en todos los ámbitos de la vida social. No hay actividad alguna en que no se vea la conveniencia y urgencia de esa participación. Sin embargo, podría señalarse que con el transcurso de las sesiones y en la medida en que se

tidos. Desde luego, es frecuente que en muchas de ellas los laicos participen de manera organizada, sea a través de movimientos o de organizaciones específicas. Pero también es frecuente que lo hagan a título personal, no obstante lo cual, consideran su actividad como una necesaria consecuencia de su compromiso bautismal. De modo que el problema no radica tanto en la participación de los laicos en las estructuras eclesiales (aspecto que ciertamente es también de gran importancia) cuanto en las posibilidades reales que tienen los obispos de acompañar la actividad de los fieles que les han sido confiados.

Con este vuelco en el tema de la participación se ha abierto un camino de mayor comprensión de la eclesiología del Concilio y de mayor conciencia respecto a las tareas de la Iglesia frente a la sociedad. La Iglesia no tiene que ir hacia el mundo, porque está en él. Lo están los obispos, pero también y fundamentalmente los fieles laicos, que constituyen la mayoría del pueblo de Dios. De su testimonio concreto de fidelidad a las promesas bautismales y del acompañamiento pastoral de los obispos a todo este pueblo de Dios, surgirá en gran medida el milagro de comunión y unidad "para que el mundo crea". Tal unidad es siempre obra de Dios. Pero El no actúa a pesar del hombre, sino apelando a su libertad y a su dignidad humana. Si los planes pastorales de las diócesis respetaran cada vez más las actividades que los laicos desarrollan y por libre iniciativa, como respuesta a su vocación a la santidad y movidos por los dones del Espíritu se habrá dado un paso inmenso en el camino de una renovada evangelización. La tarea específica de los obispos es el gobierno de su diócesis en el servicio a la unidad. No es tanto la de diseñar y ejecutar actividades, cuanto la de acompañar aquellas que el pueblo de Dios desarrolla movido por su consagración bautismal.

#### 6. Hacia una "nueva evangelización" de las culturas del hombre

Tanto los temas discutidos en el Sínodo, como la experiencia misma de comunión eclesial vivida en esta ocasión, encontraron su punto de convergencia en el horizonte de la "nueva evangelización" a que tantas veces ha convocado el Santo Padre. En este espíritu se celebró solemnemente los XXV años de la apertura del Concilio Vaticano II. En este espíritu se conmemoró el día universal de las misiones y el Papa entregó personalmente el crucifijo a un número significativo de catequistas. En este espíritu se procedió también a la canonización de beatos y de mártires, religiosos y laicos, que murieron por la confesión de su fe. Finalmente, también en este espíritu, se está celebrando el año mariano, que es el necesario anticipo



La reunión plenaria final.

del advenimiento del tercer milenio cristiano. El tema de la vocación y misión de los laicos no podía sustraerse de esta renovada conciencia misionera suscitada por el Espíritu. Los laicos vinieron al Sínodo justamente a ofrecerse como instrumentos de esta nueva evangelización. Por su inserción bautismal en el cuerpo de Cristo ellos participan de la misión de la Iglesia, comenzando por tomar en serio su propia santificación. Este hecho fundamental es el que ha querido potenciar el Sínodo, dando a la experiencia de comunión eclesial un renovado sentido sacramental para el mundo. Los laicos están llamados a dar un testimonio creíble, desde su propio estilo de vida, de que la vocación a la santidad es un permanente llamado a descubrir la alegría y la belleza de la vida humana reconciliada en Cristo. Aun en medio de las angustias y sufrimientos, de las situaciones de injusticia o de opresión, de la pobreza extrema o de la opulencia,

Cristo se hace presente por medio de la Iglesia revelando al hombre su verdadero rostro y dignidad. Ser portadores de esta Buena Noticia a todos los ambientes de la vida humana con el testimonio de la propia transformación en el misterio de Cristo, es la única manera de participar de la triple dimensión de su ministerio: profética, sacerdotal y real. El sínodo ha sido un momento extraordinario de conversión en este sentido y, al mismo tiempo que ha significado una renovación de los compromisos bautismales ha vuelto a poner la confianza y la credibilidad de la Iglesia en quien es su camino, su verdad y su vida: Cristo muerto y resucitado, Señor de la historia y luz de los pueblos. Aceptar desde lo más profundo de la libertad humana su ministerio liberador respecto del pecado y de la muerte es abrirse a la posibilidad de que su Espíritu renueve la faz de la tierra. □

# LA IGLESIA, EL MINOTAURO Y LOS SOCIALISMOS

Entrevista a ALBERTO METHOL FERRE

DESDE LA APARICION DEL MUNDO INDUSTRIAL  
Y MAS PRECISAMENTE, A PARTIR DE LA REVOLUCION FRANCESA,  
LA IGLESIA SE PLANTEA VIGOROSAMENTE  
LAS RELACIONES CON LA CLASE OBRERA. AL COMIENZO DEL SIGLO XIX  
CON BALLANCHE PRIMERO Y BUCHEZ DESPUES,  
NACE UN SOCIALISMO CATOLICO, QUE HABRIA DE SER AHOGADO POR EL  
MOVIMIENTO DE PINZAS DEL INTEGRISMO  
Y EL MARXISMO. ESTE REPORTAJE ES UNA NUEVA VERSION DEL YA  
APARECIDO EN LA REVISTA AMAUTA, DE BUENOS AIRES,  
QUE REALIZARA ANA GAMMALSSON GUGLIALMELLI.

**Amauta:** *Comencemos por una pregunta amplia. ¿Cómo se ubica la Iglesia en el mundo contemporáneo?*

**Methol Ferré:** Bien. ¿Dónde comienza lo contemporáneo? En la Revolución Francesa. Todas las filosofías de la historia vigentes, todas las sociologías, parten desde una interpretación del significado de la Revolución Francesa. Hegel, Comte, Marx, etc., reflexionan y elaboran toda su comprensión de la historia a partir de la Revolución Francesa. También para la Iglesia es un

hito fundamental. De allí provienen las dos corrientes que la han dividido. De una parte, los que tienen una perspectiva negativa de la Revolución Francesa, de otra los que la tienen positiva, se entiende en relación al significado de la Iglesia y su mensaje.

De un lado, el integrismo o tradicionalismo, filosofía de la historia que ve a la Revolución Francesa como un momento central de un proceso histórico moderno de negación de Dios, Cristo y la Iglesia. Ahí está todo el tradicionalismo católi-

co de De Maistre, de Bonald, Donoso Cortés, que terminó hace poco en escolásticos como Marcel De Corte —belga—, o cerca de nosotros, en el argentino Meinvielle o el chileno Osvaldo Lira... y tantos otros. Las formas de nacionalismo integrista se caracterizan por no aceptar la Revolución Francesa. No en sus desmanes tales o cuales, sino en su significación política radical.

Por otro lado, en oposición a la anterior, la otra corriente sostiene que la Revolución Francesa accidentalmente tuvo contradicciones

con la Iglesia, sustancialmente es un resultado de la incidencia del cristianismo en la historia occidental. Un resultado político de la evangelización. Para esta corriente, la democracia sólo se desarrolla, y vive enraizada directa o indirectamente en la Iglesia. Tal pensamiento comienza desde 1817 con Ballanche, sigue con Tocqueville, Ozanam, etc. Esta línea de interpretación histórica se fue bifurcando ante la irrupción de la revolución industrial y el nacimiento de la clase obrera, en "democracia cristiana" y otra línea de "socialistas" católicos.

Dentro de la Iglesia, primero hegemonizó el "integrismo", luego la "democracia cristiana". Más adelante veremos.

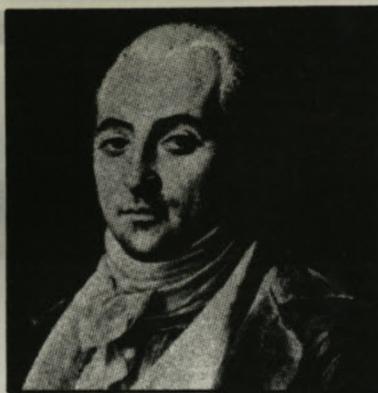
*—¿Qué papel tuvo la Iglesia, el catolicismo, en el movimiento obrero?*

La historia del movimiento obrero tiene cuatro etapas fundamentales, dadas por cuatro procesos revolucionarios: el de París de 1848; la Comuna de 1871; el Octubre soviético de 1917 y el polaco de Solidarnosc de 1980.

En el París de 1848 se condensó la efervescencia inaugural, las tendencias de reivindicación socialistas naciesen. El envolvente común fue el clima "saintsimoniano", proveniente de Saint Simon, el primer teórico de la sociedad industrial y científica. Enemigo de las aristocracias terratenientes, da el sello a los veinte años que preceden el 48. De allí provienen las vertientes decisivas de Buchez —el primer socialista católico—, de Proudhon, del socialismo colectivista de Blanqui, luego de Marx y Engels, de la socialdemocracia, de Luis Blanc, etc. También un positivista como Comte. Se puede afirmar sin vacilación que en esas primeras variantes están planteados todos los problemas y todas las tendencias esenciales de nuestro tiempo, de los socialismos inclusive. Los nacimientos deciden.

*—Ud. le asigna una gran importancia a la obra de Buchez.*

—Efectivamente. Buchez por los años 20 fundó con su amigo Bazard la Carbonería francesa. Era un materialista. En 1825 los dos amigos descubren a Saint Simón, que muere ese mismo año. Se agrupan con



*Saint Simón, el primer teórico de la sociedad industrial.*

sus discípulos en torno al periódico "El Productor", son fervientes saintsimonianos, y anuncian una nueva era de la organización industrial ajena al liberalismo individualista. Ya desde 1829 Buchez se separa de los "saintsimonianos", rechazando su "panteísmo cristianizado" y se convierte a la Iglesia. Para superar la "época crítica" que vivían, y alcanzar una nueva "época orgánica", elabora un socialismo autogestionario y cuyo sostén será el cristianismo, pero no "un nuevo cristianismo" como Saint Simon, sino formas nuevas, renovadas de la Iglesia Católica. Así contrasta el "individualismo" protestante con el "socialismo" católico.

Buchez fue el inspirador desde 1840 del primer periódico de la clase obrera, dirigido por obreros "L'atelier". Lanzó también "L'Europeen" que en 1847 se transformó en la "Revue Nationale", que llevaba por subtítulo "Órgano de la democracia cristiana". Expresión que se difundió en 1848. Luego los "demócratas cristianos" —en su sentido más amplio— han sido demó-



*El asalto a la Bastilla. La Revolución Francesa en el origen de la historia contemporánea.*

cratas pero no socialistas como Buchez. En la revolución de 1848 Buchez tuvo un papel relevante. Pero el fracaso del 48 será el fin del "bucheísmo". En la Iglesia se consolida la hegemonía integrista. Del socialismo de Buchez sólo quedaron algunas esquirolas, que ni siquiera lo recordaban. Ni Péguy, por ejemplo, ni el mismo "personalismo comunitario" de Mounier, etc. Pero sólo ahora los obreros polacos de Solidarnosc dicen que esta historia no está concluida. El Concilio Vaticano II y la Laborem Exercens posibilitan rumbos que hacen que sea probable que haya sonado una nueva hora para la línea de Buchez.

*—En la segunda mitad del siglo XIX predominaron las tendencias socialistas ateas.*

—En la historia hay varios socialismos. Después de 1848, hegemoniza el socialismo libertario de Proudhon. Anarquista y ateo. Eso hasta la Comuna de 1871. El socialismo materialista y ateo marxista comienza a hegemonizar sobre los otros, a partir de la II Internacional fundada en 1889 y se objetiva en el programa de la socialdemocracia alemana de 1891. De ese mismo año es la "Rerum Novarum", la famosa encíclica de León XIII. Pero ésta no tiene sello "bucheiano", viene de Ketteler. El más representativo de ese mundo católico es en mi opinión un Toniolo, donde la "democracia cristiana" trasciende al integrismo. No es superfluo que la doctrina social cristiana empiece su elaboración como tal cuando el marxismo comienza su hegemonía en los socialismos. Primero predominó la tendencia socialdemócrata, pero luego tomó a partir de la III Internacional y en la Revolución de Octubre, un carácter colectivista dictatorial. El anarquismo pasa a segundo plano definitivamente. La hegemonía marxista se divide en la polaridad bolchevique-socialdemócrata. Luego del 45 es el apogeo del bolcheviquismo, con el ejército rojo en Europa Oriental y la revolución china de Mao. El marxismo desembocó en la URSS en un Estado totalitario. Desde los años 50 el pensamiento occidental hace un gigantesco esfuerzo para desconectar al marxismo del totalitarismo. Se intenta divorciar la experiencia stalinista del marxismo en cuanto tal. Se piensa que existen recursos den-

tro del marxismo suficientes para recrear democrática y libertariamente, una revolución socialista, no totalitaria. Ese es el gran esfuerzo del pensamiento occidental entre 1959 y 1968.

—¿Ahí se encuadra América Latina?

Sí, llegamos a nuestra actualidad. Incluso Fidel Castro, en las etapas iniciales de la revolución tenía aires libertarios, de revolución con "pachanga", aparecía como variante ajena a la dictadura burocrática soviética... la interpretación de Sartre, la guerrilla del Che, y una cantidad de cosas más no eran stalinistas. Por ahí ingresó el cubanismo al conjunto multicolor en que entran los Marcuse, Reich, la revolución sexual se entrosca con la económica, el estructuralismo y lo existencial, Althusser y Garaudy, los mil nombres y consignas que agitaron a la generación de los años 60. Pero entre el 68 y el 73 todo esto se desbarbala, se agota. Garaudy, pope del marxismo francés en libertad, termina haciendo la peregrinación a la Meca. Althusser ahorca a su mujer y lo encierran en un hospital psiquiátrico. Nico Paulantzas, se tira de un sexto piso con sus obras completas, que no le sobreviven. En síntesis: el marxismo de esos años termina en la nada, sus novedades se esfuman infecundas. Todo el laberinto de los neomarxismos, desemboca en el Minotauro. El marxismo muestra históricamente que no hay otra legitimidad que el Minotauro de la URSS. Que los caminos al socialismo marxista sólo son los de la URSS. Las distintas variantes marxistas han terminado en la nada por su incapacidad para crear algo diferente políticamente, históricamente eficaz.

—¿Qué significa entonces 1968?

—El agotamiento del marxismo. Eso son los fuegos artificiales de 1968. Fuegos que fueron sangrientos en América Latina, desde el Che a los montoneros. Se produce la gran incineración de neomarxistas libertarios... todo eso finaliza en el escepticismo o recuperado por el aparato soviético. Vuelve la socialdemocracia con Bernstein o Lasalle. De este modo, se revela lo sustantivo; no hay nueva alternativa marxista libertaria.

—Mientras tanto, ¿qué sucedió en la Iglesia Católica?

—En la historia de la Iglesia Católica, el integrismo fue hegemónico durante la mayor parte del siglo XIX. Pero, progresivamente, dentro de la Iglesia va perdiendo fuerzas. Ya desde León XIII hasta la segunda Guerra Mundial, hay como un "empate histórico" entre el integrismo declinante y la democracia cristiana (no me refiero, está claro, sólo a los "partidos"). Pero luego del 45 ya se impone francamente la democracia cristiana y el integrismo se vuelve sobrevivencia histórica.



El obispo Ketteler, aportó una nueva óptica sobre la cuestión obrera desde la Iglesia.

—¿Cómo se ubica en este panorama el Concilio Vaticano II?

—Visto desde este ángulo de interpretación política —que por supuesto no agota ni mucho menos el significado y riquezas del Concilio—, el Concilio implica la plena asunción de la Revolución Francesa por el conjunto de la Iglesia. Pero no se trata de un Concilio del siglo XIX, sino del siglo XX, es decir, tiene ya planteada la cuestión del socialismo. Por eso, asumir y trascender hoy la Revolución Francesa desde las categorías religiosas, sólo es posible si también están las bases de la superación del planteo socialista marxista. Y esta significación la pondrá en claro Solidarnosc. Sobre este punto creo haber sido explícito en mi artículo "Karol Wojtyla en la comprensión de nuestro tiempo" publicado en Nexo 11.

El Concilio se plantea implícitamente la cuestión del socialismo. Pone las condiciones para su comprensión y juicio católicos. El "deshielo" católico coincidía con el "deshielo marxista". Eso permitió la aparición de "cristianos para el socialismo". Estos tomaron el socialismo hegemónico que era el socialismo marxista, porque no conocían ningún otro socialismo: su pasado era "integrismo". Entonces, diciendo que son "cristianos para el socialismo" en realidad eran "cristianos para el marxismo". Y finalmente, van a correr el destino de todos los movimientos marxistas libertarios que terminaron en la turbamulta general...

—...Comidos por el Minotauro...

—Efectivamente, terminan comidos por el Minotauro. Es que el marxismo como movimiento creador en la historia se ha terminado. Pero cuando parecía que el Minotauro quedaba solo, de tanta indigestión, el Minotauro está atracado. Gorbachov quiere salir del atraque. Lo hará en la medida que salga de la anquilosis marxista. Y de la anquilosis marxista ya sólo se sale saliendo del marxismo.

—Y, entonces, ¿cuál es el camino?

—Lo que vivimos hoy es el agotamiento histórico del socialismo como necesariamente ateo. En el ateísmo marxista está implícito el totalitarismo y la degradación de la "voluntad de poder". Marx lleva en sí a Maquiavelo y ... a Nietzsche. Pero eso es la destrucción de lo mejor de la herencia socialista, que es ética, cristiana. El socialismo como tal ya no se siente hoy necesariamente ateo. Hubo un tiempo en que socialismo y ateísmo se identificaron. Eso hoy está muerto, no lo cree nadie más: ni los mismos socialistas ateos lo creen. Nuestra época ya no siente eso como básico. Estamos asistiendo a la agonía del socialismo dogmáticamente ateo. O sea, del marxismo mismo, al que le es intrínseco el ateísmo. Separar marxismo y ateísmo es una ilusión imposible, sólo oportunista.

Hoy se vive en el mundo el agotamiento del marxismo, lo que ha dejado al mundo casi sin pensamiento. Marx es el gran referente

del siglo XX. Ahora ya no hay más esa referencia, ni para amigos ni para enemigos. Al morir el marxismo como vigencia histórica, hasta sus propios enemigos no saben qué diablos pensar. Se entiende, un pensamiento que tenga dinámica creadora potencial. Hay una atonía histórica sorprendente en la última década que tiene allí su explicación esencial. Es la década más vacía de pensamiento que haya habido en los últimos dos siglos. El gran silencio de la muerte de Marx. Un gigante. Sólo sentimos vivo hoy a Karol Wojtyla, al sucesor de Pedro, no al conjunto de la Iglesia, que todavía está desorientada, confusa, sin paso firme.

—¿Usted no cree que pueda haber influencia del "milenarismo" del fin de siglo en este parate?

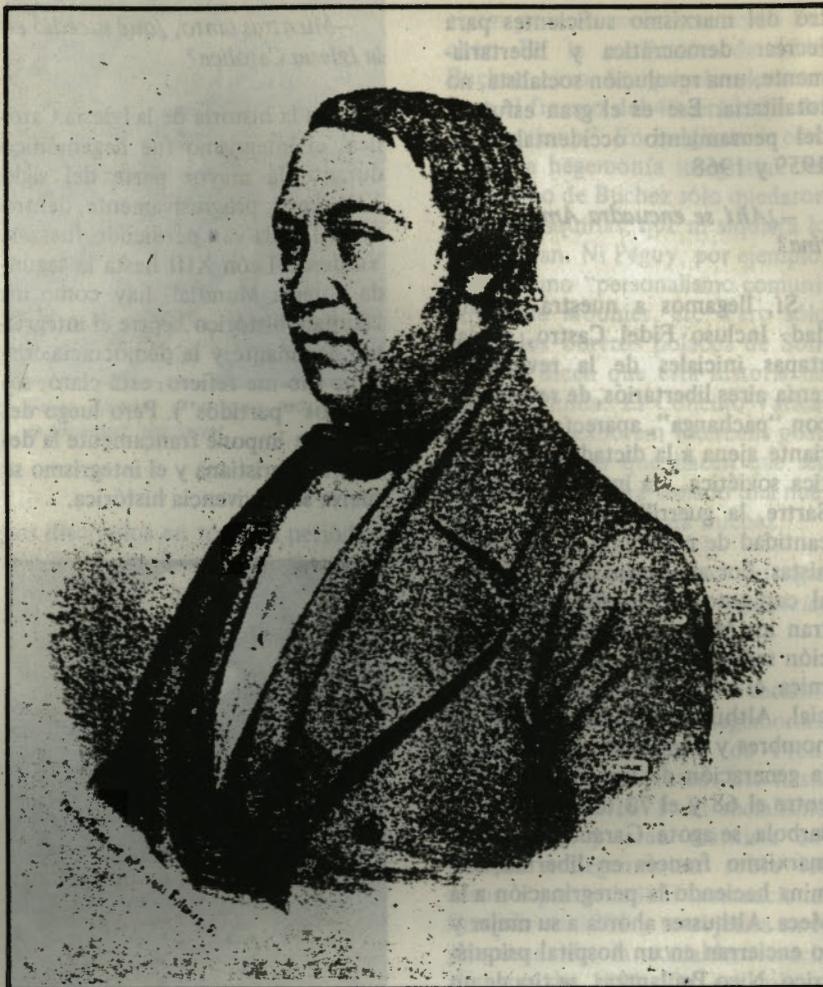
—No, lo terminado es el milenarismo marxista. Como esperanza y como inteligencia. Hay una perplejidad en el agotamiento de categorías de interpretación que ya no sirven para interpretar los acontecimientos del hoy. Nuestra actualidad histórica rebasa las ideas existentes. Por eso son ideas que ciegan, que no ven.

Para mí, en lo que nos atañe, los "cristianos marxistas" montaron un presunto caballo ganador, pero sólo estaba dopado. Como dijo Claver "Los cristianos marxistas, por temor de ser los últimos cristianos, en realidad son los últimos marxistas".

—Entonces, ¿cuál es el rumbo hoy?

—Se replantea nuevamente la verdad de las posibilidades abiertas por las variantes socialistas anteriores a Marx. Pero no es automático ni son todos. Proudhon, Blanc, fueron derrotados por Marx. No hay regreso. Buchez no, fue derrotado por una Iglesia integrista. Ahora, el Concilio Vaticano II, con la eclesiológica del Pueblo de Dios, puso las bases para que la herencia de Buchez pueda hoy desplegarse. Claro, ya no es Buchez tal como fue, sino retomado postmarxísticamente. Es una de las grandes tareas que tenemos delante. Hacer que llegue la hora de la reaparición de las potencialidades de Buchez.

—¿A qué vincula esta reaparición?



*Buchez es el protagonista de la revolución de 1848 en París. Fue el primer pensador orgánico de un socialismo católico, ahogado luego por el integrismo y aplastado por el marxismo. Hoy su relectura es posible a partir del acontecimiento de Solidarnosc en Polonia. Es de ahí de donde hay que partir.*

—Al acontecimiento histórico de Solidarnosc. Es un acontecimiento sin antecedentes: masivamente la clase obrera de un Estado socialista marxista, proclama que ese Estado no la representa, que ese partido no es representativo, y levanta tres cruces en los astilleros Lenin...

Solidarnosc nace en el interior de la hegemonía marxista, y se afirma como un socialismo de participación, autogestionario, libertario y democrático, de inspiración cristiana. Pero no tenía condiciones para revisar toda la historia de los socialismos y de la Iglesia, para poder desplegarse teóricamente de modo fecundo, para proyectar su praxis.

Solidarnosc hizo lo que antes no pudo nadie. Trotsky, Djilas hicieron la crítica intelectual, sin romper los marcos del marxismo, pero no fueron acompañados —por lo que fuere— por los trabajadores. Ahora la clase trabajadora dice

con su praxis, ni Marx ni Lenin la interpretan, su partido tampoco: termina gestando la nueva clase en un Estado Totalitario por encima de la clase trabajadora. En Solidarnosc es ante todo la práctica de una clase obrera no alienada en el capitalismo. Acá eran hijos de un Estado marxista-leninista de cuarenta años. Esto significa la crisis más radical del marxismo desde su nacimiento. Su repudio masivo por la praxis de la clase obrera. Por eso Solidarnosc marca una nueva época en la historia del movimiento de los trabajadores y de los socialismos. En esta fase estamos entrando. De ahí el odio de los marxistas y los "cristianos marxistas" a Solidarnosc que los vuelve anacrónicos, retroguardia. La actual "transparencia" de Gorbachov, en comparación con Solidarnosc es todavía opacidad, primitivismo. No llegan ni siquiera a la "primavera" de Praga. La historia no es lineal. Hay acontecimientos que vienen después, pero

que son por esencia anteriores. Lo que no les quita su inmensa importancia y originalidad. En suma, lo "polaco" se les ha vuelto más que indigesto, insoportable.

¿Por qué podemos comenzar a pensar nosotros el significado de Solidarnosc? En América Latina desde Medellín y Puebla, pero más específicamente por la gran experiencia de la clase trabajadora en el "peronismo". Allí la clase obrera argentina no se sintió interpretada ni por el marxismo, ni por la socialdemocracia. Tomó la doctrina social de la Iglesia, a pesar de ser anterior a sus grandes evoluciones desde la Mater et Magister y el Concilio hasta la Laborem Externes. Por esa anterioridad y porque el marxismo no había caído en la crisis mundial de hoy, el movimiento obrero argentino tuvo sólo energía para afirmarse en su particularidad, pero no tanta como para pensarse en la totalidad de la historia de los trabajadores, los socialismos y la Iglesia. Quedó exhausto a mitad de camino: no le servía lo antiguo, pero tampoco estaba en condiciones de inventar lo nuevo. Así, los dos poderes mundiales hegemónicos pretendieron eliminarlo: lo envolvieron en la cerrazón de "fascismo obrero" o de "populismo", no entendían el nuevo fenómeno, que sólo desde Solidarnosc empieza a esclarecerse. Y allí saltan los esquemas dominantes. Ahora ya tenemos más libertad de asumir la revisión histórica total. Nuestra circunstancia no sólo lo permite, sino que lo exige. Desde el peronismo se puede entender a Solidarnosc, y desde Solidarnosc se comprende mejor las potencialidades de los trabajadores argentinos. No es extraño que desde el Río de la Plata recuperemos ahora a Buchez. Los caminos están abiertos.

*—Solidaridad se gestó en un país con tradición católica. ¿Esa sería la similitud con el peronismo que se dio en América Latina?*

—Ahí está. No son episodios locales, sino de alcance universal. Todas estas acciones deben elevar a la teoría, para poder proseguirse como praxis verdaderamente creadora. Entonces viene la rememoración de Buchez, de sus perspectivas autogestionarias, que puso en valor no

*El argentino Manuel Ugarte, punto de partida de un socialismo libertario y católico, profundamente nacional debe ser asumido como nuestro fundamento.*



sólo la raíz cristiana, sino la necesidad de enraizamiento "nacional" para realizar una vía socialista libertaria y democrática. Por eso es fácil no sólo enlazar a Buchez con Péguy y Mounier, como ya dijimos, sino con la visión nacionalista latinoamericana de Manuel Ugarte. En la Clat, un Máspero percibe esa nueva vía, pero hay lastres, hay inercias de las mentalidades subalternadas de la hegemonía marxista anterior. Buchez y Ugarte son las nuevas referencias forzosas, si no, no habrá nueva vertebración. Ugarte, el primer socialista con perspectiva latinoamericana —impulsor de la "Patria Grande"— no fue por azar cristiano, católico. Este aspecto de Ugarte no fructificó en el conjunto de su pensamiento, aunque le sostuvo, porque la circunstancia histórica se lo inhibía. No estaban maduros los tiempos. En mi opinión, sólo ahora, después del Concilio y Solidarnosc, después de Puebla, estamos en condiciones de unificar la tradición "bucheana" con la de América Latina, con Ugarte, con los grandes movimientos nacionales y populares. Más allá de lo "democrático-cristiano". Aquí confluyen va-

rias dinámicas históricas, de Haya de la Torre a Perón, que pueden gestar una nueva síntesis a escala de América Latina. Creo que, desde otro ángulo, la Iglesia se mueve en esa dirección. Hay una gran exigencia de creación histórica, es nuestro desafío.

*—¿Es decir que en esa síntesis quedan afuera los "cristianos para el socialismo", que en realidad fueron "para el marxismo"?*

—Los cristianos marxistas son malos eclécticos y falsas respuestas a problemas reales. Muchos los quieren eliminar para eliminar así al problema real que los motiva. No. Los cristianos marxistas revelan la necesidad de responder bien la cuestión del socialismo en América Latina. Hay que responder mejor, sin subalternar a la Iglesia. Así, tenemos hoy los dos rostros de esta historia. Por un lado, si el Minotauro busca la "transparencia", y se mira al espejo, muere. Por otro, Buchez y Ugarte señalan el camino latinoamericano, sus raíces cristianas y sus rumbos nacionales y populares. Entonces, manos a la obra. □

Desde el eclipse hasta su vigencia actual

# DOCTRINA SOCIAL: FUNDAMENTOS MEDIACIONES Y

JUAN CARLOS SCANNONE

HACIA LA DECADA DEL 50, DESPUES DEL "DESLIZAMIENTO TEORICO" DE MUCHOS CATOLICOS QUE ABANDONARON LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PARA OPTAR POR LOS ANALISIS MARXISTAS, SE PRODUJO UN VERDADERO OCASO DE LA MISMA. AHORA, EN OTRO MARCO CREADO A PARTIR DEL VATICANO II, MEDELLIN Y PUEBLA LA DSI CONFIRMA SU VIGENCIA. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL QUE SE PLANTEA NO SE REFIERE SOLO A SUS FUNDAMENTOS, QUE SON CLAROS, SINO A LAS MEDIACIONES QUE LA HAGAN EFICAZ EN LA HISTORIA. CAMINOS PARA UNA RESPUESTA.

Ubicaremos nuestras consideraciones acerca de algunos "instrumentos" de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en América Latina (AL) relacionándolas con la historia reciente de esa misma DS en nuestro Continente.

Como sabemos, antes de Puebla y del espaldarazo recibido de Juan Pablo II la DSI fue cuestionada en AL, de modo que el Documento de Consulta previo a Puebla pudo hasta llegar a hablar de "un cierto eclipse" de la misma en AL "durante los últimos decenios" previos a esa fecha (1978)<sup>1</sup>. Por su parte el libro *Fe cristiana y compromiso social*, editado por el Departamento de Acción Social del CELAM reconoce tanto la desconfianza que en AL había suscitado el término "doctrina" como "el menosprecio, no sólo del término, sino de la idea de una DSI", que se había dado entre nosotros<sup>2</sup>. Recordemos que también en AL se hablaba en ese

entonces de la "DSI como ideología", como luego lo iba a hacer Chenu<sup>3</sup>.

- 1) Cf. *Documento de consulta*. (Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), Bogotá, 1978, n. 747 y la nota 89.
- 2) Cf. *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, pág. 150-154. Sobre ese cuestionamiento de la DSI en AL y en otros lugares ver también: G. Farrel, *Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, pág. 15; J. M. Mayeur, "L'influence de l'enseignement social de l'Eglise depuis 1931", en: O. Höffe (compilador), *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg, 1984, pág. 45.
- 3) Aludo a M. D. Chenu, *La "doctrina sociale" de l'Eglise comme idéologie*, Paris, 1979.

Pues bien, para consolidar ahora la revalorización de la DSI que se ha ido produciendo en AL y para que ella encuentre los caminos eficaces a fin de contribuir a la transformación de nuestro Continente en más humano y más cristiano, conviene recapacitar brevemente tanto acerca de las causas del mencionado cuestionamiento como de los factores que han ido provocando su superación. Ese primer paso de nuestra exposición nos ayudará a plantear el tema de los instrumentos de la DSI, que podemos describir como las mediaciones (teóricas, prácticas, institucionales, personales...) para que la DSI sea realmente eficaz en la transformación de AL según el espíritu de Cristo. Finalmente nos detendremos en dos de esos instrumentos, de índole doctrinal el primero, y de índole teórica el segundo.

## I. HISTORIA RECIENTE DE LA "DSI" EN "AL"

### A) Causas de su relativo "eclipse" antes de Puebla

Si resumimos, distintas apreciaciones que se han hecho acerca del por qué del mencionado casi "eclipse", podemos afirmar que ellas se centran en el problema de las mediaciones históricas de la acción cristiana y del discernimiento cristiano de la realidad social.

1) En primer lugar, hubo laicos cristianos comprometidos que intentaron aplicar más o menos inmediatamente —es decir, sin mediaciones— la DSI en un programa político. Pero como la DSI no se mueve en el mismo plano que los proyectos históricos del liberalismo capitalista o del socialismo marxista, no constituye por sí misma "una tercera vía". De ahí que, según la opinión de algunos, cuando se les dio a esos cristianos la ocasión de acceder al poder político, se encontraron sin una alternativa teórica propia suficientemente elaborada en el mismo plano que los otros proyectos históricos. De ese modo habrían confundido la posibilidad de acceder al gobierno, con una alternativa de transformación histórica, sin caer en la cuenta de que ésta implica —entre otras cosas— un cuerpo teórico suficientemente completo y concreto de propuestas de instituciones jurídicas, económicas, políticas, etc.<sup>4</sup>. De ahí que, sin ese "corpus" de mediaciones, se recurrió, para encontrarlas, al acervo liberal capitalista dominante o, en algunos casos, se las buscó en el marxismo.

2) En otros varios casos se dio lo que Henrique de Lima Vaz llama "un deslizamiento teórico"<sup>5</sup>. Pues desde los fines de la década del 50 hasta Medellín, muchos cristianos comprometidos que rechazaban el status quo reclamaron de la DSI las mediaciones necesarias —que ella no podía darles totalmente sólo por sí misma— tanto para hacer un análisis de la situación latinoamericana como para transformarla según el sentir del Evangelio. Al no encontrar mediaciones teóricas y prácticas elaboradas según las orientaciones y directivas de la DSI y la antropología cristiana, se produjo dicho "deslizamiento", por ejemplo, en miembros de la "Ação popular" en Brasil, de la Democracia Cristiana en Chile, etc. Algo más tarde les sucedió lo mismo a algunos grupos de sacerdotes



*Articular las mediaciones entre la Doctrina Social de la Iglesia, con la historia concreta de los hombres y sus necesidades supone, simultáneamente, estar abierto a los "signos de los tiempos" con fidelidad al Magisterio.*

comprometidos con el cambio social. Tanto unos como otros asumieron en forma acrítica elementos y categorías del así llamado "análisis marxista"<sup>6</sup>.

3) Un tercer factor que confluó en el mismo resultado fue el tipo de exposición según la cual a veces algunos teóricos de la DSI la sistematizaron, dándole la apariencia de un sistema más o menos cerrado, ahistórico y abstracto, que parecía no referirse principalmente al Evangelio sino casi exclusivamente a cierta concepción ahistórica y deductiva del derecho natural, en la cual sin embargo se sospechaba la introducción subrepticia de elementos históricos y culturalmente condicionados. Tales exposiciones daban la impresión de una doctrina que no tenía suficientemente en cuenta la realidad histórica cambiante, no se dejaba fecundar por sus desafíos nuevos ni estaba abierta a la creatividad de las comunidades cristianas, sino que pretendía alcanzar la historia y la praxis por un camino meramente deductivo.

- 
- 4) Cf. A. Gaete, "El pensamiento social de la Iglesia como pensamiento crítico y creador", *Mensaje* n. 265 (1977), 707-714, en especial pág. 710 ss.  
 5) Cf. H. de Lima Vaz, "Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação", *Nexo* Nro. 5 (Año 1985).  
 6) Cf. A. Gaete, "Los cristianos y el marxismo: de Pío XI a Paulo VI", *Mensaje* n. 209 (1972), pág. 340.

4) Por último, se puede añadir que el pensamiento filosófico social católico, prevalentemente neoescolástico, no había puesto énfasis en elaborar categorías filosóficas suficientemente adecuadas tanto para pensar la historia y su transformación como la acción histórica. De ese modo no se habían planteado las distintas mediaciones, cada vez más concretas, que en el orden de la práctica histórica llevan de los principios éticos universales e inmutables hasta su aplicación a la complejidad de una vida social como la actual y de un tránsito histórico tan rápido como el que vivimos.

Como es fácil apreciar, en todos esos casos se toca, de un modo o de otro, el problema de las mediaciones históricas de la acción cristiana en el mundo.

## B) Algunos factores de la actual revalorización de la DSI en AL

Estimamos que también entre esos factores se encuentran varios que de alguna manera apuntan también al problema arriba mencionado de las mediaciones. Ellos son: 1) la actual conciencia mayor de la Iglesia a ese respecto; 2) la evolución acaecida en el estilo del magisterio social; 3) el desafío de la teología de la liberación, con sus aciertos y desaciertos, a la reflexión teológico-social latinoamericana.

1) Con respecto a lo primero, se dio en el Concilio y luego, bajo su influjo, una toma de conciencia cada vez más explícita y profunda de la misión de la Iglesia con respecto al mundo contemporáneo: testimonio de ello es *Gaudium et Spes* que, por otro lado, sería impensable sin la preparación dada en ese punto por las encíclicas sociales de León XIII a Juan XXIII, pasando por el magisterio social de Pío XII.

Pues *Gaudium et Spes* explicita la relación teológica que hay entre la visión moral de la DS católica y su significación eclesiológica, de modo que la tarea de defender y promover la persona humana y las enseñanzas sociales que la explicitan con respecto a la sociedad contemporánea se muestran como perteneciendo al

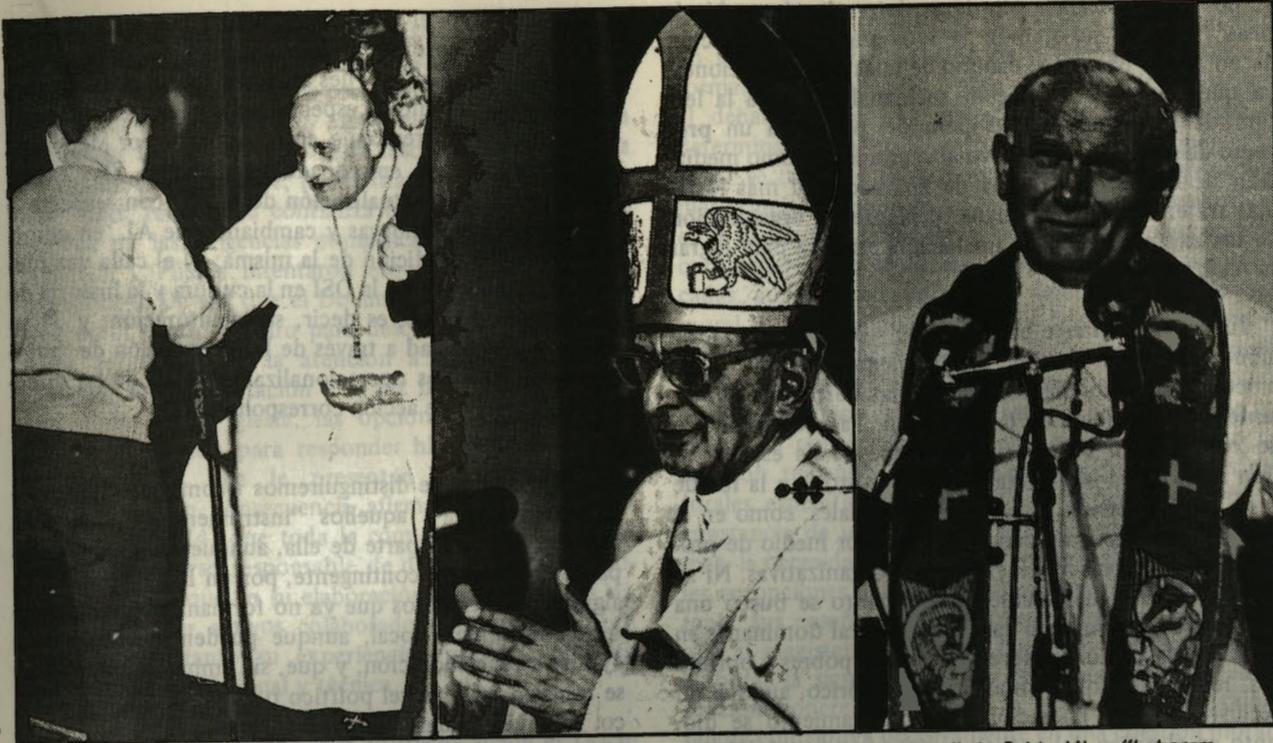
corazón mismo de la misión actual de la Iglesia, y no como un aspecto meramente marginal de su ministerio pastoral<sup>7</sup>. Tal conciencia floreció luego en afirmaciones como las de los Sínodos de 1971 y 1974 acerca de la "acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo... como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio"<sup>8</sup> o como "parte integrante de la evangelización"<sup>9</sup>, y las afirmaciones de la *Redemptor Hominis* (Nro. 15) que explicitan no sólo la dimensión eclesiológica sino también cristológica de dicha tarea: "la Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y el progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo".

En AL tal toma de conciencia se profundiza en Medellín y Puebla, donde la Iglesia se preocupa, a la luz del Evangelio, de mediaciones históricas, como son, por

- 7) Bryan Hehir elabora ese punto en su ponencia: "From the Pastoral Constitution of Vatican II to the 'Challenge of Peace'. Continuity and Development", presentada en la "Pontifical Council for Culture Conference - *Gaudium et Spes* and Culture" (21-23 de noviembre 1983), organizada por la Universidad de Notre Dame (U.S.A.), cuyas actas fueron publicadas por J. Gremillion con el título: *The Church and Culture since Vatican II. The experience of North and Latin America*, Notre Dame, 1985. Sobre la peculiaridad de *Gaudium et Spes* Cf. K. Rahner, "Zur Theologischen Problematik einer 'Pastoral-konstitution'", en: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, 613-636.
- 8) Cf. "La justicia en el mundo", *L'Osservatore Romano* (ed. sem. esp.) n. 154 (12 de dic., 1971), p. 6.
- 9) Cf. *Documento de Puebla* (DP), Buenos Aires, 1979, n. 1254.



Ya pasaron los tiempos de los "deslizamientos teóricos" que condujeron a muchos católicos latinoamericanos a la petición de principios al análisis marxista, de lo que resultó, en buena medida en una radicalización "foquista", abstracta y de corte elitista.



Desde Juan XXIII con "Mater et Magistra" y particularmente con "Octogesima adveniens" de Pablo VI y "Laborem Exercens" de Juan Pablo II, el Magisterio de la Iglesia se caracteriza por un estilo más encarnado con la realidad viva de los pueblos.

ejemplo, las estructuras sociales y la cultura como estilo de vida de un pueblo<sup>10</sup>.

2) Un segundo factor que ayudó a la revalorización de la DSI en AL fue el **estilo** que fue adoptando el magisterio social, sin dejar su continuidad con documentos anteriores. Se trató de un estilo cada vez más pastoral e histórico y del reconocimiento bien explícito de la diversidad de situaciones y de la función de las comunidades cristianas particulares en el discernimiento de las mismas, aunque no sólo a la luz del Evangelio sino también de la tradición de enseñanza social de la Iglesia, según lo dicen, por ejemplo, la **Octogesima Adveniens** y **Puebla**.

En la misma línea se sitúa el **énfasis antropológico** puesto por Juan Pablo II en su reafirmación de la DSI, no sólo porque tal énfasis responde a la sensibilidad histórica del hombre contemporáneo sino también por dos razones de tipo metodológico: a) por basarse más en la teología de la creación y en la cristología que en el mero derecho natural; b) porque, aunque ahonda en la realidad histórica actual de la humanidad y en sus conflictos históricos llegando hasta el plano humano radical y constitutivo y aun hasta el que sólo la luz de la Revelación descubre, con todo lo hace "desde dentro" de la realidad histórica concreta, y no por una mera aplicación en cierto modo extrínseca de los principios, que con ello cobran una mayor vigencia<sup>11</sup>.

3) Un tercer factor que en AL provocó, como de rebote, la necesidad de una revalorización de la DSI y de su reactualización e inculturación en nuestro Continente fue el desafío producido por la **teología de la liberación**.

Según Gustavo Gutiérrez la teología de la liberación

surgió precisamente para responder a la problemática que se plantearon los cristianos comprometidos en la década de los años 60 —a la que hicimos alusión más arriba, citando a Lima Vaz—, y se autocomprendió como una reflexión a la luz de la Palabra de Dios hecha desde y sobre ese compromiso<sup>12</sup>.

Aquí no hablaremos de las distintas corrientes de la teología de la liberación, ni de sus méritos, riesgos o desaciertos. Solamente haremos notar que ella vino a responder a una necesidad sentida por muchos y a ocupar un espacio mediador entre el Evangelio y, eventualmente, las enseñanzas sociales de la Iglesia, por un lado, y la realidad y praxis históricas, por el otro. Según Clodovis Boff la relación entre la DSI como sistema abierto y la teología de la liberación no es de oposición, sino de mayor determinación histórica: la DSI así comprendida sería la primera mediación entre el Evangelio y la situación social, mediación verdadera pero todavía insuficiente desde el punto de vista de la práctica social

10) Acerca del problema de las mediaciones históricas cf. mi artículo: "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", *Stromata* 41 (1985), 355-376.

11) Acerca de la primera de esas características metodológicas cf. O. Höffe, "Réflexion épistémologique sur l'enseignement social de l'Eglise", en: O. Höffe (compilador), op. cit. en la nota 2, pág. 60, donde cita al Cardenal Baum; sobre la segunda cf. R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessione sull'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982, pág. 86 ss. Ver también mi artículo "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41 (1985), 17-32.

12) Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, pág. 93 ss.

y, por ello, abierta a ulteriores determinaciones históricas<sup>13</sup>. Según su opinión la teología de la liberación da un nuevo paso en el camino de tales determinaciones, ya que asume la **mediación socioanalítica** para la lectura de los signos de los tiempos, propugna un **proyecto de sociedad alternativo** al capitalismo como mediación de la utopía cristiana de una sociedad más justa, más fraternal y más humana, y plantea la **organización de los explotados** como mediación práctica para lograr su realización.

Justamente en este punto se dio —según nuestra opinión— el arriba citado “deslizamiento teórico” (y el práctico correspondiente) en algunas corrientes importantes de la teología de la liberación. Tal deslizamiento no consistió en buscar un grado mayor de especificación tanto en la interpretación de la historia a la luz de la fe, por mediación de las ciencias sociales, como en el orden de la praxis de caridad social, por medio de proyectos alternativos y de estrategias organizativas. Ni siquiera se dio el deslizamiento en cuanto se buscó una alternativa al *status quo* capitalista liberal dominante en AL según la opción preferencial por los pobres y oprimidos, reconociéndolos como sujeto histórico, aunque no exclusivo, de la liberación. Ese deslizamiento se dio, tanto en el orden del análisis social como en el del proyecto histórico y en el de la extrategia pastoral y social porque, en vez de buscar las mediaciones históricas en una línea congruente con la antropología cristiana y las orientaciones y directivas de la DSI, se recurrió al instrumental teórico y a las estrategias prácticas del marxismo, para así lograr eficacia histórica.

El hecho de que, junto con el método de análisis y de transformación se introdujeran subrepticamente elementos de la antropología marxista incompatibles con la fe cristiana, provocó un triple desafío: primeramente, el de redescubrir más hondamente la comprensión cristiana del hombre y la DSI que en ella se funda; en segundo lugar, el de plantear el problema de una ulterior determinación, concretización e inculturación de la DSI en nuestras Iglesias particulares; y, tercero, la toma de conciencia de la urgencia de otras determinaciones todavía ulteriores, que ya no sería parte de la DSI sino sus instrumentos teóricos y prácticos en orden a una operatividad eficaz, aunque abierta a los pluralismos legítimos.

## II. EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES DE LA “DSI” EN “AL”

Con lo arriba dicho hemos planteado históricamente el tema de los instrumentos o las mediaciones de la DSI en AL. En lo que resta de nuestra exposición no vamos a tratar de todos ellos, incluyendo aun los más específicos, pues necesariamente serían cada vez más plurales y más técnicos. Sin lugar a dudas ellos son necesarios, tanto en el campo del análisis científico-social e histórico-cultural de la realidad como en el campo de las distintas mediaciones institucionales de índole jurídica, cultural, social, política, económica, pedagógica, etc., como así también en el de los proyectos históricos que mueven a los pueblos y de las ideologías que los animan. En todo ello se abre un espacio inmenso de tareas para los laicos en AL, las que no competen ni al magisterio social ni a la reflexión teológica.

Sin embargo el sesgo que fuimos dando a nuestro planteo histórico del tema nos sugiere pistas bien determinadas de reflexión. Pues se trata de instrumentar un avance en el camino de especificación histórica en continuidad con lo ya realizado en ese sentido por Medellín, Puebla y algunos episcopados nacionales. Ello exige: 1) una continua **actualización** de la DSI con respecto a las circunstancias nuevas y cambiantes de AL, en continuidad con la tradición de la misma; 2) el cada vez mayor enraizamiento de la DSI en la cultura y la historia de nuestro Continente, es decir, su **inculturación**; y 3) su mayor **operatividad** a través de la formulación de “principios intermedios operacionalizables”<sup>14</sup> y de las directivas pastorales de acción correspondientes.

En lo que sigue distinguiremos —como ya lo insinuamos más arriba— aquellos “instrumentos” de la DSI que siguen siendo parte de ella, aunque en un nivel más particular, local y contingente, por un lado, y, por otro, algunos instrumentos que ya no forman parte del magisterio, ni siquiera local, aunque pueden eventualmente ayudar a su elaboración, y que, sin embargo, **todavía** no se mueven en el nivel político o específicamente técnico, aunque puedan inspirarlos. Ambos tipos de instrumento responden a la urgencia más arriba indicada en relación con las mediaciones históricas.

### 1. Instrumentos doctrinales más específicos

No estará de más recordar el texto ya aludido de la *Octogésima Adveniens* (párrafo 4). Allí se habla de la actual diversidad de situaciones que hace difícil proponer una palabra única y una solución con valor universal. De ahí que incumba a las comunidades cristianas el análisis objetivo de la situación de su propio país (podríamos añadir: y de la propia macroregión socio-cultural, así como de la propia región dentro de la unidad nacional). Les toca asimismo esclarecer la situación así analizada, a la luz de la Palabra de Dios, y de ahí deducir principios de reflexión, normas de juicio y directivas de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia. Pablo VI sintetiza luego esa misión con el término “discernimiento” al añadir: “A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diá-

- 13) Cf. “Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación (prácticas sociales opuestas?”, *Concilium* n. 170 (1981), 468-476. Sobre el mismo tema ver también: Joseph Kardinal Höffner, “Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?” (conferencia de apertura de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana, Fulda, 24 de setiembre 1984), Bonn, 1984.
- 14) La feliz expresión “axiomas intermedios operacionalizables” la tomo de D. Mieth, quien la usó en su exposición presentada en el “Primer Seminario de diálogo entre economistas latinoamericanos y alemanes” (Tübingen, del 25-II al 9-III-1985). Puso como ejemplo algunos axiomas elaborados por el Episcopado Norteamericano en: “First Draft of the U.S. Bishops’ Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy”, *Origins. N. C. documentary service* 14 (1984), 337-383.

logo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que aparezcan necesarias con urgencia en cada caso. En esta búsqueda de cambios a promover, los cristianos deberán, en primer lugar, renovar su confianza en la fuerza y la originalidad de las exigencias evangélicas." Estimamos que Medellín y Puebla intentaron eso mismo en un nivel continental. De ahí que el Documento de Puebla se inspire en el citado párrafo para describir la DSI (cf. DP 473), refiriéndose a la atención a los signos de los tiempos, su interpretación a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia, las opciones concretas y su efectiva actuación para responder históricamente a las interpelaciones que le presentan las circunstancias cambiantes. En consecuencia afirma en el párrafo siguiente (DP 474) que toda la comunidad cristiana está llamada a hacerse responsable de dicha respuesta histórica, de modo que en su elaboración y aplicación los laicos han de ser activos colaboradores de sus Pastores, aportándoles tanto su experiencia cristiana como su competencia profesional y técnica.

En forma congruente con lo dicho añade el Documento más adelante (cf. DP 1226 y 1227) que la comunidad cristiana, conducida por sus obispos, ha de "establecer el puente de contacto y diálogo con los constructores de la sociedad temporal". Ese diálogo se da, como todo diálogo, en ambas direcciones, de modo que "la problemática traída por ellos desde su propio ambiente temporal" ayudará para que la Iglesia encuentre "los criterios, las normas y los caminos por los cuales profundizar y actualizar la enseñanza social de la Iglesia en el sentido de la elaboración de una ética social capaz de formular las respuestas cristianas a los grandes problemas de la cultura contemporánea." Según nuestra opinión aquí está Puebla dando una respuesta directa a nuestra cuestión acerca de los instrumentos de la DSI en AL.

En continuidad con ello han seguido trabajando distintos episcopados latinoamericanos: aquí deseáramos hacer mención solamente, como ejemplo de algunos documentos del Episcopado Argentino, como fueron el Documento de San Miguel, de 1969, que dio pasos nuevos acerca del tema de la religiosidad popular con respecto a Medellín y al mismo magisterio universal, "Iglesia y Comunidad Nacional", de 1981, etc.

También puede ayudarnos el ejemplo de lo que se hace en otras latitudes. Según se afirma, el episcopado norteamericano se inspiró en la metodología de Medellín y Puebla tratando a su vez de adaptarla y perfeccionarla, para la elaboración de sus documentos "Challenge of Peace" y el que está terminando de preparar acerca de la economía de los Estados Unidos. Nosotros, a su vez, podríamos inspirarnos en ellos para seguir en la misma tarea, referida a nuestra realidad latinoamericana. Por eso voy a referirme a algunos comentarios acerca de "Challenge of Peace" hechos por Bryan Hehir, uno de los expertos que colaboraron en su confección<sup>15</sup>, pues me ayudarán a expresar mi propio pensamiento sobre los que he llamado "instrumentos doctrinales más específicos" de la DSI en AL.

Bryan Hehir afirma que los obispos norteamericanos no sólo tenían la intención de ayudar a los católicos a formar su conciencia, sino también de contribuir al debate público ya iniciado sobre la moralidad de determinadas políticas (se trataba del armamento, luego se trató de la economía; en nuestro caso problemas semejantes podrían ser el del modelo de desarrollo o el de la deuda externa, etc.). Dicha intención los obligó a confrontarse con problemas y opciones técnicas complicadas, aunque para enfocarlas desde el punto de vista moral. El mismo autor comenta la decisión expresa de los obispos de llegar a ciertas conclusiones más específicas en su servicio magisterial, llevando así la aplicación de los principios éticos universales a lo concreto de opciones de política (por ejemplo, militar). Tomaron esa decisión teniendo en cuenta sus responsabilidades pastorales específicas como pastores de tal nación, la circunstancia de un debate ya generalizado sobre esos temas, la necesidad de indicar el rol de los principios morales en opciones de política específica y el riesgo de mantener sus enseñanzas en el mismo nivel de generalidad que el magisterio universal. Pues ello hubiera llevado a embotar la significación real de los principios en esa situación concreta, a perder la oportunidad de que la Iglesia contribuya decisivamente en una cuestión moral y social tan importante y a desaprovechar el desarrollo teológico sobre esa materia. Como vemos, según el comentarista, esa decisión de mayor especificidad fue fruto de un juicio pastoral prudencial de los obispos acerca de su misión específica en una determinada situación histórica y geográfica. Claro está, agrega Hehir, que esa voluntad de mayor especificidad estuvo acompañada por la voluntad de flexibilidad en la interpretación que luego los fieles debían dar de su magisterio, según los principios generales de interpretación. Pues, según el mismo comentarista, tenían conciencia explícita de que a mayor especificación se da una menor autoridad moral, dada la complejidad de la situación a la que se referían y a la mezcla de principios y de hechos, que aumentaba el número de juicios prudenciales contingentes y abiertos a debate. Claro que eso no quita la autoridad pastoral que guía prudencialmente la aplicación de los principios a la realidad histórica compleja: no la quita, pero la diversifica, matiza y en parte, relativiza (dado un posible cambio de la situación, la aportación de nuevos datos, o de interpretaciones más ajustadas de la realidad histórica, etc.). Ese es el precio de un magisterio pastoral<sup>16</sup> más específico y, por eso mismo, en muchos casos más eficaz.

15) Comentamos afirmaciones de la ponencia de B. Hehir citada más arriba, en la nota 7. Como es sabido, la pastoral "Challenge of Peace" trata del desafío de la paz ante una posible guerra nuclear.

16) Tales juicios pastorales son prudenciales, no doctrinales; sin embargo son hechos por los pastores en cuanto tales, no en cuanto técnicos ni sólo como meros ciudadanos. Acerca del "magisterio pastoral" sobre problemas seculares concretos ver lo que dice el Cardenal G. B. Montini (luego Paulo VI) sobre el de Pío XII en: "Le Magistère pastorale de S.S. Pie XII", *La Documentation Catholique* 54 (1957), cc. 1145-48 (traducción de *L'Osservatore Romano* del 13-14 de mayo 1957).

Otro aspecto señalado por Hehir es el método de elaboración: se trató de un diálogo no sólo entre los obispos, sino de éstos con las comunidades, los expertos, los poderes públicos, la Universidad, la ciencia y la técnica, diálogo que no concluyó con la publicación del documento. Sobre todo es importante su observación acerca del diálogo con las ciencias: éste ayudó a los científicos a tomar conciencia o acrecentarla acerca de las cuestiones morales que están en el corazón de la misma ciencia y no sólo en su aplicación ulterior, y a la Iglesia le dio la oportunidad de usar los recursos de las ciencias para expresar mejor en qué consiste el problema humano que ella plantea en términos éticos.

No se crea que este excursus nos aparta de nuestro tema referido a AL. Pues las palabras de Hehir, aunque se aplican a su situación, no dejan de responder a necesidades de la nuestra, como lo muestra lo dicho más arriba acerca de los factores que provocaron el "deslizamiento teórico" al que aludía Lima Vaz.

Antes de pasar a tratar de otro tipo de "instrumentos", ya no magisteriales, sino teórico-críticos, deseo añadir que, aunque los documentos episcopales locales son importantes, ellos no bastan por sí mismos, ni siquiera en el nivel pastoral en que se mueven, si no se prolongan a través de una amplia y continuada difusión tanto a través de los medios de comunicación social y por su "traducción" al lenguaje popular<sup>17</sup> como también y sobre todo a través de la educación en todos los niveles, desde los niveles popular, catequético y elemental hasta los niveles universitario, de formación sacerdotal y de líderes y de formación de especialistas en la DS. Todos ellos son instrumentos de la DSI en AL que no deben ser olvidados en la planificación pastoral.

Por otro lado conviene no olvidar que los Pastores han de guiar el discernimiento y eventualmente asumirlo magisterialmente, pero que el sujeto del mismo es toda la comunidad cristiana.

## 2. Un instrumento teórico-crítico: la elaboración de una interpretación interdisciplinaria global de la actualidad

Algunos comentaristas de la DSI como Rocco Buttiglione afirman que el lugar epistemológico de ésta se da en el punto de conjunción de la antropología cristiana con las ciencias sociales, es decir, en el lugar en el cual éstas últimas son juzgadas y unificadas por aquella antropología. De ahí que, según esa opinión, la DSI sería el resultado de la integración de las diversas ciencias humanas hecha en base a la antropología cristiana<sup>18</sup>.

Por nuestra parte diríamos que el lugar epistemológico de la DSI es el punto de conjunción de la antropología cristiana (tanto la revelada como la natural en ella implicada como presupuesto) y la ética que en ella se funda, con las realidades sociales —y no solamente con las ciencias sociales—, en especial, contemporáneas. Sin embargo estas ciencias son obviamente mediaciones necesarias si se quiere comprender dichas realidades también en un nivel crítico-científico como lo reclama la conciencia histórica contemporánea. Por tanto, al me-

nos podemos afirmar con Georges Cottier la **bipolaridad** de la DSI, que se sitúa entre dos polos, a saber, entre el cuerpo de verdades y principios éticos conocidos a la luz de la Revelación y la recta razón, por un lado, y el conjunto de juicios prácticos y prudenciales acerca de la situación y la acción concretas, por el otro. Cottier añade: "La DS ocupa el espacio entre esos dos polos; según que ella se acerque a uno o a otro de ellos, requiere de afirmaciones netas e indudables o de pareceres (avis) más o menos coyunturales"<sup>19</sup>. Recordemos lo que afirma la nota previa de *Gaudium et Spes* acerca de sus elementos permanentes y contingentes.

Pero, sea lo que fuere, según el nivel de conciencia contemporánea, la DSI —precisamente por esa bipolaridad mediadora— no puede dejar de confrontarse con las ciencias del hombre, la historia, la sociedad y la cultura, que analizan e interpretan la realidad histórica, aunque sea demasiado afirmar, como Buttiglione, que ella es el lugar y el resultado de la **unificación** de dichas ciencias desde la antropología cristiana.

Además la DSI debe confrontarse también con las ideologías, los modelos sociales y las estrategias que intentan transformar esa realidad social o se oponen a ello, para criticarlas y discernirlas a la luz del Evangelio y la comprensión del hombre que él implica. Con respecto a las ciencias dice la "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación"; "es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (cf. VII, 3); con respecto a las ideologías asevera el Documento de Puebla: "la Iglesia como Madre y Maestra, experta en humanidad, debe discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política del Continente. Debe hacerlo, aun sabiendo que se intenta instrumentalizar su mensaje" (DP 512), y luego añade: "para el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el 'rico y complejo patrimonio que la Evangelii Nuntiandi denomina Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia'", la que "se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica" (DP 539 y 540).

Pues bien, un instrumento precioso para ayudar al pueblo de Dios en AL y al magisterio social de las Iglesias de nuestro Continente en dicha tarea de discernimiento doctrinal y prudencial de la situación y de las ideologías, puede ser la elaboración, en un nivel científ-

17) Una tal "traducción" se realizó, por ejemplo, con el libro publicado por el Departamento de Acción Social del CELAM citado al comienzo de la nota 2: cf. *Fe cristiana y compromiso social. Versión popular*, Lima, 1982.

18) Cf. op. cit. en la nota 11, pág. 21-30.

19) Cf. "Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social", en: O. Höffe (compilador), op. cit. en la nota 2, pág. 80-81.

fico interdisciplinario y por medio de grupos de expertos, de una interpretación global de la actual situación histórica mundial y latinoamericana, prolongando más en concreto las líneas trazadas por Juan Pablo II y por Puebla, respectivamente. Se trataría, por tanto, de ir elaborando dicha interpretación global como una especie de teoría crítica de la sociedad, cultura e historia actuales, en orden a su evangelización liberadora y liberación integral. Tal interpretación teórico-crítica de AL debe ser fruto del diálogo interdisciplinar de las distintas ciencias humanas con la teología y la filosofía, en el cual la antropología cristiana es un elemento clave de análisis, hermenéutica y discernimiento.

Claro está que no se trata del único instrumento de la DSI en AL que conviene proponer para su operatividad eficaz, pero pensamos que es el presupuesto teórico de otros instrumentos que pueden moverse en niveles más prácticos, de orden institucional, educativo, político, técnico, etc. Ocuparía un lugar mediador entre la DSI, aun la especificada en el nivel local, y aquellos otros instrumentos más prácticos y, por supuesto, por tratarse de una teoría, estaría abierta al debate<sup>20</sup>.

Es de notar que tanto Gustavo Gutiérrez como Rocco Buttiglione —probablemente inspirándose en la formulación de Habermas, pero dándole distinto contenido— hablan de la necesidad de una “teoría crítica”. El primero se refiere a la teología de la liberación como “una teoría crítica, a la luz de la Palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica”<sup>21</sup>, y el segundo afirma la necesidad de una “ciencia de la historia” o “teoría crítica de la sociedad” actual que ayude a aventar la antigua objeción contra la DSI como meramente indicadora del “deber ser” ante una realidad poco dispuesta a oír las prédicas morales<sup>22</sup>. En su comentario a la *Laborem Exercens* el mismo autor añade: “En la *Laborem Exercens* el Papa, naturalmente, no puede (y tampoco debe) proporcionar esa teoría. Pero delinea una antropología en base a la cual una tal teoría puede surgir, delinea una comprensión desde dentro del trabajo humano que puede proporcionar a esa teoría una adecuada base filosófica”<sup>23</sup>. Pues —como lo dijimos más arriba— se trata de una comprensión antropológica y ética de la praxis y la historia hecha “desde dentro”, y no desde un “deber ser” exterior.

También Lima Vaz en el artículo en el que habla del “deslizamiento teórico” nos dice que la que él llama “pre-historia de la teología de la liberación” (desde fines de la década de los 50 hasta Medellín) se caracterizó como “período de búsqueda de una conceptualización adecuada —de una teoría— para la praxis social de los militantes cristianos, provenientes en gran parte de la Acción Católica, que se veían confrontados con el desafío de una realidad sometida a un proceso cada vez más profundo y abarcante de transformación”<sup>24</sup>. Pues bien, creemos que la “teoría” entonces buscada, corresponde a la “teoría cristiana de la historia” y “la teoría de la práctica histórica del cristiano que proclama su fe en la Encarnación”, teorías de las que Lima Vaz habla en el mismo trabajo, a cuyo nivel —según afirma— la Instrucción sobre la teología de la liberación revela su centro de gravedad. De ahí su propósito de situar la Enseñanza Social de la Iglesia en la actualidad de un tiempo

histórico específico y original”, “tiempo que estructura y da cadencia a la historia humana en cuanto ‘sobreasumida’ (aufgehoben) en el designio salvífico de Dios en Jesucristo o en cuanto historia de salvación”, “dimensión del tiempo que se descubre solamente a los ojos de la fe y cuya interpretación es esencialmente teológica”<sup>25</sup>. Estimamos que todas esas afirmaciones apuntan en la misma dirección: hacia una interpretación crítica cristiana de la historia y de la práctica histórica concretas. Se trataría de una lectura cristiana de los signos de los tiempos, pero hecha en un nivel reflexivo, crítico e interdisciplinar, como servicio a la DSI y como su eventual instrumento.

Sea lo que fuere de las propuestas, en eso coincidentes, de los autores mencionados, al menos podemos ciertamente afirmar que la interpretación global de la actualidad histórica mundial, latinoamericana y nacional es importante para la aplicación de los principios fundamentales de la antropología y la ética cristianas a la realidad latinoamericana y, por ende, para la concretización de las orientaciones y directivas del magisterio social a nuestra circunstancia. Según se dé esa interpretación global, dicha aplicación se hará de un modo o de otro. Por ello conviene que el juicio prudencial de las comunidades y de sus pastores pueda servirse de una interpretación crítica de la situación a nivel científico interdisciplinar (y al mismo tiempo inspirarla), aunque ella no le baste.

De ahí que, aun prescindiendo de la concepción que Gutiérrez se hace de la teología de la liberación, de la de Buttiglione sobre la DSI en su relación con la integración de las ciencias sociales o de la de Lima Vaz acerca de la teoría cristiana de la historia, aun prescindiendo de todo ello, sigue siendo plenamente válida la necesidad por ellos señalada desde distintas posiciones teológicas.

Dicha teoría interpretativa de la actual historia concreta de AL podría servirle a la DSI como mediación teórico-crítica en una doble dirección, propia de su lugar de instrumento o mediación. Por un lado, puede servir para que desde la DSI no sólo se juzguen las ciencias sociales y las ideologías, sino también para que desde allí puedan inspirarse indirectamente<sup>26</sup> teorías estrictamente científicas, modelos técnicos, ideologías y estrategias po-

20) Por tratarse de una teoría, estaría sujeta a discusión según los argumentos que se presentaran a su favor o en su contra, y de ella serían responsable sólo los que la propusieran, respetándose así por tanto el legítimo pluralismo hermenéutico dentro de la Iglesia en cuanto a la interpretación teórica global concreta de la actualidad histórica.

21) Cf. op. cit. en la nota 12, pág. 34.

22) Cf. op. cit. en la nota 11, pág. 86-87.

23) Ibidem, pág. 87.

24) Cf. art. cit. en la nota 5, pág. 8.

25) Ibidem, pág. 6 s. (con bibliografía).

26) Para ahondar en la comprensión de ese influjo indirecto ver mi artículo: “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), en especial pág. 160 s.

líticas, autónomas y plurales, pero iluminadas no sólo por la antropología cristiana sino también por una interpretación de los signos de los tiempos hecha a la luz del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia.

También en la dirección opuesta dicha interpretación global de la realidad histórica, social y cultural latinoamericana puede prestar un servicio teórico a la DSI, al magisterio social local y al discernimiento de la comunidad cristiana, en cuanto interpretaría globalmente los distintos aportes de las ciencias humanas acerca de la situación, a la luz de la comprensión cristiana del hombre, la sociedad y la historia.

Por lo dicho queda claro el rol imprescindible que en dicha teoría desempeñaría la antropología cristiana. Pues ésta entra en la constitución misma del instrumento crítico adecuado a la comprensión de la totalidad social en vistas a su transformación<sup>27</sup>. De ahí que compartamos en este punto las críticas de Buttiglione a Clodovis Boff, en cuanto éste descuida en su libro *Teología e Prática* el mencionado rol crítico de la antropología cristiana y, en ésta, la mediación filosófica<sup>28</sup>.

Pues para un juicio teológico interpretativo y crítico de la situación y la praxis históricas y para la lectura teológica de los signos de los tiempos a la luz de la Palabra de Dios no bastan las solas ciencias sociales —aunque ellas sean una mediación imprescindible en un nivel científico—; no bastan porque ellas son siempre parciales: la reflexión teológica necesita también de la mediación de un conocimiento humano-global como es el filosófico (que corresponde, en un nivel reflexivamente crítico al conocimiento sapiencial).

Algunas corrientes de la teología de la liberación muestran su deficiencia precisamente en los dos puntos siguientes: en primer lugar, no tienen suficientemente en cuenta la comprensión cristiana del hombre (y la DSI en ella fundada) como instrumento crítico para analizar, juzgar y valorar la realidad histórico-social y el camino de su transformación a la luz del Evangelio; y, en segundo lugar, también para juzgar las mismas ciencias sociales, sus categorías y sus métodos en los presupuestos antropológicos que ellos conllevan. De ahí la asunción acrítica del análisis marxista y, con éste, aun sin pretenderlo, de elementos de la concepción antropológica (del hombre, la sociedad, la historia) que le subyace<sup>29</sup>.

La encíclica *Quadragesimo Anno* distingue la “doctrina de re sociali et oeconomica” propia del magisterio y la “disciplina socialis catholica” más pragmática, vasta y contingente, que constituye, sin embargo, una real colaboración con aquél<sup>30</sup>. Pues bien, pensamos que en la circunstancia actual otro tipo de colaboración importante con la DSI podría estar dada por la arriba mencionada interpretación teórico-crítica interdisciplinaria de la actualidad histórica. Ella intentaría llevar al nivel crítico-reflexivo la lectura pastoral y sapiencial de los signos de los tiempos sin pretender agotar su riqueza y poniéndose a su servicio. Tal propuesta estaría en la línea del “gran esfuerzo de diálogo interdisciplinario de la teología, la filosofía y las ciencias, en pos de nuevas síntesis”, que propugna Puebla (cf. DP 1240).

Por supuesto que esa mediación teórica de la DSI en AL supone además mediaciones institucionales y personales que la posibiliten, como pueden ser centros de elaboración de la misma o equipos interdisciplinarios de investigación y reflexión, interconectados entre sí, en los cuales no pueden faltar teólogos especializados en DSI y teólogos y filósofos de la historia. Asimismo supone las mediaciones comunicativas que la intercomunicuen con los distintos estamentos y las distintas funciones dentro del pueblo de Dios en América Latina.

## A modo de conclusión

No ha sido nuestro intento especificar aquí todos los instrumentos que pueden servir a la DSI hoy en AL, sino que, a la luz de la reciente historia de la DSI en nuestro Continente, del magisterio social actual tanto universal como latinoamericano, y del surgimiento de la teología de la liberación y la problemática por ella planteada, hemos tratado de enfatizar la necesidad de dos tipos de instrumentos: 1) la de instrumentos pertenecientes a la misma DSI en un nivel local, que la vayan actualizando, inculturando y dándole un grado mayor de especificación, a través de principios intermedios operacionalizables y de directivas pastorales más determinadas, aunque dadas en continuidad con las enseñanzas sociales del magisterio universal y respetando la legítima autonomía de lo temporal y el legítimo pluralismo de los cristianos; y 2) la elaboración interdisciplinaria de una interpretación teórico-crítica de la situación histórica latinoamericana actual en orden a su transformación, que sea fruto de una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio mediada por el análisis científico y la reflexión crítica, en los cuales la antropología cristiana sea un instrumento hermenéutico y crítico clave. □

27) Cf. R. Buttiglione, op. cit., pág. 30. Por nuestra parte distinguimos entre las antropologías cristianas teológico-filosóficamente (teóricamente) elaboradas y la comprensión cristiana del hombre revelada, y enseñada por la Iglesia “experta en humanidad” —como tal, anterior a sus elaboraciones teóricas—, la cual también puede ser llamada “antropología cristiana”. Esta sirve de norma para la crítica tanto de las antropologías teológicas y filosóficas positivamente elaboradas como de las implícitas que sirven de metateoría a las ciencias humanas.

28) Acerca del libro *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978, cf. lo que digo en mis trabajos: “Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”. *Stromata* 38 (1982), 3-40, en especial pág. 31-33, y “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana*. n. 73 (1984), 369-399, en especial pág. 385 ss.

29) Sobre este particular ver, además de los artículos citados en la nota anterior: “El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextualizadas”, cuya traducción alemana se publicó en la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 69 (1985), 259-280, y que aparecerá en *Stromata* 42 (1986).

30) Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 23, 181-183. Sobre este punto cf. J. Y. Calvez y J. Perrier, *Eglise et société économique. L'enseignement social des Papes de León XIII a Pie XII (1878-1958)*, Paris, 1959, pág. 18 s.

---

---

**La formación de la religiosidad latinoamericana**

# **EL DINAMISMO EVANGELIZADOR DE LAS CULTURAS**

**JULIO TERAN DUTARI**

---

---

**LA OBRA MISIONERA EN AMERICA LATINA  
REQUIERE QUE TOMEMOS CONCIENCIA DE UNA ENORME TAREA HASTA AHORA  
INSOSPECHADA: LA EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS.  
ESTO SUPONE ARROJAR LUZ CLARA SOBRE NUESTROS ORIGENES REALES EN  
LA HISTORIA Y FUNDAR SOBRE ELLOS NUESTRA  
IDENTIDAD CULTURAL, LO QUE IMPLICA ASUMIR EN TODO SU SIGNIFICADO  
EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO.  
EN EL NACE ESA RELIGIOSIDAD POPULAR, EXPRESION DEL  
MESTIZAJE INDIGENA E HISPANICO.**

---

---

El tema que presentamos encierra todo un programa misionero. "Inculturar la fe y evangelizar las culturas": he aquí la fórmula que redefine hoy día la misión de la Iglesia frente al mundo. Es una fórmula de estructura dinámica, en la que puede insertarse la acción entera de la Iglesia Católica frente al tercer milenio cristiano de la humanidad. Ya se nos ha presentado a esta Iglesia que por naturaleza se sabe misionera; y hablamos ahora del "programa misionero" por excelencia, que ella misma —tras una búsqueda iniciada en el Concilio— ha llegado a establecer frente al apremio de los tiempos cambiantes, descubriendo otra vez su originalidad más propia.

Desde aquí brotan con espontánea floración las misiones "ad gentes", también en el contexto latinoamericano, que es el de un continente donde el evangelio ha inspirado cinco siglos de cultura: una cultura en crisis que hoy exige ser de nuevo evangelizada a través de un nuevo inculturar aquí la fe cristiana. Todo esto nos está

pidiendo lanzar el impulso evangelizador e inculturizador más allá de las propias fronteras patrias, hacia nuevas "misiones", pero siempre dentro de la gran Iglesia universal sin fronteras.

Para captar ahora el dinamismo completo de este programa misionero, dividiremos el estudio en cuatro partes. La última tratará de nuestras responsabilidades actuales. Las tres primeras se dedicarán a un análisis histórico-sistemático de los contenidos filosóficos y teológicos del tema.

En el programa misionero de la Iglesia, que estamos presentando, se pueden considerar tres aspectos conceptuales, relacionados con tres etapas dentro del reciente proceso de renovación conciliar; por esto, examinaremos primeramente la idea de inculturación de la fe, contenida en los mismos documentos conciliares; en segundo lugar, la idea de evangelización de las culturas, explicitada por

Pablo VI sobre todo en "Evangelii Nuntiandi"; y como tercera parte la unión inseparable de ambos conceptos en una sola fórmula, de relación —más que dialéctica— expresamente dialógica, conforme se esboza en el documento de Puebla y se desarrolla ampliamente en el pensamiento y el mensaje reiterado del Sumo Pontífice Juan Pablo II.

## 1. INCULTURACION DE LA FE

Tan sólo hace diez años se empleó por primera vez la palabra "inculturación" en un texto oficial de la Iglesia, el mensaje final del Sínodo de los Obispos de 1977<sup>1</sup>. Sin embargo, el asunto que se designa con ese término (y otros parecidos) venía tratándose abundantemente desde los días del Concilio. En los documentos conciliares adquiere el tema de la cultura una importancia del todo inusitada, cuando se la ve en relación muy estrecha con la fe, con el evangelio<sup>2</sup>, y por consiguiente con la misión misma de la Iglesia, concebida allí de un modo tal que incluye el penetrar las culturas de los pueblos y dejarse penetrar por ellas.

No deja de ser interesante advertir que esta preocupación por las culturas aparece en sus inicios muy vinculada al convencimiento acerca de la universalidad de la Iglesia. A la hora de convocar el Concilio había declarado Juan XXIII que "la Iglesia no se identifica con ninguna cultura, ni siquiera con la cultura occidental, a la que ha estado tan unida por su historia"<sup>3</sup>.

### 1.1. En "Lumen Gentium" y "Sacrosantum Concilium"

En esto mismo insiste la gran Constitución Dogmática del Concilio sobre la Iglesia, cuando habla de la catolicidad del único Pueblo de Dios, argumentando que, por no ser terrestre sino celestial el Reino de Cristo (a quien se dieron todas las naciones), "la Iglesia al introducir este Reino no arrebata a ningún pueblo bien alguno temporal, sino al contrario, las facultades, riquezas y costumbres propias de los pueblos, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; al recibir las purifica, las fortalece y eleva"<sup>4</sup>.

Así se perfila lo esencial del concepto de inculturación. Y el propio término "culturas de los pueblos" se usa para significar estos "bienes culturales", poco después en la misma Constitución, cuando se habla del carácter misionero de la Iglesia: "Con su trabajo" (es decir "por la predicación del Evangelio") "logra que todo lo bueno, que hay sembrado... en los ritos propios y culturas de los pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor, se eleve y se perfeccione"<sup>5</sup>.

Muy unida a esta Constitución sobre la Iglesia está (incluso en la cronología de los textos) la que se dedica a la Liturgia, ya que la obra litúrgica expresa "el Misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia"<sup>6</sup>. Todo el documento sobre la Liturgia está bajo el lema de una adaptación y reforma que se habían hecho indispensables; para esto se proclaman ciertos principios, que coinciden en todo con los de la inculturación, que acabamos de ver, frente a "la mentalidad y tradiciones", "las costumbres", "el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos", es decir, fren-

te a las culturas, como luego manifestará el Concilio: Todo lo que en esas culturas "no esté indisolublemente ligado a supersticiones y errores", la Iglesia lo "estudia con simpatía", lo "conserva íntegro", y aun "lo acepta en la misma Liturgia", armonizándolo con el auténtico espíritu litúrgico<sup>7</sup>.

Aplicaciones especiales de estos principios se sugieren con respecto al uso de la lengua vernácula<sup>8</sup> —y sabemos que la lengua es el medio en que se articula una cultura—, a la apertura ante los varios estilos artísticos<sup>9</sup>, y también a la posibilidad de incorporar ciertos elementos propios de los pueblos de misiones en los ritos litúrgicos de iniciación<sup>10</sup>.

### 1.2. En "Gaudium et Spes"

Si de este modo el Concilio da nuevas fórmulas a principios generales de adaptación que rigen invariablemente la vida de la Iglesia desde sus comienzos, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy expresa por su parte una captación muy actualizada de estos principios y les presta alcances insospechados. Ante todo, los enmarca en un nuevo modo de mirar hacia el mundo y hacia la Iglesia misma: De un lado se contempla el mundo centrado en el hombre, ya que lo que interesa es "prestar un servicio al hombre"<sup>11</sup> y conocer de verdad "la condición del hombre en el mundo moderno"<sup>12</sup>; queda a la vista el hombre marcado por su dignidad de persona y de ser social, que desarrolla una actividad, por cierto amenazada siempre y problemática hoy día, pero conforme con el plan de Creador<sup>13</sup>, actividad resumida a continuación por este mismo documento en el concepto de "cultura", según la forma de entenderla en el pensamiento filosófico y antropológico actual<sup>14</sup>. De otro la-

1) Así lo ha recordado el Boletín del Pontificio Consejo para la Cultura, "Iglesia y culturas" 1987, N. 7, pág. 3. Frente al término "aculturación", de uso en la Antropología Cultural, se ha impuesto este otro en los ambientes eclesiales, aunque no en forma definitiva: todavía el 26 de abril de 1979, Juan Pablo II hablaba, ante la Comisión Bíblica Pontificia, del neologismo "aculturación o inculturación" (citado por P. Poupard, *Théologie de l'évangélisation des cultures*, en: *Stromata* 41 1985 284-285), y más recientemente en octubre de 1986 el Cardenal Garrone, Presidente del Consejo Pontificio para la Cultura decía: "la aculturación consiste en insertar nuestra fe en la realidad" (Boletín citado, pág. 7).

2) Se habla en nuestro tema de la "inculturación de la fe", pero igualmente suele hablarse, con fundamento en los documentos oficiales eclesiales, sobre inculturación del evangelio y de la Iglesia misma. Las diferencias no dejan de tener su importancia, pero quedarán sin considerarse en este trabajo.

3) Encíclica *Princeps Pastorum* (28 de noviembre 1959), N. 17.

4) *Lumen Gentium* (LG) 13.

5) LG 17.

6) *Sacrosantum Concilium* (SC) 2.

7) SC 37. - Cfr. 40,1.

8) SC 36, 54, 62.

9) SC 123.

10) SC 65.

11) *Gaudium et Spes* (GS) 3.

12) GS 4-10.

13) GS 33-39.

14) GS 53-62. En los números 54-56 se descubren las condiciones de la cultura en el mundo de hoy.

do este documento del Concilio contempla a la Iglesia puesta en relación con ese mundo desde una actitud de dar y recibir ayuda: ella quiere ayudar a cada hombre, a la sociedad entera, y por ende a esa esforzada "actividad humana" global que se analiza luego como "cultura"<sup>15</sup>; pero también la Iglesia es ayudada por el mundo: al describir este hecho de múltiples facetas, la Constitución Pastoral pondera cuán útiles para comunicar el mensaje de Cristo han sido "los tesoros escondidos en las diversas formas de cultura humana" y establece que esta "predicación acomodada de la palabra revelada" (es decir la que ahora llamamos "inculturación") "debe permanecer como ley de toda evangelización", con la cual "se promueve el intercambio de la Iglesia y las diversas culturas de los pueblos"<sup>16</sup>.

Esta "ayuda" que viene del mundo y de sus culturas no significa suplir una falla en la constitución dada por Cristo a su Iglesia, sino llenar un requisito constitutivo "para comprenderla más hondamente, manifestarla mejor y acomodarla a nuestro tiempo con más éxito"<sup>17</sup>.

En el largo pasaje central dedicado a la cultura<sup>18</sup> se sistematizan las relaciones entre ésta y la Iglesia, elaborándose así el contenido más analítico y completo del futuro concepto de "inculturación": Primero en el nivel de fe y cultura<sup>19</sup>, ya que la fe no aparta de la auténtica tarea cultural sino proporciona múltiples estímulos y ayudas para ésta; y —en sentido inverso— la cultura con sus progresos, a pesar de sus riesgos actuales, opera como una preparación para la fe en Cristo, que en cuanto Verbo de Dios ha estado desde el principio iluminando a la humanidad y está hoy salvándola con la caridad divina. Después están las relaciones en el nivel de evangelio y cultura<sup>20</sup>, donde vemos que Dios ha hablado desde el principio según la cultura propia de cada época, y así lo ha hecho la Iglesia en su historia, puesto que por su universalidad no está ligada exclusivamente a ninguna civilización o cultura y puede entrar en comunicación con todas para enriquecimiento recíproco; la evangelización renueva las culturas, combate y aleja sus errores y males, las purifica y eleva, las fecunda, las fortifica, perfecciona y restaura; en resumen, las promueve, educando al hombre en lo íntimo de su libertad<sup>21</sup>.

### 1.3. En "Ad Gentes"

El último documento aprobado por el Concilio fue el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que pudo recoger y perfeccionar entonces ideas de los otros documentos, también en torno a la inculturación, aún sin el nombre. Así, entre los principios doctrinales, aplica a "los gentiles" lo que "Lumen Gentium" ha dicho en general de las culturas de los pueblos, afirmando que "cuanto había ya de verdad y de gracia en los gentiles, a manera de presencia secreta de Dios, (la actividad misionera) lo libera de los contagios del mal y lo restituye a su Autor, Cristo"<sup>22</sup>.

Recuerda el gran principio de todo esfuerzo por "insertarse en todos estos grupos" (es decir, por "inculturar-se"), que no es otro sino el tener los mismos sentimientos con que Cristo por su encarnación se sujetó a determinadas condiciones sociales y culturales<sup>23</sup>. Evocando "la economía de la encarnación" define a las jóvenes



*El jesuita Matteo Ricci, su acción misionera en China, entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII, constituyó una de las expresiones máximas destinadas a potenciar desde el Evangelio (y desde la ciencia de Occidente) las posibilidades de las antiguas culturas.*

iglesias particulares de esos países como "enraizadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de las naciones que fueron dadas a Cristo en herencia", de modo que éstas "la vida cristiana se acomodará a la índole y al carácter de cada cultura"<sup>24</sup>; así la plena implantación de la Iglesia se dará con una congregación de fieles estable y firmemente "integrada en la vida social y cultural del país", hasta tal punto que los elementos tradicionales de toda la Iglesia queden "asociados a la cultura propia... en una mutua irradiación de energías"<sup>25</sup>.

Así es como en los territorios de misión, toda la "comunidad de fieles, dotada con las riquezas de cultura de su propia nación, debe arraigar profundamente en el pue-

15) GS 40-43.

16) GS 44.

17) Ibidem.

18) GS 53-62: Segunda Parte de la Constitución ("Algunos problemas más urgentes"), capítulo segundo: "Progreso de la cultura".

19) GS 57.

20) GS 58.

21) El número siguiente (GS 59) insiste en este servicio de la evangelización a la cultura desde y hacia la verdadera libertad, lo cual implica que no pertenezca a la autoridad pública (ni civil ni eclesiástica, por supuesto) "el determinar la índole propia de las formas culturales". Toda la sección que sigue (GS 60-62) amplía la misma perspectiva bajo la óptica de los derechos culturales, de la educación integral y de la armonía que debe buscarse entre desarrollo humano y formación cristiana.

22) *Ad Gentes* (AG) 9, con referencia a LG 17.

23) AG 10.

24) AG 22, con nueva referencia a LG 13.

25) AG 19.

blo”; y este arraigo de la inculturación conlleva en todos un identificarse con los valores civiles y patrióticos, sin nacionalismo exacerbado y —por lo contrario— con un amor universal a la humanidad<sup>26</sup>; conlleva en los sacerdotes un armonizar las exigencias comunes de su formación con el esfuerzo por encontrar la cultura, por conocer bien y juzgar “las especiales condiciones sociales, económicas y culturales del propio pueblo”<sup>27</sup>; conlleva en los religiosos el considerar “cómo pueden aplicarse a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas cuyas semillas han sido colocadas por Dios alguna vez en las antiguas culturas ya antes de la predicación del Evangelio”<sup>28</sup>; conlleva en los laicos, que ya suelen participar más de los tesoros culturales de su pueblo, un deber de procurar que en las tradiciones y ambientes culturales “la fe de Cristo y la vida de la Iglesia no sea extraña a la sociedad en que viven, sino que comience a penetrarla y transformarla”, para lo cual “deben conocer esta cultura, sanearla y conservarla, desarrollarla según las condiciones actuales y finalmente perfeccionarla en Cristo”<sup>29</sup>; por fin, la inculturación así descrita conlleva en quienes hacen teología la delicada tarea de procurar que “en cada uno de los grandes territorios socio-culturales... ..se sometan a nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios”, de manera que “la fe pueda llegar a la inteligencia”, según el antiguo programa de toda reflexión teológica, y se abran “los caminos para una adaptación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana” pero evitando todo sincretismo y falso particularismo<sup>30</sup>.

Especial atención merece desde este punto de vista el misionero mismo, quien debe realizar en su persona la inculturación: “se adaptará generosamente a las costumbres extrañas de los pueblos y a sus circunstancias variables”<sup>31</sup>; tendrá “gran estima de sus lenguas, costumbres y acervo cultural”, junto con “un conocimiento aceptable de los pueblos, culturas y religiones” pasadas y presentes, del orden moral y de las ideas sagradas sobre Dios, el mundo y el hombre; aprenderá los idiomas como vehículo hacia el pensamiento y la intimidad de la gente<sup>32</sup>.

## 2. EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS

Antes de la Exhortación Apostólica “Evangelii Nuntiandi” de Pablo VI (diciembre de 1975), el programa misionero propuesto por el Concilio, como acabamos de analizarlo, se resumía cada vez más entre los medios eclesiológicos —aunque no todavía en documentos oficiales— con el vocabulario de la “inculturación”, al que se unían como complemento lógico indispensable varios términos: Se hablaba de inculturar la fe, el Evangelio, la Iglesia... También en este nivel de lenguaje, como en otros muchos, ese gran documento, en que Pablo VI recogió, amplió y promulgó los resultados del Sínodo de Obispos de 1974 sobre evangelización, significa un esclarecimiento decisivo de problemas vitales para la Iglesia postconciliar.

En cuanto a nuestro tema se refiere, el Sumo Pontífice consigue allí dos logros de extraordinaria importancia: ante todo, hace que la acción de la Iglesia frente a las culturas quede indisolublemente vinculada con lo más medular de la misión eclesial misma, que él redescubre



Aquí donde llegó el Evangelio, florecieron las expresiones de una cultura nueva. Un arte, generalmente de origen popular, plasmó formas expresivas, como este “Cristo pensante”, manifestación primitiva del arte polaco.

como “evangelización”; en segundo lugar, no designa esta acción de la Iglesia en la cultura con el nombre de “inculturación del evangelio”, como pudieran haberlo esperado muchos, sino más bien —sin cerrar la puerta a esas y otras expresiones que pronto habría de añadirse— consagró como fundamental el término de “evangelización de la cultura y de las culturas”.

Por eso conviene recordar ahora de qué modo en este documento se presenta primero el evangelizar como misión básica de la Iglesia; aparecen luego las culturas como el correlato primordial de la evangelización; y se establecen finalmente las relaciones entre evangelio y cultura, entre evangelización y culturas de los pueblos.

- 26) AG 15.
- 27) AG 16.
- 28) AG 18.
- 29) AG 21.
- 30) AG 22.
- 31) AG 25.
- 32) AG 26.

## 2.1. Evangelizar es la misión de la Iglesia

En primer lugar el Papa proclama, del modo más enfático, que evangelizar es la misión de la Iglesia<sup>33</sup>; y esto lo deduce del hecho —ya subrayado por el Concilio— de que la Iglesia no hace sino continuar la misión de Jesús. Ahora bien, no puede haber aquí duda de que Jesús es el primer evangelizador y lo es por misión fundamental<sup>34</sup>. Y se concluye de allí que “existe un nexo íntimo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización”, de modo que no es posible escuchar ahora el mensaje de Cristo sin la Iglesia<sup>35</sup>.

La afirmación sustancial y solemne es ésta, dicha también en nombre de los Padres Sinodales enviados a Roma por las Iglesias particulares: “Nosotros queremos confirmar una vez más que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia”. “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”<sup>36</sup>.

Desde luego tendremos presente que evangelizar no es un término vago o abstracto. El capítulo III del documento analizado precisa con mucho sentido histórico su contenido esencial, centrado en la salvación por Jesucristo y orientado a una comunión plena con Dios, pero por lo mismo incluido en una “interpelación recíproca” con la vida humana concreta, personal y social, lo cual lleva consigo “un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación como aspecto fundamental de la promoción humana”<sup>37</sup>.

Se plantea entonces la pregunta: ¿dónde están, históricamente situados, los hombres a los que busca esta misión evangelizadora de la Iglesia? La respuesta la encontrará Pablo VI en el concepto de culturas, ya elaborado como tema teológico por el Concilio, según vimos antes.

## 2.2. Las culturas son el destinatario histórico de la evangelización

Lo que anunció Jesús en su predicación fue el Reino de Dios, un concepto bíblico que ciertamente acentúa en perspectiva escatológica una trascendencia sobre los reinos terrestres, centrados en la dimensión política y orientados a la actividad socio-cultural<sup>38</sup>; más aun, Evangelii Nuntiandi realza la preferencia que entre los “hijos del Reino” tienen para Jesús los pequeños y los pobres, cuya evangelización constituye el signo de especial importancia para comprobar la venida de este Reino<sup>39</sup>. Sin embargo, no deja de recordarse que el mismo concepto de Reino de Dios tiene una connotación intrínseca al hecho de constituir vida comunitaria, “que no puede quedarse en algo abstracto y desencarnado”<sup>40</sup> y que por lo mismo encontrará su concreción histórica en las comunidades de cultura, trascendentes ellas mismas a la pura dimensión política y a las estructuras estatales.

A esta conclusión llega Pablo VI cuando analiza más en particular a quién va dirigida la evangelización de la Iglesia. Entramos con esto al corazón del documento, en un pasaje muy bien medido y agudo, que se titula “qué es evangelizar”<sup>41</sup>. Comienza ponderando la com-



La inculturación se expresa en un nuevo arte. Talla en madera de los tres Reyes Magos, en Uganda.

plejidad de la acción evangelizadora, lo fragmentario y provisional de muchas definiciones que no alcanzan toda la profundidad y totalidad de esta acción de Dios, renovadora de la entera humanidad<sup>42</sup>. El quiere, en cambio, proponer de acuerdo con el Sínodo una visión global que integre tantos elementos contrastantes, pero mutuamente enriquecedores<sup>43</sup>. Es en este contexto donde se sitúan aquellas declaraciones programáticas, tan famosas ya, acerca de la cultura: “Si hubiera que decirlo en una palabra, ... la Iglesia evangeliza cuando... trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y su ambiente concretos”<sup>44</sup>; “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos

33) *Evangelii Nuntiandi* (EN) 13-16.

34) EN 6-12.

35) EN 16.

36) EN 14.

37) *Evangelii Nuntiandi* 25-39. Sobre las relaciones que aquí guardan estos conceptos básicos, cfr. Julio Terán Dutari: “Dimensiones de una evangelización reconciliadora: liberación, salvación y promoción humana”. Lima 1986, pág. 22-25.

38) Cfr. EN 8-10.

39) Cfr. EN 6 y 12.

40) EN 23.

41) EN 17-24.

42) EN 17.

43) EN 24.

44) EN 18.

de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida"<sup>45</sup>. "Posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre"<sup>46</sup>.

Así queda establecido cómo, para que alcance en plenitud al hombre en todas sus dimensiones, desde las más íntimas hasta las comunitarias y colectivas, desde lo material hasta lo espiritual, desde lo temporal hasta lo eterno, una auténtica evangelización está destinada por naturaleza a penetrar y transformar en la historia las culturas de los pueblos. Estas son el destinatario primordial de la evangelización<sup>47</sup>.

### 2.3. Relaciones entre evangelio y cultura

Enuncia ahora este documento pontificio el principio rector de las relaciones entre evangelio y cultura, desentrañando la misma idea de donde partió el Concilio, como hemos recordado antes: El evangelio, la evangelización, es independiente con respecto a las culturas históricas porque no se identifica con las realidades de la cultura; pero no es incompatible con éstas y por el contrario es capaz de impregnar todas las culturas sin someterse a ninguna, porque el Reino de Dios, anunciado y traído con el evangelio, tiene que vivirse por hombres hondamente enraizados en una cultura, no puede construirse sin tomar elementos de la cultura humana, ya en los aspectos permanentes de ésta, ya también en sus cambiantes formas históricas. El drama de nuestro tiempo, como el de otras épocas, es por consiguiente el que se rompan los vínculos entre evangelio y cultura. La evangelización debe restituirlos; lo cual significa para el Papa que debe "regenerar las culturas"<sup>48</sup>. En este término se implica algo más profundo, que "Evangelii Nuntiandi" ya no desarrolla: las culturas históricas necesitan la redención del Evangelio.

Pero ciertamente presenta el documento muy valiosas pautas para indicar cómo por la evangelización penetra el evangelio en las culturas. Es la vía que ya conocemos gracias al Concilio y que muchos resumían por entonces como "inculturación" (palabra que tampoco aparece en esta exhortación apostólica). *Evangelii Nuntiandi* habla sobre esta penetración cultural del evangelio en múltiples pasajes, pero sobre todo en dos contextos muy notables: indiquemos primero el contexto de las religiones no cristianas, en las cuales hay que apreciar las "semillas del Verbo", puestas desde antiguo en su equipaje cultural, que constituyen una auténtica "preparación evangélica" y un obligado punto de referencia al evangelizar<sup>49</sup>; pero ante todo encontramos el contexto más abarcante, el de las Iglesias particulares, ya que aparecen aquí prácticamente definidas como "encarnación" de la Iglesia universal en una concreta porción de humanidad circunscrita por una cultura histórica<sup>50</sup>, de tal modo que las Iglesias particulares se ven así "profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo, que distinguen a tal o cual conjunto humano"<sup>51</sup>.

Tienen una "función" evangelizadora de cultura, que se describe en términos de "asimilar lo esencial del mensaje evangélico y trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden"<sup>52</sup>. Se trata evidentemente de un aspecto decisivo en todo encuentro cultural, expresado ahora con categorías hermenéuticas y lingüísticas, que el Papa mismo se toma el cuidado de ponderar: El "trasvase" comprende el campo de las expresiones litúrgicas, pero también el de la catequesis, la formulación teológica, las estructuras eclesiales secundarias, los ministerios. Por otra parte, el lenguaje "debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural", hasta el punto de que la evangelización tome en cuenta el pueblo concreto, su lengua, sus signos y símbolos, las cuestiones que plantea, pero sin vaciar ni desvirtuar el evangelio bajo pretexto de traducirlo y adaptarlo<sup>53</sup>.

Esta auténtica evangelización de la cultura queda expuesta entonces como un "traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de expresiones de la profesión de fe, de la oración y del culto, de la vida y del comportamiento cristianos, del esplendor del pueblo en que ella se inserta"; y el doble movimiento, mutuamente enriquecedor, que aquí se implica, entre Iglesia universal e Iglesia particular, se mira activado por la capacidad "de beber en el patrimonio universal para lograr que el pueblo se aproveche de él, así como de comunicar a la Iglesia universal la experiencia y la vida de su pueblo, en beneficio de todos"<sup>54</sup>.

### 3. SINTESIS ENTRE INCULTURACION Y EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS

Podría creerse que "Evangelii Nuntiandi", por lo que respecta a las relaciones entre evangelio (o evangelización) y cultura, no añadió nada fundamentalmente nuevo a cuanto había enseñado el Concilio, que ha quedado resumido por nosotros bajo el título de "inculturación". Esa opinión sería engañosa, pues —además de lograr el extraordinario mérito de haber concentrado en la evangelización de la cultura toda la misión trascendente y sobrenatural de la Iglesia— el Sínodo de 1974 y la exhortación apostólica que lo siguió han introducido notables impulsos renovadores del tema, que fueron acogidos de un modo pionero, excepcionalmente rico, por el episcopado de América Latina en su Asamblea de Puebla. Es

45) EN 19.

46) EN 20, con referencia a GS 50.

47) Los textos en que fundamos esta interpretación nuestra son anteriores a los del Capítulo V del documento, donde se hablará de "los destinatarios de la evangelización" en el plano de identificar los diversos grupos (culturales) que deben evangelizarse.

48) EN 20.

49) EN 53, con referencia a LG 16.

50) EN 62.

51) EN 63.

52) Ibidem.

53) Ibidem.

54) EN 64.

toda una síntesis entre las ideas de inculturación y el programa de evangelizar nuestra cultura lo que en Puebla se diseña bajo la palabra y la presencia iluminadoras de Juan Pablo II, quien después seguirá desarrollando esa síntesis con un talante dialógico.

### 3.1. En el documento de Puebla

El episcopado latinoamericano emprende en Puebla la labor sistemática de hacer hoy realidad para nuestro continente el programa misionero de la Iglesia, que hemos visto trazado por el Concilio, los Sínodos y los Papas. Al querer así trasladarlo a nuestra situación histórica, la Iglesia de América Latina se ha hecho también capaz de comprenderlo mejor, llevándolo a expresiones más completas y sintetizadoras.

Puebla quiso enlazarse directamente con "Evangelii Nuntiandi": Insiste de modo significativo en que esa misión evangelizadora es la vocación primordial del Pueblo de Dios<sup>55</sup>; declara su sentido y características<sup>56</sup>, sus criterios y signos<sup>57</sup> su destino universal<sup>58</sup>. En este punto lanza aquella clarinada que ha podido convocar este nuestro tercer Congreso Misionero Latinoamericano: nos ha llegado la hora de proyectarnos con la evangelización más allá de nuestras propias fronteras, sin dejar de sentirnos fortalecidos por la generosa ayuda que siguen pres-tándonos las Iglesias hermanas<sup>59</sup>.

Así entra Puebla a tratar la evangelización de las culturas, con particular reconocimiento de la exhortación apostólica de Pablo VI: elabora un concepto de cultura con la base de *Gaudium et Spes* y de *Evangelii Nuntiandi* pero profundiza mucho más, con la ayuda de la filosofía, la antropología y las ciencias históricas actuales<sup>60</sup>; establece las relaciones entre la cultura, por un lado, y la Iglesia, el evangelio y la fe, por otro, basándose en el principio de encarnación formulado por San Ireneo: lo que no es asumido no queda redimido<sup>61</sup>. En este contexto es donde ha expresado la Iglesia latinoamericana su "opción pastoral" por "la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro"<sup>62</sup>.

Después viene el gran pasaje en que, desde esta opción evangelizadora de nuestra cultura, se despliega la mirada sobre la historia de salvación en América Latina, primero en torno a los diversos tipos culturales y a las etapas del proceso evangelizador que los envuelve hasta marcar su identidad histórica esencial, constituyéndose la fe de la Iglesia en la matriz cultural de los nuevos pueblos; luego, acerca de los problemas y desafíos planteados hoy a la acción evangelizadora<sup>63</sup>. Finalmente se estudian —según el método de ver, juzgar, actuar— tres puntos clave en nuestro tema: la religiosidad popular, la promoción humana liberadora, las ideologías junto con la política<sup>64</sup>; y al proceder de este modo ha mostrado Puebla muy en concreto cuáles son prioritariamente esos "órdenes de la cultura" que hay que evangelizar entre nosotros, y en qué forma están inspirados por la religión o la irreligión<sup>65</sup>.

A través de todo este tratamiento de la evangelización de la cultura desde nuestra propia realidad histórica, ha manifestado Puebla impulsos nuevos, que se perciben mejor si tenemos en cuenta ciertas pistas, dadas antes de esta Conferencia General por el Documento de

Trabajo en que el CELAM recogió los aportes de los diversos episcopados locales. Se habla allí<sup>66</sup> de que toda evangelización de cultura comprende varios momentos: uno, en el que se busca encarnar la fe asumiendo las maneras de sentir y pensar propias de la cultura respectiva, momento llamado en este lugar "inculturación", de acuerdo con el uso lingüístico ya introducido oficialmente para entonces<sup>67</sup>; otro, de transformación de la cultura, en cuanto conciencia colectiva y en cuanto estructuras de la sociedad, con una nueva visión evangélica de las relaciones para con Dios y para con el prójimo; tercero, el momento de constante renovación de la cultura, que la dinamiza para darle vigencia histórica según los signos del plan de Dios.

En conformidad con tales pistas, podemos decir que ciertamente están presentes, en el enfoque que hace Puebla de la evangelización de nuestra cultura, estos tres momentos. Así se explicaría cómo, por más insuficiente que haya sido en nuestra historia la "inculturación" (primer momento) entendida como uso de las expresiones culturales autóctonas<sup>68</sup>, sin embargo insiste este documento en que la fe transformó el fenómeno cultural americano, ya que "ha sellado el alma de América Latina", pues "el evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural", como "religión del pueblo, vivida preferentemente por los pobres y sencillos", pero aglutinante de todos los sectores sociales<sup>69</sup>. Esto se entiende mejor, si se advierte el empeño que pone Puebla en subrayar qué importante es, para esta evangelización de la cultura, "una profunda actitud de amor a los pueblos", más aun que el solo conocimiento analítico<sup>70</sup>, en cuyo nivel hermenéutico y lingüístico suele

55) Documento de Puebla (DP) 348.

56) DP 349-361.

57) DP 370-384.

58) DP 362-369.

59) DP 368-369.

60) DP 385-393.

61) DP 400-407.

62) DP 394-399.

63) DP 408-443. En cuanto al sentido por el que el proceso evangelizador plasma la cultura de nuestros pueblos, cfr. DP 445-446.

64) DP 444-562.

65) Cfr. DP 389.

66) Documento de Trabajo (DT), Notas sobre algunos temas, N. 146.

67) Cfr. Mensaje al pueblo de Dios, del Sínodo de Obispos de 1977, citado en cuanto a este uso lingüístico por el Documento de Consulta para Puebla (que precedió al Documento de Trabajo), (DC) N. 604, donde "inculturación" parece significar un mero "uso de la cultura" (considerada sobre todo como lenguaje total), lo que puede comprobarse en el N. 1054 que habla, con ese término, de una adaptación de la catequesis, y en el N. 1130 donde se encuentra esta importantísima afirmación: "la Iglesia no tiene que hacer solamente un esfuerzo de 'inculturación', sino que debe defender y promover la cultura de nuestros pueblos latinoamericanos en las que el cristianismo fue un elemento constituyente".

68) Cfr. DT 29, que declara injustificable el pesimismo de no pocos misioneros ante el mundo cultural indígena y lamenta la marginalización de las culturas indígenas y sobre todo africanas.

69) DP 445-447.

70) DP 397.

entenderse la inculturación<sup>71</sup>. El momento de transformación de las culturas implica también un fuerte cuestionamiento de éstas por el evangelio, un juicio de Dios sobre sus idolatrías, es decir sobre el pecado instalado en sus valores y estructuras, punto en el que Puebla mucho ha insistido<sup>72</sup>. Por último, el tercer momento se enuncia en Puebla como un renovar constantemente las culturas, sobre todo en tiempos críticos de transición entre antiguas y nuevas síntesis culturales, gracias a la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu<sup>73</sup>. Es lo que ha querido hacer entonces el episcopado latinoamericano con su esfuerzo sistemático por interpretar los signos de los tiempos de Dios en nuestra actual situación cultural tan contrapuestamente abordada y juzgada. Todo ello se ha hecho posible en una visión de las culturas que, al hallarse iluminada por la fe, resulta mucho más crítica y menos optimista que lo que suelen hacer tantos filósofos y antropólogos de hoy, sin caer por eso en la exagerada posición negativa de quienes miran sólo aspectos de opresión y de conflicto en nuestros hechos culturales, reducidos entonces a cierto enfoque socio-económico-político de tipo bastante maniqueo.

### 3.2. En el pensamiento de Juan Pablo II

Bien conocida es la importancia creciente que ha ido dando el Sumo Pontífice Juan Pablo II al tema de la cultura. Jalones significativos en este proceso han sido su discurso en la UNESCO (París 1980, al año siguiente de la Conferencia de Puebla) y su creación de un nuevo organismo de la Santa Sede, el Pontificio Consejo para la cultura, en 1982. Sus múltiples mensajes en todas partes del mundo y entre los más variados círculos de personas, pero sobre todo ante los intelectuales y los universitarios, así como ante los grupos étnicos particulares, insisten continuamente en las enseñanzas de la Iglesia sobre la cultura, que hemos resumido aquí nosotros, y las desarrollan con ulteriores aportes propios, referidos a ciertos parámetros mayores de su pensamiento pontificio, como son el hombre, la reconciliación, el trabajo<sup>74</sup>. Y sobre todo —me atrevería a decir— este Papa ha ido descubriendo más y más que en la relación de evangelio y cultura entra absolutamente toda su preocupación de pastor universal, sobre la base de un planteamiento que es el más adecuado para captar la atención y asegurar la colaboración de cuantos buscan salida a los angustiosos problemas de la humanidad actual, por encima de todos sus muchísimos frentes y fronteras.

En su forma de referirse a la cultura desde la perspectiva de la Iglesia, Juan Pablo II emplea las dos expresiones: evangelización de la(s) cultura(s), preferentemente, y también inculturación; manifiesta incluso cierta tendencia a unir los dos términos dentro de una misma relación dialógica: el diálogo entre evangelio y cultura. Al establecer así un nuevo modo de hablar más equilibrado, que es recogido por nuestro Congreso como título para el presente trabajo<sup>75</sup>, parece querer el Papa invitarnos a excluir conscientemente dos peligros que habrían podido notarse en el uso aislado de cada uno de esos términos dentro de la recepción dada por el gran público a los temas culturales debatidos en la Iglesia.

En efecto, el término "inculturación" puede inducir a ciertos espíritus apresurados a pensar en un reduccionis-

mo culturalista de la fe, del evangelio, de las realidades eclesiales. Pero también la "evangelización de las culturas" puede entenderse falsamente como un sometimiento de éstas a la Iglesia, acaso como una clericalización y hasta como una forma sutil de restablecer el tan desprestigiado modelo eclesiástico-político de "nueva cristianidad"<sup>76</sup>.

El vincular íntimamente los conceptos de inculturación y evangelización tiene, en el centro del pensamiento pontificio, la función primordial de insistir en un diálogo auténtico entre el evangelio o la fe de la Iglesia, por una parte, y las culturas vivientes de los pueblos, por otra, de tal manera que mediante el diálogo se conserven, se robustezcan y se beneficien las dos partes en cuanto tienen de más valioso. Quiere recordárenos así que no basta un encuentro entre el cristianismo y las diversas formas culturales de nuestra humanidad pluralista, en el cual las Iglesias particulares e incluso la Iglesia universal asimilasen cada vez más los usos y costumbres hoy vigentes, abandonando antiguas prácticas puramente eclesiales que hubieren perdido su arraigo y su poder significativo y motivador, mientras por el otro lado la sociedad civil, también en los países no occidentales, aceptase en mayor grado la presencia —por lo común secularizada— de impulsos civilizadores originariamente cristianos; ni basta tampoco la utilización cada día más esmerada de formas expresivas de ese lenguaje total que existe hoy en los diversos ámbitos culturales, para transmitir y seguir manteniendo tradiciones, creencias y ritos, meramente revestidos de otro ropaje simbó-

71) Cfr. en el mismo sentido DT 721, donde incluso se dice que la identificación del mensaje y del contenido evangelizador con el lenguaje antropológico de la cultura (como la pedía EN 63) "no se realiza sólo ni ante todo por vía del conocimiento científico, sino por la encarnación afectiva en el grupo humano cultural, vía del amor que permite comprender"

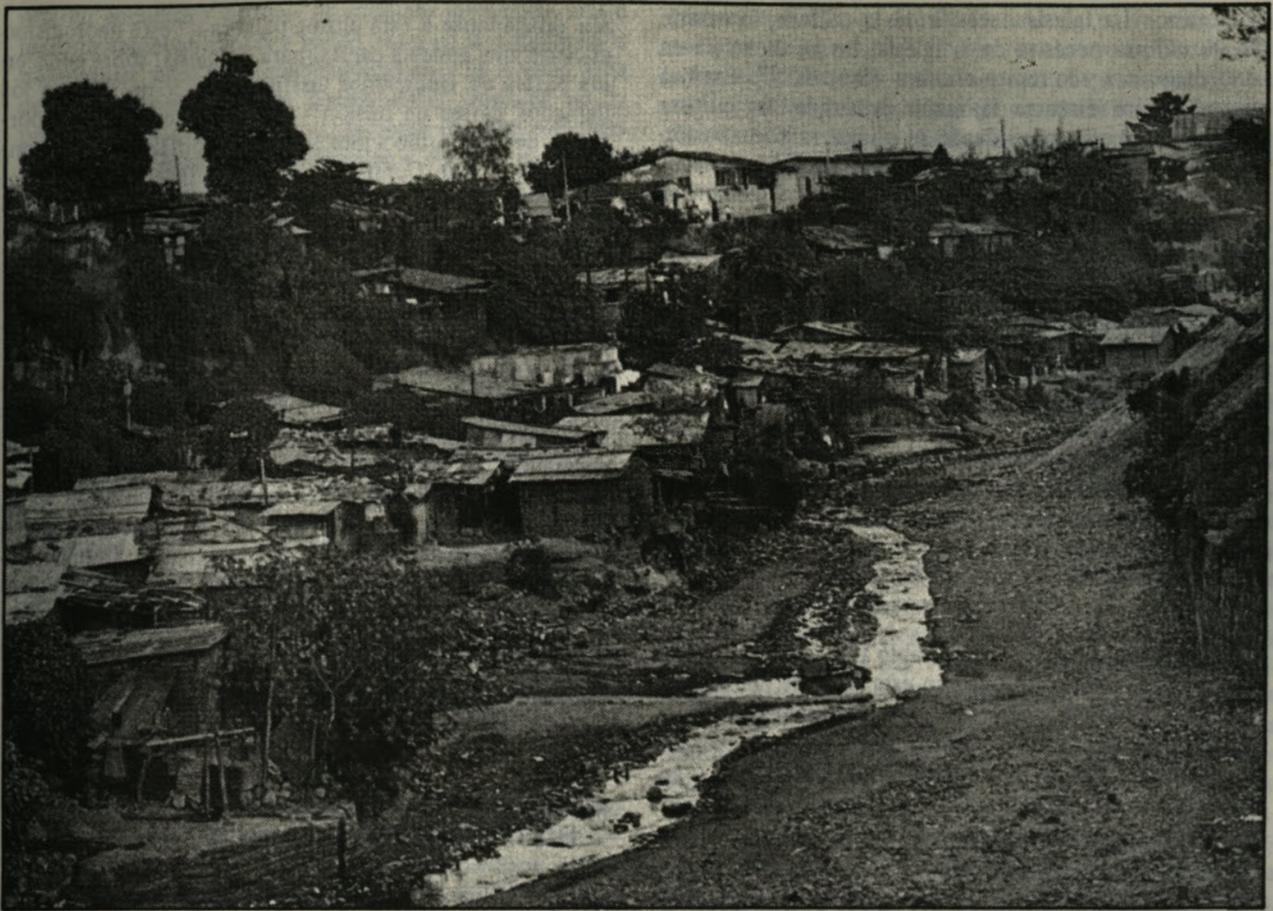
72) DP 404-406 y lugares paralelos y ampliatorios.

73) DP 393 y 407.

74) Según el N. 7 del citado Boletín "Iglesia y Culturas", pág. 10, sólo en el año 1986 hubo 24 discursos en los que el Santo Padre trató explícitamente los problemas de la cultura; entre éstos constan los mensajes dados en visitas pastorales a la India, a Colombia, Nueva Zelandia, Australia; la carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa, las exhortaciones al Consejo Pontificio para la Cultura, a religiosos, a jóvenes, a periodistas, a directores de Academias Diplomáticas, a estudiantes y personal académico; la alocución para la jornada mundial de la paz, etc.

75) Ya en otras ocasiones recientes se ha elegido como síntesis de la reflexión teológica un título semejante. Así en el congreso internacional de teología sobre "evangelización de la cultura e inculturación del evangelio" celebrado en Buenos Aires (septiembre de 1985) con el auspicio del Pontificio Consejo para la Cultura y del CELAM, para conmemorar el cuarto centenario de la llegada de los jesuitas al territorio rioplatense. Cfr. *Stromata* 41 (1985), número 3/4, extraordinario y dedicado todo a este congreso.

76) Estos dos peligros con evidente referencia a las precauciones insinuadas por el Papa, los menciona el Cardenal Poupard en su discurso presentado al congreso internacional de Buenos Aires, reproducido en el número de *Stromata* que hemos citado en la nota anterior, pág. 292-293 y 296-297. Cfr. También DP 407: la evangelización consiste en "invitar a las culturas no a quedar bajo un marco eclesiástico, sino a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud".



*Algo que nos ha remarcado con fuerza Juan Pablo II desde "Laborem Exercens" es que el punto de partida de la cultura es el trabajo, por el cual el hombre modifica y mejora las condiciones naturales. Darle a los hombres la dignidad que merecen en tanto hijos de Dios, forma parte del proyecto evangelizador en América Latina.*

lico más accesible a los nuevos pueblos misionados o las nuevas generaciones de los antiguos pueblos. Más allá de todas estas preocupaciones, que a veces pueden ser muy justificadas y urgentes, el Papa nos inculca la tarea de promover un diálogo con las mismas características muy serias y comprometedoras que ha tenido la inserción del Dios trino en nuestro mundo histórico: libertad en todos los agentes involucrados, promoción de la verdad, del bien, de la belleza, sobre todo del amor misericordioso y reconciliador; generación abundante de auténtica vida; unidad cada vez más compleja gracias a una liberadora superación de conflictos y a una integración respetuosa de la diversidad; paz y justicia basadas en la dignidad inviolable de las personas y las comunidades a través de su convivencia social, que haga siempre más cercano y activo el advenimiento histórico del Reino de Dios escatológico<sup>77</sup>.

Esta concepción francamente dialógica, y por tanto interpersonal en el sentido de las personas individuales y sociales, ofrece además la posibilidad de profundizar en aspectos recíprocos bien fecundos, implicados en la relación de evangelio y cultura. Desde esta óptica podríamos reseñar en el pensamiento del Papa temas tan interesantes, como los problemas y los enriquecimientos mutuos que se plantean entre culturas locales y civilización universal, o paralelamente entre inculturación de las Iglesias particulares y evangelización de la cultura por parte de la Iglesia universal; igual cosa, entre culturas autóctonas y culturas en que ya el evangelio se había encarnado, como es la cuestión suscitada en la cinco veces centenaria evan-

gelización de América Latina y en la misión evangelizadora que hoy día tienen las iglesias latinoamericanas frente a otros pueblos<sup>78</sup>.

El punto más delicado, y tal vez el eje de toda esta temática es la comprobación de que la fe y la cultura se necesitan la una a la otra, hoy con más fuerza que nunca. Resuenan todavía las palabras de Juan Pablo II aquí en

77) Cada uno de estos temas y algunos otros similares pueden documentarse profusamente con ayuda de los índices analíticos de discursos y escritos de Juan Pablo II referentes a la cultura; de particular utilidad para nosotros resultan los análisis y estudios elaborados sobre los abundantes mensajes que se dirigen a los pueblos de América Latina.

78) Algunas de estas cuestiones se tocan en los mensajes de la reciente visita pontificia a Colombia (cfr. la edición del Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano 1986, SPEC) como en el N. 618: "diálogo entre ciencia y fe, cultura cristiana, cultura local y civilización universal". N. 626: "el augurio de que, en benéfico intercambio, lleguen a la Iglesia universal los dones de las variadas, ricas y originales culturas latinoamericanas, en las que el cristianismo se ha encarnado de manera profunda". N. 685: "un plan según el cual los nativos pudieran vivir la religión cristiana y asimilar los valores de una cultura foránea sin perder la propia". N. 692: "el tercer milenio de la historia de la Iglesia espera mucho de América Latina, a quien la divina Providencia, en sus arcanos designios, podría llamar a desempeñar un papel relevante en el mundo y en toda la obra de evangelización 'ad gentes'".

Colombia: "La Iglesia necesita de la cultura, lo mismo que la cultura necesita de la Iglesia. Lo he dicho ya en otras ocasiones y lo repito ahora a vosotros"<sup>79</sup>. Explica en ese mismo discurso la razón profunda: La cultura siempre supone y exige desde su misma raíz una visión integral del hombre (que por lo demás —añadimos nosotros— suele ser intentada y ofrecida por los elementos religiosos de cada gran configuración cultural histórica); pero es únicamente la fe cristiana la que puede proporcionar a cualquier cultura ese último y radical fundamento que necesita para alimentarse y sacar inspiración definitiva<sup>80</sup>. En dirección inversa, también la fe necesita de la cultura, porque "la fe no es una entidad etérea y externa a la historia, que en un acto de pura liberalidad ofrezca su luz a la cultura, quedándose indiferente ante ella". Sólo en la realidad cultural concreta es donde vive y toma cuerpo la fe; sin esto, habría una fe muy deficiente, porque mal acogida, poco pensada, infiel al evangelio; en suma, una fe decapitada y, más aun, en proceso de disolución<sup>81</sup>.

Por este camino llega Juan Pablo II a lo que juzgamos representa su más alto logro en esta línea de pensamiento, como también lo dijo hace un año en Medellín: La fe, por el hecho mismo de trascender la cultura y revelar así el destino divino y eterno del hombre, "crea y genera cultura"<sup>82</sup>. Esto es lo que el mismo Papa, concordando con el episcopado latinoamericano en su documento de Puebla, ve realizado —a pesar de todas las imperfecciones— en nuestra realidad latinoamericana y anhela que se realice ahora en otras partes del mundo; también con la colaboración decidida de las Iglesias de este continente<sup>83</sup>.

Aspecto vital y difícil constituye, para toda creación cultural inspirada por la fe, el que se refiere a la libertad y a la liberación. Por eso no podía faltar la idea de este equilibrio entre evangelización e inculturación dentro de las dos importantes instrucciones que sobre aquel tema emitiera recientemente la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, orientadas en todo por el pensamiento del mismo Sumo Pontífice. Se alude allí a la creación multiforme de cultura que en los pueblos cristianos ha estado promovida por una fe que es experiencia radical de liberación y libertad; e igualmente, ante "una nueva fase de la historia de la libertad", se proclama que hoy esta misma experiencia cristiana de la libertad, nacida del amor de Dios, necesita imprimir su marca en las relaciones entre los pueblos, animando la vida de las culturas<sup>84</sup>. Más aun, en virtud de su apertura misionera, la Iglesia está indicando vías liberadoras para que surja una nueva cultura en que el trabajo alcance su plena dimensión humana, gracias al esfuerzo de una inculturación integral y de una evangelización que sea verdadera regeneración de las culturas<sup>85</sup>.

Pero todo esto deja al descubierto para Juan Pablo II una multitud de cuestiones que necesitan esclarecerse por el empeño conjunto de teólogos, filósofos y científicos sociales en una verdadera reflexión interdisciplinar desde nuestras realidades de hoy. En su discurso de enero de 1987, dirigido al Pontificio Consejo para la Cultura, el Papa acaba de insistir en la necesidad de nuevas investigaciones sobre la evangelización de la cultura y en particular sobre la inculturación, ya que —según dice

allí refiriéndose a esta última palabra— "este neologismo encierra una apuesta capital para la Iglesia, sobre todo en los países de tradiciones cristianas... ..y no sólo en los llamados países de misión". Por eso encarece la importancia de un estudio sobre este tema confiado por él conjuntamente a la Comisión Teológica Internacional y al Pontificio Consejo para la Cultura, por "demanda explícita del Sínodo Extraordinario de Obispos"<sup>86</sup>.

Dos acentos nuevos de preocupación pueden hallarse en los enfoques propuestos al estudio de estos altos organismos por el Sumo Pontífice, quien ha venido subrayándolos a través de sus continuos mensajes. Son aspectos no tan dolorosamente expresados por los documentos conciliares, que abundaban más en la tónica de "gozo y esperanza". El primero es la urgencia por superar la separación existente entre el Evangelio y las culturas vivas, problema que en zonas enteras de la humanidad sigue teniendo rasgos inmensos y dramáticos; el segundo aspecto es la autocrítica en un examen de conciencia que se pregunta si hemos hecho realidad el impulso creativo del Concilio, con discernimiento, resolución y ánimo de vasta colaboración<sup>87</sup>. Estos dos aspectos nos introducen ya a los cuestionamientos y consideraciones que constituyen la última parte de este trabajo.

#### 4. RESPONSABILIDADES HISTÓRICAS DE AMÉRICA LATINA

A nosotros, católicos latinoamericanos, que no hemos sido parte accidental en la reciente reflexión de la Iglesia sobre su programa misionero de evangelizar las culturas, nos toca también ahora reinterpretar y vivir nuestra historia de salvación a la luz de este imperativo, para servicio del mundo entero. Por eso intentaremos, para concluir, presentar un resumen de nuestras responsabilidades históricas de cara a la evangelización y a la inculturación, con alcances universales, mucho más allá de nuestras propias fronteras.

##### 4.1. Cinco siglos de evangelizar las culturas en América Latina

Desde hace casi medio milenio tiene lugar en estas tie-

79) Discurso a los intelectuales y al mundo universitario, en el Seminario de Medellín. SPEC, 606.

80) Ibidem 619. El aprecio por la contribución de otras religiones al sustento de sus respectivas culturas también lo ha manifestado Juan Pablo II con ocasión de sus visitas a diversos países de tradición no cristiana.

81) Ibidem 620, con referencia especial a su discurso de 1980 ante la UNESCO.

82) Ibidem 620. Aquí retoma el Papa una gran intuición insinuada ya por el Concilio y por Pablo VI, como hemos señalado arriba con las citas correspondientes, pero que no había obtenido aún tan fecundo desarrollo.

83) Cfr. v.gr. la homilía sobre los quinientos años de evangelización, en Cartagena, Campo de Chambacú, especialmente SPEC 681-696.

84) Instrucción sobre libertad cristiana y liberación (1986) N. 24.

85) Ibidem 96.

86) Evangelización e inculturación. Discurso de Juan Pablo II el 17 de enero de 1987, N. 543. En: Iglesia y Culturas. Boletín del Pontificio Consejo para la Cultura. N. 7, pág. 9.

87) Ibidem, N. 4.

rras un encuentro cultural de múltiple estructura, como los que aparecen tantas y tantas veces en la historia de la humanidad, pero con características muy peculiares. Una de éstas, absolutamente fundamental, consiste en la preocupación evangelizadora, presente desde el principio en todas las etapas de ese proceso y en cada una de las amplias regiones variadísimas donde se ha desarrollado. Aunque no pueda decirse que ésta sea la clave última y exhaustiva para descubrir el sentido de los complejos y ambiguos hechos de ese formidable encuentro de culturas (en el que ha existido, como siempre en los grandes vuelcos de la historia, si bien en menor grado, confrontación sangrienta, dominación, represión y en ciertos aspectos exterminio), sin embargo es indudable que el evangelio y la fe cristiana intervienen en profundidad como factor benéfico primordial y autónomo para la plasmación de las nuevas realidades culturales.

Lo que encierra esta dimensión profunda del encuentro de culturas en nuestra América, puede expresarse diciendo que acá vino un evangelio inculturado en el cristianismo ibérico, el cual penetró aquí en múltiples culturas de fuerte contenido religioso, acontecimiento multiseccular del que ha resultado un nuevo conjunto cultural rico y pujante, pero problemático, de inconfundible raigambre católica.

Ese cristianismo ibérico era un milenario complejo cultural, fruto sedimentado de confrontaciones entre antiguos pueblos, fenicios, cartagineses y romanos, celtas, godos, árabes, judíos, dentro del marco político de una unidad recién conquistada; allí la fe cristiana se había constituido inicialmente en último aglutinante, y había asumido la especificidad católica desde los remotos tiempos en que el arrianismo antirromano cediera el terreno a la ortodoxia combativa.

El siglo XV, que en Oriente y Occidente de Europa ve resquebrajarse importantes fundamentos de la síntesis cultural construida por la fe durante la Edad Media, contempla en cambio cómo esta avanzada ibérica de la cristiandad despliega un florecer prometedor. El descubrimiento de enormes tierras incalculables, integra todo un nuevo mundo en el gran impulso civilizador de España y Portugal, donde la fe jugaría su papel predominante en siglos de oro. Desde el Concilio de Trento, la conducción de una Reforma Católica del occidente cristiano estaría asociada a este imperio cultural ibérico, lo que no hubiera sido posible sin la extraordinaria riqueza de experiencia religiosa, mística, evangélica y misionera que brotó en esos pueblos y se extendió hasta las regiones recién incorporadas a su influjo.

Las culturas autóctonas impactadas en este nuevo mundo por aquel movimiento eran múltiples y de muy diversa textura. Jamás se habían encontrado entre sí, al menos en toda la compleja extensión y anchura que abarca el mar Caribe y la tierra firme, centrada en el istmo panameño, desde la Mesoamérica de los Aztecas, Mayas y Quichés, hasta la cordillera andina de los Incas, Aymaras y Araucanos, con los amplios territorios guaraníes y de otros nómadas entre los grandes ríos del sur y del oriente. Cada una de estas grandes formaciones político-culturales se había ido organizando a través de innumerables luchas y conquistas, a lo largo de procesos entrecruzados en los que la aculturación, inculturación,

transculturación y demás fenómenos antropológicos y sociales, ofrecen hoy objeto de interminable estudio a los científicos. En todas esas culturas y sus transformaciones cumplían una función muy notable los valores religiosos, de ordinario institucionalizados y siempre metidos en el alma misma de los pueblos.

Mientras se sigue discutiendo hoy más que nunca sobre el sentido de las culturas amerindias y de sus dramáticos encuentros con el viejo mundo en lo que toca a las dimensiones políticas, sociales y demás no ha progresado mucho la investigación en cuanto al intercambio entre Europa y América sobre el terreno específicamente religioso. Se nos quiere imponer una visión ideologizada en la que aparece la fe católica, de un lado, casi sólo como elemento justificativo de la agresión y la suplantación de los europeos; y de otro lado la religiosidad indígena, como uno más de tantos elementos culturales autóctonos que fueron pisoteados y sustituidos por factores hostiles. Frente a tal desfiguración de los hechos, es indispensable que las conmemoraciones del quinto centenario nos hallen vigilantes a los católicos, que debemos profesar y saber fundamentar esa "visión pastoral" de nuestras realidades históricas esbozada por Puebla<sup>88</sup> y retomada por Juan Pablo II. Este ha proclamado en sus visitas a nuestros pueblos, por ejemplo en el Ecuador ante la Pontificia Universidad Católica y otros intelectuales, que nuestra herencia espiritual "es el resultado de un fecundo encuentro entre la fe católica y la religiosidad indígena", "encuentro que ha creado una cultura... autóctona portadora y transmisora de grandes valores humanos, ennoblecidos por el evangelio"<sup>89</sup>.

Debemos insistir, por tanto, en que a través del enfrentamiento de los pueblos, con su marcada componente socio-política, cargada de luces y más todavía de sombras<sup>90</sup>, se ha cumplido un verdadero acontecimiento espiritual gracias al encuentro, mutuamente fecundo, de experiencias religiosas por una y otra parte, el cual ha producido un original fruto mestizo: la religiosidad latinoamericana<sup>91</sup>. Esta es la auténtica "matriz cultural" que ha inspirado la modelación y el desarrollo de nuestras presentes nacionalidades<sup>92</sup>.

Se trata de una misma matriz cultural, marcada por la fe católica, vigente y actuante a lo ancho y largo de esta unidad innegable que llamamos América Latina, aunque dotada de muchas variedades regionales, a veces bastante diferentes. En ese "radical substrato católico" mestizo<sup>93</sup>

88) Cfr. DP, sobre todo 3-14; 408-414; 444-453.

89) Mensaje de Juan Pablo II en Ecuador. Copilación de sus discursos. 7: al mundo de la cultura, N. 2. Quito (PUCE) 1985, pág. 68.

90) Cfr. DP 6.

91) Cfr. Juan Pablo II, homilía en Cartagena de Indias, (Campo de Chambacú): "El Episcopado... asumió como tarea evangelizadora no secundaria, el proceso de transformar las condiciones sociales del indígena, elaborando un plan según el cual los nativos pudieran vivir la religión cristiana y asimilar los valores de una cultura foránea sin perder la propia. De ahí arranca la religiosidad latinoamericana verdaderamente mestiza". SPEC 685. (El subrayado es nuestro).

92) Cfr. DP 445. Juan Pablo II en Ecuador, op. cit., pág. 68.

93) DP 7.

se insertan en diverso grado los fuertes aportes culturales de los grupos africanos, tanto tiempo esclavizados, y de las posteriores migraciones europeas no ibéricas, así como de las más recientes de árabes y de asiáticos, que han continuado y ampliado el fenómeno creativo de América Latina, en este original encuentro de pueblos, con su base religiosa, donde se incultura el evangelio.

#### 4.2. Nueva evangelización de cultura en nuestros pueblos

En la actualidad, el panorama cultural en los pueblos de América Latina presenta una crisis alarmante. La realidad actual es vista con gravísima preocupación por nuestros Pastores<sup>94</sup>. Problemas de toda clase han insinuado la necesidad de una evangelización renovada, propuesta ya abiertamente por el Papa como tarea para nosotros, ante el próximo quinto centenario latinoamericano y ante el tercer milenio cristiano<sup>95</sup>. Tiene que ser una nueva evangelización unida a una nueva inculturación. Las dos faenas son inseparables, por la necesidad mutua que tienen —también y sobre todo entre nosotros— la cultura y la fe.

Fijémonos primero en la fe de nuestros pueblos y señalemos tres grandes razones por las que esa fe necesita hoy de la cultura:

4.2.1. La fe cristiana está perdiendo crecientemente su vigencia cultural. Se ha dejado notar aquí la irrupción de esa "modernidad" secularista que domina el ambiente mundial, junto con los nuevos embates del ateísmo y, por otro lado, el avance de sectas y formas religiosas evasivas, que más bien separan de la indispensable referencia a los problemas culturales; todo esto se hace sentir con especial virulencia en el ámbito de la justicia social<sup>96</sup>.

4.2.2. La religiosidad popular y la sabiduría del pueblo, formas concretas de la inculturación del evangelio entre nosotros, deben purificarse y dinamizarse; sufren de un divorcio respecto de las élites; no han logrado penetrar, al menos de modo suficiente, en sectores y campos los más importantes de la cultura hoy día; por lo demás, esta "religión del pueblo" "muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación; aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos"<sup>97</sup>.

4.2.3. Los nuevos impulsos renovadores del catolicismo, canalizados por el Concilio Vaticano II y acogidos por nuestros episcopados en sus conferencias de Medellín y Puebla, provienen en buena parte de otras experiencias de la fe, muy válidas por cierto para el hombre de hoy, pero enraizadas en contextos culturales distintos del nuestro.

Al mismo tiempo debemos señalar en las culturas de nuestros pueblos latinoamericanos algunos indicios, en los cuales se expresa la necesidad que éstas tienen actualmente de la fe. Aludiremos a los tres hechos siguientes:

4.2.4. Las realidades culturales ven muy debilitado su arraigo en la fe cristiana; en algunos ámbitos públicos tiende a desaparecer el ethos cultural con sus exigen-

cias morales y religiosas tan decisivas para la convivencia social. El problema acuciante de las grandes mayorías desposeídas, planteado en términos de liberación, se ha revestido frecuentemente —es cierto— de un lenguaje teológico ("teologías de la liberación"), pero no ha recibido aún de lo específico cristiano soluciones que puedan traducirse en el campo económico, educativo, organizacional, cívico, más allá de ciertas coyunturales alianzas políticas.

4.2.5. Nuestras formas culturales más propias están sufriendo invasiones y atropellos masivos, despiadados y altaneros. La única institución con amplios fundamentos tradicionales y motivadores, de la que pueden esperar auxilio en esta emergencia, sería la Iglesia particular de cada región. Esto tiene aplicación especial al caso de las etnias indígenas, que requieren defensa, animación y espacios de libertad.

4.2.6. La "adveniente cultura universal", con su modelo de civilización científico-técnica, identificada por Puebla como desafío a su opción de evangelizar nuestra cultura<sup>98</sup>, presentará en realidad una amenaza de nivelación irrespetuosa, que puede absorber o eliminar las riquezas de todo tipo en nuestro pueblo, bajo la hiriente supremacía dominadora de otros pueblos y de ciertos sectores sociales; pero al mismo tiempo encierra la oportunidad, todavía inédita, de que las diversas culturas lleguen a integrarse en la auténtica comunión que sólo predica nuestra fe cristiana, con el dogma del único y universal Pueblo de Dios rescatado por Cristo. Para que esto se logre, es preciso que en los actuales niveles de conciencia universal se afiance una auténtica libertad religiosa, no una libertad meramente privada o acaso exteriorizada pero folklórica, sino un reconocimiento eficaz de la capacidad religiosa para crear y redimir la cultura.

#### 4.3. Evangelizar las culturas "ad gentes"

Las últimas reflexiones nos han llevado ya a esta conclusión que recoge los anhelos del presente congreso misionero latinoamericano: extender el programa evangelizador de la cultura, desde América Latina hacia pueblos no llamados cristianos. Hemos visto, en efecto, que en el momento actual de nuestro continente, tanto el evangelio cuanto la cultura están conectados uno y otra con la problemática mundial, que es eminentemente pluralista y que incluye, en manera del todo novedosa, importantísimas áreas no cristianas. Se nos hace, por tanto, imprescindible a los cristianos de América Latina volver a

94) Cfr. DP 15-16; 24-27; etc.

95) Cfr. Alocución de Juan Pablo II al CELAM en la Catedral de Puerto Príncipe (3 de marzo de 1983), parte III. En "Viaje Apostólico a Centroamérica", Madrid (BAC) 1983, pág. 208-210.

96) Cfr. DP 415-419; 434-443; 1100-1113.

97) DP 453; cfr. 452, 455-456; 469.

98) DP 420-428.

plantear hoy los temas de la evangelización y los temas de la cultura en términos universales, con especial atención al mundo que no tiene en su fisonomía cultural una expresa referencia al cristianismo; sabiendo que esa ausencia de connotación cristiana se debe atribuir, ya a una pérdida causada por el secularismo (en gran parte del mundo europeo y norteamericano), ya sobre todo a la falta de una sostenida, profunda y complexiva misión "ad gentes" (en extensos ámbitos de Asia y África).

Ante este doble frente abierto a la evangelización de las culturas, pero de modo particular ante las misiones "ad gentes", se perfilan dos posibles funciones para nuestro catolicismo latinoamericano: una inmediata, de intercambio y otra, acaso no tan remota, de protagonismo.

4.3.1. El intercambio evangelizador de cultura entre nuestra América Latina y el amplio mundo no cristiano puede afrontarse desde la Iglesia misma y desde la sociedad en su conjunto.

Si nos situamos en la posición de la Iglesia, habrá que estudiar —como lo está haciendo ampliamente este congreso— qué se debe emprender a nivel de todos los fieles y en especial de los laicos, a nivel de los ministros ordenados y no ordenados, a nivel de estructuras eclesiales, a nivel de la teología y de la enseñanza social de la Iglesia; por último —y creo que este punto merece profundizarse más— a nivel de experiencia religiosa: la nuestra confrontada con las experiencias religiosas no cristianas de esos pueblos, las antiguas y las recientes, las encubiertas, difusas o ignoradas.

Si, en cambio, adoptamos el punto de mira de la sociedad civil, comprobamos ante todo la posición privilegiada que tiene hoy América Latina como lugar de encuentro, de transición, de transformación, entre las formas culturales de oriente y occidente, entre los bloques ideológico-políticos de las dos superpotencias mundiales. Cuántas tareas se podrían enumerar aquí de intercambios humanos importantísimos que deben estar iluminados e inspirados, o también criticados y juzgados, por la fe, ya en lo que toca a las relaciones políticas y diplomáticas (pensemos en las amenazas a la democracia, en el colonialismo y el armamentismo), ya en lo referente a asuntos económicos que en su creciente complejidad se han vuelto supranacionales e interestatales (como la deuda externa y las recesiones periódicas), ya en tantos otros vínculos culturales, como los establecidos por los medios de comunicación masiva y por sistemas educativos intercambiables.

4.3.2. Finalmente, no podemos dejar de pensar en un posible papel protagónico de las Iglesias latinoamericanas en la misión evangelizadora de culturas "ad gentes". Hay una vocación que ha comenzado a hacerse oír en este sentido, a través de hechos en que Dios nos habla: el número de católicos, que al comenzar el tercer milenio cristiano será mayoritario entre nosotros; la situación histórica de una fe que ha pasado su larga etapa de enraizarse y crecer, confrontada ahora por una crisis decisiva que parece exigirle

el heroísmo o la muerte; a pesar de la crisis, el hecho de grandes tesoros espirituales que nuestras Iglesias tienen que ofrecer de su pobreza, como Puebla y el Papa lo han recalcado<sup>99</sup>; por último, la interpretación autorizada que nuestros máximos pastores están dándonos de estos signos de los tiempos: Pablo VI que, en la primera visita de un Papa a estas tierras, las llamó "continente de esperanza"; Puebla, que desde su preparación estuvo movida por esta conciencia misionera universal<sup>100</sup>; Juan Pablo II, que en Cartagena ha dicho cómo la divina Providencia podría llamar a América Latina "a desempeñar un papel relevante en el mundo y en toda la obra de evangelización 'ad gentes'"<sup>101</sup>; y este mismo Tercer Congreso Misionero de la Iglesia latinoamericana, con sus expresos objetivos.

Ante esta hora misionera de nuestra Iglesia no podemos contentarnos con preparar y enviar cada vez mayores contingentes de misioneros ordenados y laicos a tierras no cristianas; Dios quiera que esto sí lo hagamos por obediencia a su llamamiento. Pero mucho más allá todavía, siguiendo los mandatos del programa misionero más actualizado del cristianismo en nuestros días, es preciso que todas nuestras Iglesias, a través de sus personas, estructuras, orientaciones, ambientes y actividades, cobren conciencia de que estamos comprometidos en una nueva tarea hasta hace poco insospechada, de evangelización de las culturas, que juzgará de nuestra fidelidad a los propios orígenes y decidirá sobre nuestro futuro de naciones libres y verdaderamente humanizadas.

La Virgen María, nuestra Madre y Señora, sigue siendo la estrella de esta renovada evangelización e inculturación del evangelio. □

99) DP 368. Discurso de Juan Pablo II en Tumaco, sobre la Iglesia misionera en Colombia. SPEC 355-386; especialmente 369: "Vuestra 'hora misionera', la de Colombia y la de toda América Latina, es el compromiso de una herencia recibida"; y 373: "Cabe esperar que crezca, cada día más, el ímpetu misionero, a lo cual contribuirá sin duda el Tercer Congreso Misionero Latinoamericano que se celebrará en vuestro País el año próximo". Cfr. También 626: "lleguen a la Iglesia universal los dones de las variadas, ricas y originales culturas latinoamericanas, en las que el cristianismo se ha encarnado de manera profunda".

100) Cfr. DC 1081-1090.

101) SPEC 692.

# ESCAPARATE

NELSON R. ORRINGER

## UNAMUNO Y LOS PROTESTANTES LIBERALES

Editorial Gredos. Madrid. 1985

Tanto en América Latina como en España y Portugal, el siglo XIX presenció un gigantesco divorcio. Por un lado, la fe profunda de los humildes, del pueblo. Por otro, la pérdida por parte de la Iglesia de las élites intelectuales, lo que redundaba en una gran pobreza en la creación intelectual de los cristianos. Pobreza en la capacidad intelectual, se expresa en una gran dificultad de acuñar una adecuada lectura de los tiempos, y por ende para generar respuestas apropiadas. Ese marasmo intelectual de la Iglesia hispanoamericana, fue sacudido a comienzos del siglo XX por un energúmeno removedor. Sin voces de energúmeno, quizás no hubiera removido. Se levantó como un trágico, un Sófocles por sobre los coros rutinarios. Unamuno fue, a comienzos de nuestro siglo, el gran despertador cristiano de nuestra inteligencia. Ese fue su rescate del sepulcro de Don Quijote: "ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí, dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada".

Del sentimiento trágico de la vida (1912) concentra la gran voz de Unamuno para peninsulares y lati-



Miguel de Unamuno.

noamericanos. Era una recuperación, un desafío por dentro a las vigencias científicas, positivistas, materialistas a la "inquisición atea" de los bienpensantes. De joven, Unamuno había escrito en un proyecto de "Filosofía Lógica" (1886) "Pedid el reino de la ciencia y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura". Pronto sintió la petulancia vana de los científicimos en relación a las cuestiones del "sentido", pronto sintió el vacío de los socialismos marxistas y los "seudos progresismos" ante las preguntas esenciales de la vida. ¿Qué es el hombre sin la muerte? Toda la variante secularizante de la modernidad, hegemónica, se caracteriza por su fuga ante la muerte. Por eso, sólo podía ponerse todo en cuestión, aceptando que estamos instalados con la vida en la morada de la muerte. Esa es la esfinge de la vida, de la historia entera, su dinámica, sentido o sin sentido. Con esto, el hombre solo no puede. ¿Quién entonces? ¿Dios? Pero Nietzsche ya había tronado: "¡Dios ha muerto!" antes de internarse en la locura. La gran marea del nihilismo, que es la conse-

cuencia y la verdad de la modernidad secularista, había comenzado su marcha. Ya hemos definido en NEXO 11 a Unamuno como el "anti-Nietzsche" de nuestra cultura. La contraposición que Armando Zubizarreta hace en *Tras las huellas de Unamuno* (Ed. Taurus. Madrid, 1969) es justa: "Dostoyevski se había sobrecogido de terror ante un Cristo abandonado a la descomposición de Holbein. El Cristo yacente de Santa Clara, en Palencia, terrible despojo humano, hace temblar a Unamuno. Este es el impacto que recibe un cristiano ante la realidad de la muerte de Cristo en un siglo que niega a Dios y pretende matarlo. 'Dios ha muerto' era la gozosa comprobación histórica de Nietzsche y la expresión de su voluntad antiteísta, decidida. Unamuno opone con desesperada esperanza, en España, 'Resucitemos a Dios', expresión de su heroica voluntad religiosa y testimonio vivo de la presencia viva de Dios en el siglo" (pág. 112). Don Miguel sabía su nombre. "¿Quién como Dios?". La espada flamígera de Unamuno se levantó desde el corazón de nuestra cultura popular, desde nuestra religiosidad popular. Reinició entre nosotros la marcha de reencuentro de por lo menos parte de nuestras élites intelectuales con la Iglesia de Cristo. En 1909 escribía "Zulueta me dice que soy el último católico de España, y tal vez así sea". Ya sabía desde su crisis de conversión en 1897 que "El sobrehombre en que soñaba el pobre Nietzsche, el hombre nuevo, no es más que el cristiano, que no está hecho, sino que se está haciendo" (Zubizarreta, op. cit., pág. 151. Carta de Unamuno a Jiménez Ilundain en 1898).

Don Miguel estaba implantado hasta los tuétanos en su pueblo, en la "intrahistoria" de su pueblo, su savia vena de la religiosidad popular. Y justamente, ese divorcio "élites-pueblo", que es característico de los países dependientes, ponía a

Unamuno subalterno de una inteligencia protestante y no católica. Las grandes potencias hegemónicas tenían —como hoy— al “protestantismo liberal” como su ideología modélica: Inglaterra, Estados Unidos, Alemania, Holanda. Espíritu católico e inteligencia protestantizada, tal la contradicción radical de Unamuno. Esa fue su “polaridad constituyente”, su problema. O mejor, no meramente “su”, sino “el” problema. Pues no es cuestión extraña, sino la más común entre nosotros. Corazón católico y cabeza protestante, eso es lo normal en las élites latinoamericanas. El Concilio Vaticano II ha puesto las condiciones para la superación de esa antinomia, pues en el fondo implica lo que ya hemos enunciado como su esencia: la asunción y transfiguración de la modernidad en sus dos fases antinómicas, la Protestante y la Ilustrada. Unamuno es anterior al Vaticano II, pero todavía ese problema de Unamuno está en muchos lejos de superarse. Por allí anda un “pseudo-ecumenismo” que vive de esta sobrevivencia. Pero volvamos a lo nuestro. Primero Unamuno se inclinó hacia el polo “protestante” y soñó al abrirse nuestro siglo con una “Reforma” en nuestra cultura, quizá pudo hasta imaginarse llegar a ser nuestro Lutero. Pero pronto volvió a su quicio, a la primacía del “polo” católico. Fue así nuestro modernista más antimodernista. Nuestro más auténtico modernismo nació y murió con Unamuno. Tal su grandeza. Por la fe de su pueblo, lo mató el mismo Unamuno. Por eso pudo fecundar a nuestra cultura. Su paradoja está cargada de enseñanzas para nosotros, luego del Vaticano II y Puebla.

Hacia falta este rodeo para ubicar el interés de la obra de Orringer, ponerla en sus justos límites, en su contexto fundamental. Orringer estudia la influencia del protestantismo liberal en Unamuno, más estrictamente en *Del sentimiento trágico de la vida*. Ya conocíamos a Orringer por un estudio similar —¡y tan distinto!— sobre Ortega y Gasset. Se trata de su ya conocido *Ortega y sus fuentes germánicas* (ed. Gredos, Madrid, 1979). Aquí, Orringer tuvo que pasar de los filósofos a los teólogos. Y lo hizo muy bien. Toma como eje al teólogo ale-

mán más influyente de la segunda mitad del siglo XIX, que fue también maestro de Nietzsche. Se trata de Albrecht Ritschl (1822-1889) y su escuela: Harnack, Herrmann, Kafan, Troelsch, Wobbermin. En este eje se insertan los protestantes franceses Vinet, Menegoz y Sabatier. Así como los anglófonos: Channing, Brooks y Robertson. Podría agregarse también —como sello del protestantismo liberal, sin ser teólogos— a William James y a Ernesto Renan, este último de influencia abrumadora en la imagen “liberal” de Cristo, en nuestros “patriciados” y su herencia hasta hoy. De estos dos últimos autores no se ocupa Orringer.

La obra de Orringer se despliega en los siguientes capítulos: **Introducción: Unamuno y la izquierda protestante.** **Cap. I El punto de partida: la personalidad perdurable.** **II La razón teórica contra el afán de perdurar.** **III El camino místico del conocimiento.** **IV Dios y las tres virtudes teológicas.** **V. Historia de la religión: de sus orígenes al catolicismo.** **VI Moral del Individuo, de la sociedad, de la cultura.** **Conclusiones: “El ritschialismo católico de Unamuno”.** La tesis de Orringer es que la filosofía de la religión de Unamuno parte de una intuición protestante de la piedad popular católica. De ahí el “ritschialismo católico” de Unamuno, valga ese horroroso nombre. Casi simultáneamente a Orringer, el venezolano José Martínez Barrera en su obra *Unamuno y el Protestantismo liberal alemán* (Caracas. Imprenta Nacional, 1982) sostiene todo lo contrario, que “el protestantismo liberal alemán no ha supuesto una influencia decisiva y determinante en la trayectoria religiosa de Unamuno”. Lamentablemente, con esta difícil comunicación interlatinoamericana, no hemos conseguido la obra del venezolano. Las afirmaciones de Orringer parecen bien fundadas. Sólo que de estudiar tantas “influencias” uno corre el peligro de perder la unidad y originalidad de Unamuno. Todo autor se puede descomponer en retazos, pero los retazos juntos nunca son el autor. Ese es el peligro de Orringer: no estudia suficientemente el sustrato religioso vital de Unamuno, la “piedad popular católica”. Y si ese es el polo dominante, el “ritschialismo” de Unamuno pasa

de primer a segundo plano, lo que no es superfluo. Quizá allí resida la diferencia entre Orringer y el venezolano.

El verdadero título de la obra de Unamuno es *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Es decir, está allí claramente formulada una teología de la historia, o mejor, una filosofía cristiana de la historia. Unamuno no es un mero “individualista”, su visión de la persona implica una visión de la cosmogénesis, de la creación evolutiva —bajo la inspiración de Bergson— así como del proceso civilizatorio histórico, en particular de la configuración de nuestra historia “Hispano-americana”, en los cauces magistrales del portugués Oliveira Martins. Me atrevería a decir que la visión de *Del Sentimiento trágico de la vida* es una visión orgánica de la historia universal, desde nuestra situación cultural. Es el primer gran esfuerzo desde nuestra cultura hispanoamericana en el siglo XX, de una visión cristiana, totalizadora, enraizada y erizada en una dinámica de antítesis. Orringer vislumbra esta perspectiva, pero apenas se asoma a ella, limitado por su temática. No hay duda, todo Unamuno se organiza y adquiere su coherencia de contrarios, desde esta magna obra *Del sentimiento trágico*. Toda su inmensa obra se unifica desde este centro poderoso y abarcador. Incluso unifica todas sus reflexiones sobre nosotros, los americanos de la “hispania” de Oliveira Martins y Unamuno. Este recoger toda la diversidad de Unamuno sobre su centro arquitectónico, es tarea todavía no bien cumplida. En este sentido de totalización, los ensayos más próximos son a nuestro criterio el *Unamuno* (1944) ya clásico de Ferrater Mora, ahora republicado en Alianza, y el demasiado abundante de Carlos Paris *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. (Ed. Península, 1968). Estas dos obras, juntas, facilitan una perspectiva más integral. Aunque todavía falte andar. Nos dan un marco, para bien situar a Orringer. De lo contrario, éste queda “desorbitado”. Del mayor interés sería comparar la visión histórica de Unamuno con dos antípodas suyos como Ortega y D’Ors, lo que nunca se ha hecho.

Unamuno sigue siendo un gran removedor. La envoltura energúmica se ha evaporado, y queda más sólido, "en" sus antítesis, "por" sus antítesis. Unamuno afirma que nadie le influyó más que Hegel, con quien aprendió alemán para entenderlo. Atravesó su "sistema" y heredó su espíritu "dialéctico". Una dialéctica sin "síntesis" calmantes prematuras. La Iglesia Católica hispanoamericana de su tiempo no estaba preparada para comprenderlo. Así, quedó en el umbral de afuera de la Iglesia visible. Cierta, católicos hubo que lo amaron. Entre no-

sotros latinoamericanos, donde tuvo tanta incidencia, lo más recordable por su aporte a la comprensión de Unamuno, es la obra de Hernán Benítez, el famoso cura confesor de Evita Perón, **El drama religioso de Unamuno** (1949). Pero los más próximos a su talante y a sus perspectivas históricas fueron dos católicos alemanes extraordinarios, Reinhold Schneider y Erich Przywara, que también se dejaron envolver por la vorágine de las polaridades, cuyo sentido lo enuncia el IV Concilio Lateranense: "Entre el Creador y la creatura no se puede

afirmar una semejanza tanto más grande que la desemejanza que se encuentre entre ellos sea siempre aún mayor". Miguel: ¿Quién como Dios?

Bueno, se nos va la escritura. Puede verse que Orringer no es más que un pretexto, para volver a presentar a Unamuno. Las generaciones pasan, y hay que volver a presentar. Para mí, memoria indeleble de un primer amor. Tenía como una deuda, una obligación. Una re- censión no es saldarla, pero...

AMF

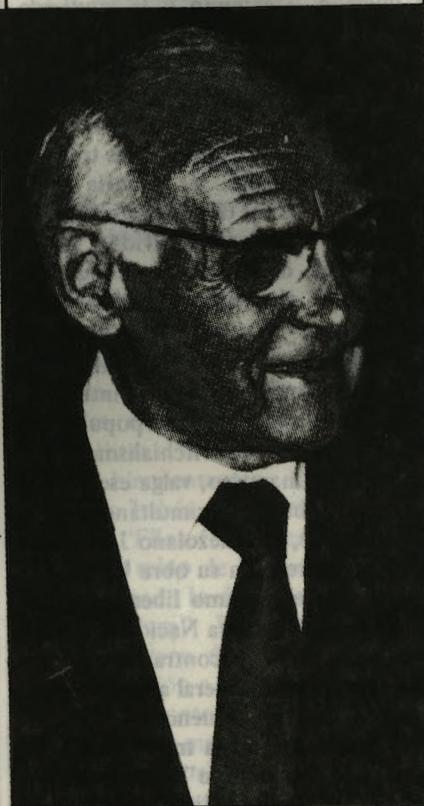
HANS URS

VON BALTHASAR

PUNTOS CENTRALES

Ed. BAC. Madrid 1985

"Tantos años de democracia, desde la manzana de Guillermo Tell, y sólo inventó el reloj cucú". Así la recuerdo más o menos, esta frase sobre Suiza —del incomparable artista y cineasta Orson Wells— que recorrió el mundo hace unos cuarenta años. Una frase tan brillante como injusta. Suiza es muchas más cosas y de las más contradictorias. Zona neutralizada en el corazón de Europa Occidental, es sede de los más prestigiosos organismos internacionales. También bajo la inocencia montañesa del Cucú, se alberga la actual isla Tortuga de la piratería financiera internacional, el lugar donde los banqueros pueden huir más fácilmente de la cárcel, como se mostrara recientemente con la P-2, y el plebiscito mas democrático rechaza por abrumadora mayoría la supresión de las cuentas



Hans Urs Von Balthasar.

"innominadas". Es también tierra de asilo de exilios de todo signo, desde Bakunin y Lenin a Chaplin. Tampoco la pulcritud suiza está divorciada de un pensamiento tempestuoso. Por ejemplo, los dos más grandes teólogos de este siglo XX son suizos: el protestante Karl Barth y el católico Balthasar.

En realidad Karl Barth es parte del mundo protestante alemán, el más creador intelectualmente en la herencia de la "reforma". Barth tu-

vo su apogeo entre las dos guerras mundiales, y llegó a los años 50. Gran crítico de la teología liberal del siglo pasado, enemigo implacable del nazismo, su influencia entró en reflujo desde la sociedad opulenta nordatlántica de los 60. En cuanto a Balthasar, no es sólo como Barth un alemán, sino más hondamente un punto de conjugación de las culturas alemana y francesa, es decir, más "europeo" y más universal, ya que es discípulo de espíritus tan ecuménicos como el francés Henri de Lubac y el polaco-alemán Erich Przywara. La primera obra de Balthasar fue **El apocalipsis del alma alemana** en 1937, como crítica al irracionalismo nazi en cuanto resultado de la historia moderna espiritual-intelectual de Alemania, que es desde el ángulo católico lo que intentará luego Lukács, desde el ángulo marxista, en **El asalto a la Razón** (1953). Luego Balthasar fue uno de los teólogos que preparó el Concilio Vaticano II, en particular con su "arrasar los bastiones" de 1952. Sin embargo, su apogeo sólo será actualmente, bajo el Pontificado de Juan Pablo II. Balthasar es el gran teólogo del tiempo de Juan Pablo II, desplazando la influencia de su amigo Karl Rahner, incontrastable en el período anterior.

Pareciera que este final del siglo XX va a ser dominado por la presencia de Balthasar en el plano teológico religioso. Quizá desde Santo Tomás no exista una obra teológica tan impresionante, variada y profunda. Pero ahora no haremos nin-

guna presentación global, ni un comentario de sus grandes obras en varios tomos, como su **Gloria** o su **Teodramática**. Nos limitamos a un libro como tal sin pretensiones, pero como siempre en Balthasar centrado en lo esencial. **Puntos Centrales** es una buena introducción al misterio de la Iglesia hoy. También es una introducción al conjunto de la obra de Hans Urs Von Balthasar. Por lo mismo.

Balthasar, que es hombre atento a lo incontestable, es decir teólogo, abre así esta obra: "**Llamo Puntos centrales de la fe**" a los trabajos reunidos en esta obra, porque todos ellos apuntan al centro de la verdad cristiana desde diversísimos aspectos... El cristiano no se sorprende al experimentar la riqueza de su fe como algo que se resiste a una sistematización exhaustiva. Se pueden ensayar tratados de dogmática bellamente ordenados, pero resultan como vestidos estrechos o vasos totalmente desbordados por el contenido. Teniendo en cuenta este desbordamiento, ningún capítulo de esta obra se plantea como un todo cerrado". Para Balthasar —y todo creyente— el fondo de la verdad cristiana es el mismo Dios insondable, que se nos da y comunica de infinitos modos en la historia, que se manifiesta en el centro y sentido de esa historia, en Cristo y su Iglesia, catolicidad cualitativa abarcadora de todo, desde el Alfa al Omega.

El libro se divide en tres partes, I. **Catolicidad**; II. **Cristo y su Iglesia**; III. **Vida Cristiana**. El corazón, es obvio, está en la segunda parte "**Cristo y su Iglesia**". "¿Alumbra todavía Cristo?" Sólo porque alumbra puede también alumbrarnos a nosotros en la fe de lo que dice, hace, sufre y promete Jesús, el gran misterio. Y el centro de la cristología es el "**Crucifixus pro nobis**", el misterio de la genuina vicariedad, el fundamento del "admirable intercambio" entre Dios y el hombre. Desde allí se desarrolla todo el capítulo, el Misterio de la Eucaristía, "**La muerte devorada por la vida**", la Misa sacrificio de la Iglesia, el sello mariano de la Iglesia, el Espíritu y la Institución. Desde este capítulo central, sigue la tercera parte **Vida Cristiana**, que no pretende

ninguna moral cristiana completa, sino que sólo toca algunos puntos importantes, que son hoy materia de viva discusión, como "**El Evangelio, norma y criterio de toda la espiritualidad de la Iglesia**", la "**Ubicación de la mística cristiana**" y sus relaciones con la meditación oriental, "**La dignidad de la mujer**" "**Martirio y Misión**" y el magnífico final de "**Atenerse a lo incontestable**".

Dejamos a propósito para lo último, la primera parte del libro, que en realidad supone las otras dos partes ya mencionadas. Esta primera parte "**Catolicidad**" da perspectivas y criterios esenciales para la elaboración de un marco histórico actual de la Ecumene mundial. Es de todos sabido, que para NEXO una de las cuestiones capitales es la adecuada interpretación de la historia contemporánea en sus líneas básicas. Que allí, en la insuficiencia de esa interpretación, está la mayor falla en las desorientaciones de muchos católicos hoy. Es el talón de Aquiles del catolicismo contemporáneo. Por eso nuestra atención.

"**Catolicidad**" se divide en tres capítulos. I. **Pretensión de Catolicidad**; II. **Lo Absoluto del cristianismo y la catolicidad de la Iglesia** y III. **El Concilio del Espíritu Santo**. Continuemos nuestro camino, dejando lo primero para lo último. El tercer capítulo se refiere al Concilio Vaticano II. Balthasar ha escrito mucho y muy bueno sobre el Concilio. Aquí, el tercer capítulo es un artículo de 1967, demasiado encima del Concilio, pero a la altura actual hay perspectivas más amplias. Sobre todo, este artículo ya no ensambla tan bien con los dos capítulos anteriores. En ese sentido, para ese marco histórico contemporáneo de la Ecumene mundial y la situación en ella de la Iglesia Católica, pueden completarse los dos primeros capítulos con las líneas desarrolladas por nosotros sobre el significado histórico del Concilio Vaticano II en los Nexos 2 y 11. El poder de despliegue de los dos primeros capítulos es notable, justamente porque son una síntesis en profundidad. Son la mirada más abarcadora desde el ángulo de la Iglesia Católica, de la dinámica religiosa del mundo contemporáneo, en sus tensiones

arquitectónicas esenciales. Veamos pues algo de los dos primeros capítulos, verdadera brújula para la interpretación adecuada de la historia contemporánea.

"**Pretensión de Catolicidad**" se inicia con un examen del "certamen de catolicidad contemporáneo". ¿Qué significa esto? Es la lucha, en la actual Ecumene mundial, de aquellas comunidades religiosas que se han elevado por encima de miles de ensayos concretos y fragmentarios, y que se han hecho así históricamente eficientes, con capacidad de ser "universales", es decir "católicas". Son las religiones candidatas a alcanzar la altura universal de la actual Ecumene mundial. Es un "certamen de catolicidades" pues todas ellas afirman que dentro de una forma terrenalmente limitada poseen un fondo ilimitado, capaz de subordinar y encajar todo. Por un lado, está la Iglesia Católica, escindida fenomenológicamente en múltiples confesiones. Por otro lado, están las "mundivisiones" religiosas "orientales" cuya tendencia más dinámica es el "budismo zen", cuya "teología negativa" o ateísmo religioso es muy distinto del ateísmo marxista, aunque los dos tienen la misma cerrazón a la fe bíblica y cristiana en Dios. El ateísmo comunista es la otra gran propuesta contemporánea. Habría un cuarto competidor, que sería el Islam, pero para Balthasar se trata de una forma religiosa híbrida, sin auténtico poder dinámico. Esto no es claro, y queda demasiado sumario. Así para Balthasar hoy existen tres candidatos "universales" a la altura de la Ecumene: la Iglesia Católica, el budismo y el marxismo. Nosotros preferimos cuatro candidaturas, incluyendo al Islam. Estos pretendientes a la totalidad no cabe considerarlos como parte de un todo que los englobe. Son exclusivistas, aunque con un exclusivismo, evidentemente, que implica sin remedio "inclusión", por cuanto cada uno de ellos debe encontrar en sí, de algún modo, "formal" o "eminente", lo que de valioso contienen los otros. Los grandes "catolicismos" o "universalismos" no pueden mantenerse sin entablar un diálogo entre sí. A la larga tienen que competir sobre un puesto que pretenden

los tres (o los cuatro) y que no pueden ocuparlo a la vez. Tal la perspectiva de Balthasar.

Cierto, eso desde el ángulo del protagonista cristiano hacia "afuera" (budismo, marxismo, islam), pues hacia "dentro" está la gran cuestión de la cristiandad dividida. Aquí los criterios de Balthasar son iluminadores.

Luego, Balthasar penetra el planteo inicial de los "pretendientes a la catolicidad" desde la teología bíblica de la historia, a partir de la dialéctica que puso nuevamente en vigor Gastón Fessard, o sea la de "pagano y judío", asumida, transfigurada, y superada por el "cristiano". Las dialécticas de sus relaciones, tensiones, absorciones y exclusiones antiguas y nuevas es la historia universal. Así Balthasar estudia las "catolicidades" pagana y judía, para culminar en la "catolicidad cristiana" y sus radicales exigencias. Esta catolicidad cristiana, se retoma y ahonda nuevamente en todo el espléndido capítulo "Lo Absoluto del cristianismo y la catolicidad de la Iglesia".

En este marco, luminoso y apasionante, puede inscribirse perfectamente la otra obra de Balthasar que ha publicado la BAC: El complejo antiromano. Ensayo sobre las estructuras eclesiales. Una reflexión teológica preciosa e indispensable sobre el centro de la unidad de esa catolicidad, que es Pedro, el Papado. Siempre acechado por fuerzas que lo niegan y detractan, siempre necesario para la misión universal de la Iglesia en toda la Ecumene. No hay verdadera pretensión de catolicidad sin el Papado. La roca elegida por Cristo, para edificar la Iglesia.

Todo este conjunto de "Catolicidad" desemboca necesariamente en la teología de la historia. En las huellas de San Agustín, Balthasar ya ha escrito su magistral El Todo en el fragmento (1963), lamentablemente no traducido al castellano.

Quisieramos terminar con las palabras finales de Balthasar, en su último capítulo "Atenerse a lo incontenible": "Si no pretendemos detener lo incontenible, sino atenernos a él, tendremos lo mejor a la

mano. En vez de agarrarse y encojerse, tendremos aquello de 'Ve y anuncia a tus hermanos... Y para saber a qué atenernos, hay que mirar a Dios. Sabemos su arrojo y aventura hasta la muerte en la cruz por el mundo. Hemos de mirar de verdad: theorein; pero lo que nuestra "teoría" ve es su praxis, que nos invita a comprometernos con el mismo arrojo. Pero más aún: su praxis puede ser llevada a cabo eficazmente sólo por él, por la verdad divina que ha refulgido en ella y comienza por exigir nuestra fe y confianza total. Porque Dios es el Logos, puede revelarse con este ethos. También nosotros, que le miramos con los ojos de la fe, tenemos que ajustar nuestra ortopraxis a nuestra ortodoxia, porque la doxia (la fe que ve y contempla) nos fuerza inmediatamente a la "praxis", al seguimiento."

Por supuesto, volveremos con Balthasar.

A.M.F.

---

## GUILLERMO DIAZ PLAJA

### EL ESPIRITU

### DEL BARROCO

Editorial Crítica. Barcelona. 1983

---

Dilucidar la esencia del barroco, asumirlo en la totalidad de sus expresiones, desde la literatura hasta la música, la pintura y la arquitectura, distinguir sus variaciones locales en las vastas áreas sobre las cuales se extendió, no es una mera tarea de investigación, un ejercicio más o menos grato de la inteligencia. Es, más bien, un esfuerzo de discernimiento sobre los orígenes de la cultura latinoamericana, sobre su posible punto de partida. Se trata, entonces, de una indagación sobre nuestro destino.

Lo que resulta claro y transparente en un primer inventario de la

cultura fundante en el Nuevo Mundo, tanto español como lusitano, es la dominancia incontrastada del estilo barroco. Entonces ¿América es hija del barroco? Si esto es cierto ¿hay en el barroco americano algún rasgo propio y distinto con respecto al europeo y al peninsular?

Precisamente, por ese camino andan, en parte al menos, las meditaciones de Díaz Plaja sobre el tema (ya añosas, porque su primera edición data de 1940).

Adelantemos rápidamente el mensaje fundamental del autor: el barroco es el fruto de un repliegue del espíritu de aventura del siglo XVI y su nacimiento se produce bajo las señales ominosas de la decadencia española.

Es curioso que a lo largo de los primeros cuatro capítulos (que constituyen el intento unitario de interpretación del barroco) la palabra *decadencia* no aparezca en ningún momento, aunque esté permanentemente aludida. No hay que olvidar que el ensayo fue publicado al año siguiente de la instalación de Francisco Franco en el poder, en plena vigencia de la retórica de la grandeza hispánica y de devoción acrítica a las glorias literarias del pasado. Tal vez esta misma causa también explique la omisión de la cita —que hoy nos parece inevitable— de los análisis que sobre el tema hizo Antonio Machado en su *Juan de Mairena*, algunos años antes, donde se anticipan buena parte de los enfoques de Díaz Plaja.

¿Se podía en ese tiempo citar a un republicano derrotado, que murió en 1939 al cruzar los Pirineos para buscar refugio en Francia?

El cambio del tono cultural español en el tránsito del siglo XVI al XVII lo ilustra el autor en el análisis de un conjunto de datos significativos que se pueden agrupar en cuatro temas: 1) la crisis del arquetipo renacentista y el triunfo del intelectual; 2) nostalgia de la edad heroica y de la vida ruda; 3) recuerdo de la Edad Media y rescate de la memoria del rey Pelayo; 4) la sensualidad barroca.

Lo típico del Renacimiento, afirma, consistió en haber montado un arquetipo intemporal (extraído del modelo greco-latino, pero en forma dispar, apelando tanto a Atenas, como a Esparta y Roma) para ge-

nerar en función de ello la imagen del caballero perfecto, tal como la pinta el italiano Castiglione en *El Cortegiano*, es decir, alguien que es "excelente en el militar ejercicio y en la actividad deportiva —equitación, carrera, salto, jabalina, juego de pelota, natación— que pule y afina tan atlética vitalidad (con) el conocimiento de las letras y de las artes, de la música y de la ceremonia, de manera que se produzca un equilibrio pleno".

El "seiscientos" significa no sólo la quiebra del arquetipo renacentista, sino de todo intento modélico en el seno de la sociedad. Es, dice Díaz Plaja, un proceso de individuación cada vez más enérgico, como el que se percibe en el pasaje de la obra de Miguel Ángel a Bernini o como, en la literatura española, habrá de expresarse en Gracián.

La ruptura de esa hermandad entre las armas y las letras, que era el eje modélico del Renacimiento, según su óptica, la ha de expresar Quevedo (tan admirado como citado por Díaz Plaja) en una frase de la *Hora de todos*: "Quién llamó hermanas las letras y las armas poco sabía de sus abalorios, pues no hay más diferentes linajes que hacer y decir". Lo que resulta, entonces, es que el hombre ejemplar se ha desequilibrado, lo militar queda a un lado, la gloria es desdeñada y se mira al cielo, ceñido al lema de que "el mundo es poco". Por cierto, se acentúa una búsqueda de trascendencia que va acompañada por el menosprecio a lo terrenal, pero ese mismo gesto se compensa por una exaltación, desconocida hasta entonces, de la sensualidad, que llega, incluso, a las formas más toscas.

¿Y qué ha pasado con el ánimo de aventura, con el hambre de nuevos horizontes, con la vocación marinera de los hispánicos? La respuesta hay que buscarla (siempre) en las citas de Quevedo y Gracián, sin excluir a Fray Luis de León y a Mira de Amescua. Al reflexionar sobre la aventura ultramarina, sobre "el soberbio espectáculo del navío y los riesgos que lo cifren" en el duodécimo de sus sonetos morales Quevedo ha de preguntarse: ¿Sabéis, en suma que son las velas? Son

"mortajas a volar introducidas"

Y Gracián agregará: "una nave no es otro que un ataúd anticipado".

El tema del derrumbe español, de su inevitable decadencia, lo expresa con la reproducción de un soneto de Quevedo "al final gobierno de Felipe IV", de cita inevitable:

Los ingleses, señor, y los persianos  
han conquistado a Ormuz; Las Filipinas  
del holandés padecen grandes ruinas;  
Lima está con las armas en las manos.

El Brasil, en poder de luteranos;  
temerosas las islas sus vecinas;  
la Valtelina y treinta Valtelinas  
serán del turco en vez de los romanos.

La Liga, de furor y astucia armada,  
vuestro imperio procura se trabuque;  
el daño es pronto y el remedio tardo.

Responde el Rey:

"Destierren luego a Estrada,  
llamen al Conde de Olivares Duque,  
case su hija y vámonos al Pardo".

Corolario de este planteo es el surgimiento de una fuerte corriente de reivindicación de la edad heroica de los orígenes de Roma, hecha por campesinos de vida elemental, que en cualquier momento pueden asumir los desafíos del guerrero. Del mismo modo, la tan largamente olvidada Edad Media se transforma en el centro de la atención. Con ella surge la imagen del rey Pelayo y la batalla de Covadonga, el primer triunfo militar contra el Islam, que a partir de entonces se transforma en una constante de la literatura española hasta el Romanticismo.

Es hermosa, casi conmovedora, la descripción que hace del Templo portugués de O Bom Jesús do Monte, cercano a Braga, "donde el santuario está formando parte del paisaje que lo envuelve; continúa la naturaleza sobre la que se asienta y, en vez que la línea dura del geómetra, le añade blandos, redondos, orgánicos recovecos..." Aquí hay ideas ricas para interpretar el barroco americano, especialmente su afirmación de que "la piedra tiene un sentido vegetal".

Simultáneamente, subraya, un poco por todos lados, desde las "Soledades" de Góngora, hasta los poemas de Bartolomé Leonardo de Argensola o los cuadros de los pintores de la época, los bodegones y las naturalezas muertas, con una presencia delirante de manjares, que se transforman en tema favorito. No es extraño, diríamos, en el siglo en el que se instaló por primera vez el hambre en España.

En este capítulo, la guía para mostrar una relación distinta con el mundo y los hombres, es la idea de la mujer y su cambio radical desde la perfección casi mariana con que nació en la poesía trovadoresca y se consolidó en Petrarca y luego en el siglo XVI, hasta su transformación "en un fragmento palpitante de vida, en un poco de carne puesta a arder".

Queda en pie la pregunta: ¿qué sucede con el barroco americano? El propio Díaz Plaja da algunas pautas nada desdeñables. "América, dice, es, en primer término, una enorme presencia física. Una realidad descomunal".

Aquí, en su opinión surgen otras vigencias, en las que prevalece la conciencia de la inmensidad material, de la pequeñez del hombre, del desborde casi orgiástico de la naturaleza. De modo tal, ha de agregar, que no todo barroco debe ser visto bajo la forma de un final de la historia, de un alejandrismo rebuscado, sino por el contrario, en ciertos ámbitos, el barroco puede ser la expresión consustancial de la cultura (eso dijo Eugenio d'Ors sobre la relación de Portugal y el Barroco).

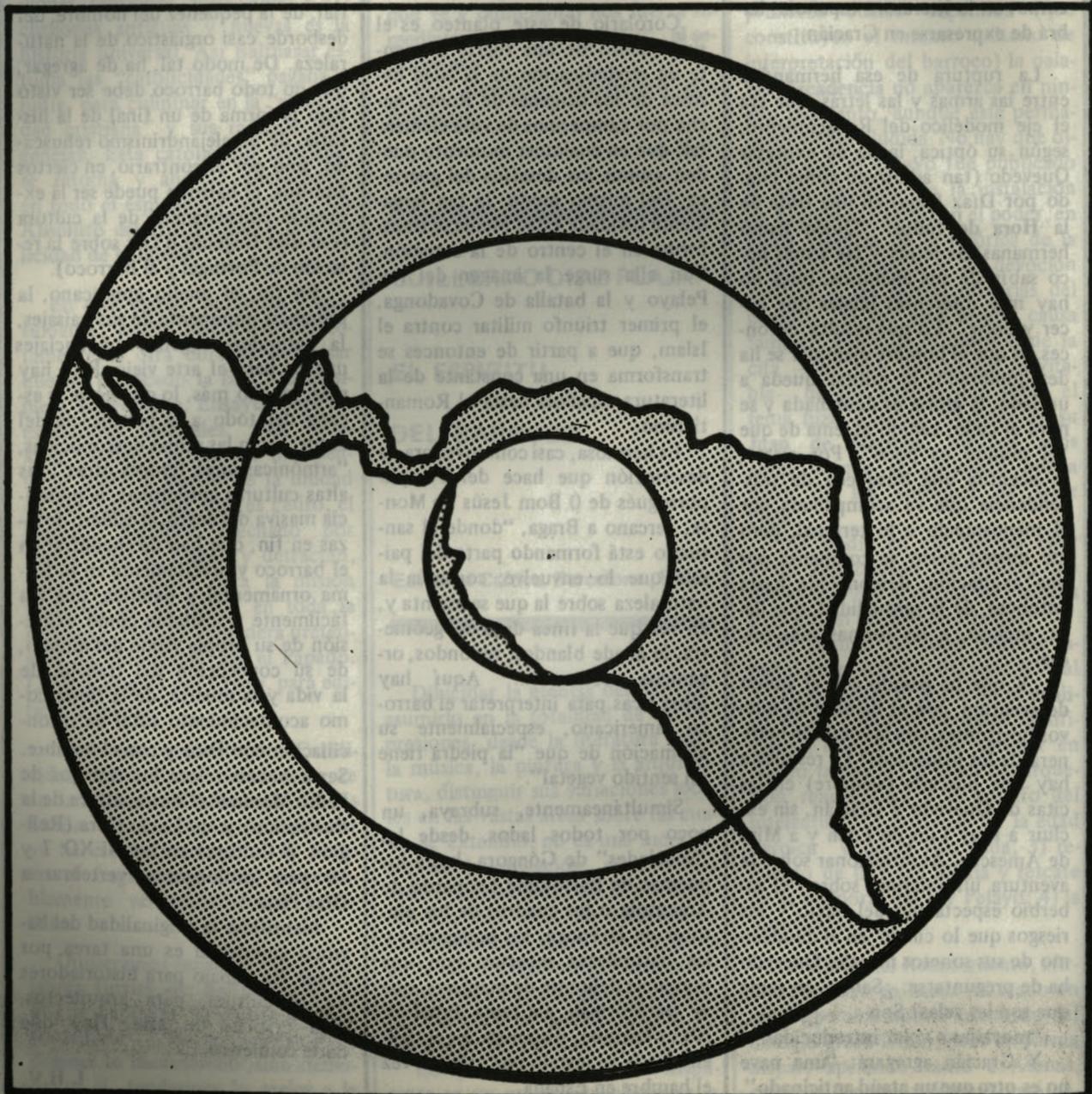
En fin, el medio americano, la presencia imponente de sus paisajes, la naturaleza vegetal, son anclajes nuevos para el arte viejo. Pero hay más, mucho más, lo que no se le escapa del todo a la perspicacia del autor, están las etnias desconocidas, "armónicas unas, feroces otras", las altas culturas autóctonas, la presencia masiva del negro, el caldero de razas en fin, que han de encontrar en el barroco y precisamente en su forma ornamental y patética, una vía fácilmente transitable como expresión de su propia visión del mundo, de su concepción del trabajo, de la vida y la muerte, de la fiesta como acontecimiento total de reconciliación con Dios y con el hombre. Sería bueno releer los trabajos de Pedro Morandé (*Contracultura de la Ilustración*) y de Lucio Gera (*Religión y Cultura*) en las NEXO 7 y 10 para prolongar y vertebrar a Díaz Plaja.

Identificar la originalidad del barroco americano es una tarea por hacer. Es trabajo para historiadores de la cultura, para arquitectos, para críticos de arte. Hay que darle comienzo. □

L.H.V.

# EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

EL GRUPO DE BOGOTA



América Latina y la filosofía. Parece cuestión remotísima y, sin embargo, puede que sea un signo esencial de nosotros mismos. Las relaciones de América Latina con la filosofía no parecen ser muy afortunadas. Hay poca filosofía en estas tierras, aunque aparezca en todos los programas de enseñanza. Parece ser lo más desvaído, aburrido e inútil. La calidad no es alta ni original. En todo caso, interesan más los filósofos de "fuera", que de "dentro". De "fuera" vienen las novedades, las "ondas". Hay filosofía pero no filósofos nuestros ¿Y qué es esto de hacer filosofía sin filósofos? ¿Qué importancia tiene la relación de América Latina y la filosofía? ¿Acaso nos atrae el asunto a todos? ¿Arroja luz sobre nosotros mismos? ¿Qué significa su presencia o ausencia?

Más aun. ¿Qué es eso de filosofía latinoamericana y no sólo filosofía a secas? ¿Qué relación tiene esta preocupación con nuestra historia de dependencias? ¿Tiene la filosofía algo que ver con nuestra liberación y autoafirmación? ¿Qué importancia política y cultural puede tener la filosofía? Lo normal es que haya muchísimos profesores y menos que poquísimos filósofos. Y eso tan minoritario y a primera vista distante ¿tiene mucho que ver con el pueblo desde el cual se piensa? Pensar los "principios" es tarea filosófica. Los principios no somos nosotros y, sin embargo, sólo hay "principios" si lo son de nosotros. Si no son principios "en" y "de" nosotros, son nada. Hay principios si estamos involucrados en ellos. Por eso, aunque no lo sepamos, todos los hombres —mal o bien— son filósofos en tanto no pueden vivir sin "principios" y una cierta conciencia de ellos. Así, la filosofía nos involucra a todos y más todavía si se trata de latinoamericana, no por accidente, sino por arraigo y vocación. Esto quiere decir que estamos implicados en este problema que es íntimamente nuestro.

La cuestión de la "filosofía latinoamericana" se ha planteado recientemente. Aparece ligada, de algún modo, a grandes movimientos nacionales y populares.

En la década del 50 se planteó en México, en el atardecer de la "revolución mexicana". Es bien conocido un dicho de Hegel: "El buho de Minerva levanta vuelo al atardecer". Quiere decir que la filosofía llega siempre tarde en relación al acontecer histórico. Que es una madurez. Que comprende la historia cuando está consumada. De lo contrario ya no sería filosofía sino profecía, que es la única posibilidad de develar el futuro. Sin embargo la división no es tan tajante. Los "principios" son del pasado, si lo son también del futuro; las tendencias del mañana están ocultas en el ayer de la actualidad. Entonces, la filosofía puede ser no sólo buho, sino también "gallo" que anuncia el amanecer. Cada pueblo tiene los gallos y los buhos que se merece. Y en América Latina, tan lejos de una plenitud, si la filosofía sólo puede ser buho, sería aquí nada. Sólo habrá filosofía si profetiza con fundamento un mediodía, si éste es posible. En México fue relativamente las dos cosas, gallo con Vasconcelos y buho con Zea.

Luego, en el Perú de Velasco Alvarado, en 1968; un Salazar Bondy sostuvo que la filosofía sólo sería si era buho. Y tuvo la polémica con Zea.

Un intenso rebrote de la cuestión de la filosofía latinoamericana, se produjo en la Argentina, desde Córdoba en 1971, en la segunda oleada nacional y popular del peronismo. Aquí ya estaba la incidencia católica de Medellín, las temáticas proféticas de la liberación. Pero vino el reflejo de la dictadura militar reaccionaria.

Entonces el impulso pasó a Colombia, en 1975, en medio de las agitaciones populares de la ANAPO y las radicalizaciones guerrilleras. La cuestión se radicó en el "grupo de Bogotá", de la Universidad de Santo Tomás. Desde allí ha convocado a cuatro congresos de Filosofía Latinoamericana (1980-1982-1984-1986). Ahora está en proceso de autocrítica y renovación.

Esto acaece cuando la cuestión de la filosofía latinoamericana empieza a retornar al Río de la Plata (desde 1986 en Morón, Buenos Aires) con los augurios de un nuevo empuje nacional y popular. Pero es indispensable no perder la conciencia de la continuidad histórica, de los distintos "momentos" de su desenvolvimiento, de su itinerario en el continente. El "Grupo de Bogotá" ya integra nuestra historia. Ignorarlo sería ignorarnos. Por tal razón, Nexo asume su función y nuestro Informe publica las ponencias de Marquinez Argote y Salazar Ramos, para facilitar una visión de conjunto. Los coloniales lo son, en tanto conciencia fragmentaria y sin memoria.

Así, damos un primer paso en temática tan vital. Un eslabón. Los gallos se agitan en búsqueda del vuelo del buho. Larga y necesaria marcha.

AMP

# ITINERARIO DEL DESAFÍO LATINOAMERICANO

Germán Marquínez Argote

Para nadie es un misterio que "filosofía latinoamericana" es ante todo el título de un problema. En qué consiste tal problema y su recepción y significación en Colombia, es el tema de la presente ponencia. Se trata de un tema historiográfico que trataré de exponer con la mayor objetividad dentro de los límites que impone el tiempo de la exposición.

## 1. EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

La expresión "filosofía americana" la acuñó en 1849 el argentino Juan Bautista Alberdi en un importante ensayo titulado "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". Por la importancia del texto, punto de partida de un largo debate, me permito transcribirlo.

No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano. La filosofía de cada época y de cada país ha sido por el común la razón, el principio o el sentimiento dominante y más general que gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía griega, una filosofía alemana, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana.<sup>1</sup>

Alberdi niega de entrada la existencia de una filosofía universal y afirma la necesidad de que exista una filosofía americana. Estas afirmaciones crean ante todo un problema: ¿No es la filosofía por su propia naturaleza un saber universal? Si se regionaliza, nacionaliza o particulariza su objeto, ¿no estamos atentando contra su propia esencia de filosofía? Alberdi parece admitir una cierta universalidad en cuanto a objetivos, procedimientos, medios y fines que hacen que la filosofía sea "una". Más aun, reconoce en las filosofías ya hechas soluciones formales de tipo universal. Pero, "la forma de sus soluciones" debe contrastarse con los problemas que no son en todas las latitudes, en todas las épocas y en todos los pueblos los mismos. Los problemas, creados por las necesidades, constituyen el elemento material que necesariamente localiza o particulariza la filosofía. En este sentido afirma Alberdi que nuestra filosofía ha de salir de

nuestras necesidades y será, por consiguiente, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales. No importa de dónde tomemos dichas soluciones (Alberdi se muestra particularmente afecto a la filosofía francesa). Lo que importa es la aplicación que hagamos de dichas soluciones a los problemas propios. En este sentido de aplicación, que no de creación, utiliza Alberdi la expresión "filosofía americana". En conclusión, afirma que "América practica lo que piensa Europa" y que de este modo aplicativo la filosofía dejará de ser "una estéril chicana".

Alberdi pertenecía a la generación positivista finisecular. La nueva generación, que se educó en la que gráficamente Alejandro Korn llamó "la cuaresma positivista", reaccionó contra los dogmas del positivismo puro bajo la influencia del espiritualismo de Bergson y de otros filósofos europeos. Proclamó la vuelta a la metafísica y al humanismo y expresó el anhelo de un pensamiento propio. Hoy se la reconoce como la "generación de los fundadores" de la filosofía americana del siglo XX. A este grupo, que empezó a escribir hacia 1910, pertenecen Alejandro Korn (Argentina), José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Enrique Molina (Chile), Alejandro Deustua (Perú), Antonio Caso y José Vasconcelos (México), entre otros<sup>2</sup>.

Por lo que hace a nuestro problema es claro que la primera generación del siglo XX recogió de Alberdi el ideal de un pensamiento propio; pero aspiró, más allá de la simple aplicación o adaptación del pensamiento europeo, a una filosofía original. Alejandro Korn, por ejemplo, plantea el problema en estos términos:

- 1) Alberdi, Juan Bautista, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* 3a. ed., Búho, Bogotá, 1984, p. 18. En adelante citaré los textos referentes a la discusión del problema, recogidos en el anterior libro, con la sigla: QEFL.
- 2) Son conocidas las objeciones que el método generacional ha suscitado, sobre todo cuando se lo emplea en forma mecánica. No puedo entrar a discutir dicho método, puesto en vigencia por Ortega y Gasset, frente a otros posibles. Toda periodización es en cierto modo artificial, pero hay necesidad de alguna. Sencillamente, adopto el método de las generaciones como un "uso", del cual difícilmente se puede prescindir.

*Filosofía argentina.* Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos una filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos? ¿Si es la filosofía la expresión acabada del espíritu humano, la verdad filosófica puede ser distinta de un pueblo a otro?

Interrogante, este último, al que Alejandro Korn responde:

Séame lícito recordar de paso que la filosofía no es una ciencia exacta, ni ha de revestir nunca una forma definitiva; debemos, por el contrario, apartar las ciencias exactas... de la apreciación filosófica. En cuanto al fondo de la objeción, bastará tener presente que la supuesta verdad absoluta de cada época histórica y de cada región geográfica la anuncia de diverso modo. Tenemos una filosofía griega y otra oriental, tenemos en los tiempos modernos una filosofía francesa, inglesa, alemana. Estas denominaciones étnicas han de tener su razón de ser. ¿Por qué, entre tanto, a ejemplo de todo pueblo culto, no hemos de expresar también, en la medida de nuestras fuerzas, la verdad filosófica de acuerdo a nuestra manera de sentir?

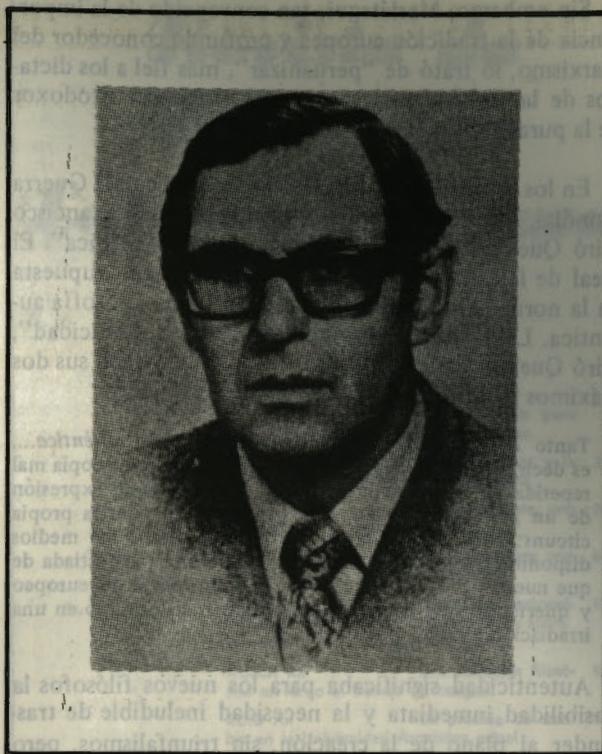
Reconoce Korn que pertenecemos al ámbito de la cultura occidental a la que por nuestra voluntad hemos aspirado a incorporar; añade que hasta el momento apenas hemos hecho otra cosa que asimilar y repetir ideas importadas. Pero:

No podemos renunciar al derecho de discutir las diversas influencias que llegan hasta nosotros, ni al derecho de adaptarlas a nuestro medio; no renunciamos tampoco a la esperanza de ser una unidad, no un cero dentro de la cultura universal<sup>3</sup>.

No se trata, pues, de empezar en cero, sino de no seguir siendo un cero dentro de la cultura occidental; de expresar originalmente la verdad filosófica de acuerdo con nuestra manera de sentir. Lo cual quiere decir que la filosofía, por muy universal que se la suponga, es en buena medida un saber situado y raizal. José Vasconcelos desde México expresa esta misma idea con más fuerza si cabe:

Toda filosofía implica, por lo menos en parte, una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y en ella arraiga... Todo pueblo aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por ello mismo, por exigencia de su desarrollo, a practicar una revolución de todos sus valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna raza importante escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su propio plan de cultura, o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en la entraña de la vida que se levanta<sup>4</sup>.

La generación de los fundadores fue un grupo de autodidactas, maestros de sí mismos, que tuvieron que luchar sin medios y en solitario por el ideal de fundar la filosofía en América Latina al término de la cuaresma positivista. La segunda generación invierte el sentido del problema, dando mayor importancia al sustantivo que al adjetivo. Consideran que no puede haber *filosofía latinoamericana* si no hay *filosofía*, y que el problema de la filosofía en América es un problema de normalización. De aquí que se la conozca como generación normalizadora. A ella pertenecen Francisco Romero y Carlos Astrada (Argentina), José Carlos Mariátegui (Perú), Samuel Ramos y el transterrado José Gaos (México), entre otros. Irrumpen como escritores al finalizar los años veinte, siendo la máxima figura Francisco Romero. Este plantea en esta forma su ideal normalizador:



Germán Marquínez Argote, autor de esta ponencia y uno de los fundadores del Grupo de Bogotá.

Veamos lo que entendemos por normalidad filosófica! En este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de otras preocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias; hasta el indispensable sentido para los problemas, la seriedad, la información, la disciplina<sup>5</sup>.

No niega Francisco Romero la posibilidad de que prospere con el tiempo una filosofía original en América, pero piensa que de ocurrir alguna vez tan feliz emergencia no será obra de milagrería, ajena al curso normal de las cosas, sino como consecuencia de la etapa de normalidad filosófica. "La naciente filosofía, concluye, tiene que ir mucho a la escuela todavía". Ir a la escuela significaba para esta generación asimilar profundamente el pensamiento europeo como condición *sine qua non* de toda posible creatividad. A tal propósito, escribe José Carlos Mariátegui discrepando del proyecto romántico de Vasconcelos:

Está bien que América se sienta pre-destinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: "por mi raza hablará el espíritu". Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que se declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de Europa... lo que acaba, lo que declina es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se está plasmando en el seno de Europa<sup>6</sup>.

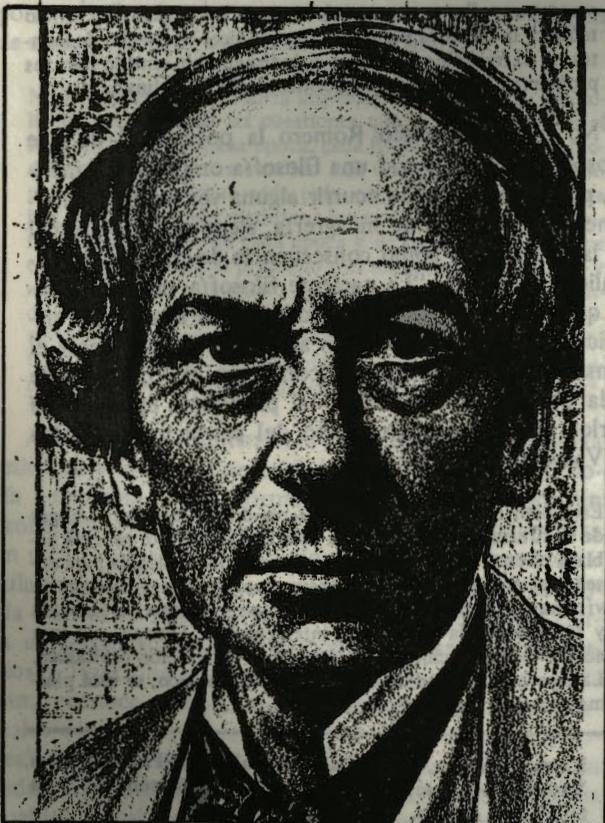
- 3) Korn, Alejandro, "Filosofía argentina", en QEFL, pp. 29 y ss.
- 4) Vasconcelos, José, "El pensamiento iberoamericano", en QEFL, pp. 49 y ss.
- 5) Romero, Francisco, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en QEFL, p. 68.
- 6) Mariátegui, José, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en QEFL, p. 62.

Sin embargo, Mariátegui, tan convencido de la importancia de la tradición europea y profundo conocedor del marxismo, lo trató de "peruanizar", más fiel a los dictados de la realidad nativa que a los esquemas ortodoxos de la pura doctrina.

En los años cuarenta, al término de la Segunda Guerra Mundial, irrumpe una tercera generación, que Francisco Miró Quesada ha denominado "generación técnica". El ideal de la nueva generación fue el de realizar, supuesta ya la normalización, filosofía sin más, pero filosofía auténtica. La palabra a la orden del día es "autenticidad". Miró Quesada, que junto con Leopoldo Zea, son sus dos máximos representantes, explica así su sentido:

Tanto Zea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*..., es decir, hacer una filosofía que no fuera una mala copia mal repetida de filosofías importadas; sino que fuera expresión de un pensamiento vivo, que emergiera de nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios disponibles... Nosotros teníamos la conciencia angustiada de que nuestro filosofar había sido un mero *reflejo* del europeo y queríamos que dejara de serlo para transformarlo en una irradiación propia.

Autenticidad significaba para los nuevos filósofos la posibilidad inmediata y la necesidad ineludible de trascender al plano de la creación, sin triunfalismos, pero también sin complejos. Más allá de la normalización, aspiraban a crear un pensamiento propio. El problema era el del camino a seguir, que se planteaba como la cuestión de los temas. ¿Existen temas propios, o los temas de la filosofía son siempre y en todas partes temas universales? Universalistas y regionalistas se dividieron dando lugar a enconadas discusiones en congresos, en encuentros, en revistas. El debate alcanza su máximo clímax en



Juan Bautista Alberdi planteó por primera vez, en 1842, la necesidad de contribuir al desarrollo de una filosofía latinoamericana.

la década de los años cincuenta. Miró Quesada describe así su lucha:

Nuestra concepción de lo que debía ser la filosofía latinoamericana difería de manera irreconciliable. Para él (Zea) la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial. Para mí, la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar los grandes temas de la filosofía clásica y actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes<sup>7</sup>.

Al fin, como lo cuenta el propio Miró Quesada, universalistas y regionalistas terminaron reconociéndose como trabajadores de dos proyectos no excluyentes, sino complementarios. Entre los regionalistas estaban los miembros del grupo mexicano de Hiperión: Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villorio, comandados por Zea. Entre los universalistas, además de Miró Quesada, Eduardo García Maynez, Francisco Larroyo, Risieri Frondizi, entre otros. Creemos que con ellos América Latina entró efectivamente en una fase efectiva de creación en el largo camino que va desde el despertar al proyecto y del proyecto a las realizaciones.

Una cuarta generación empieza a configurarse en la década de los años sesenta. Son años en que hace crisis el modelo desarrollista y en que la nueva sociología latinoamericana toma conciencia del subdesarrollo de nuestros pueblos en tanto que resultado de su larga dependencia; años en los que surge una original teología de la liberación, que inspira la Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín en el año de 1968, y como reflejo una filosofía de la liberación; años también en que los diversos modelos de marxismo, alentados por el ejemplo de Cuba, trascienden los ámbitos universitarios e inspiran diversos movimientos populares de liberación. En tales circunstancias la filosofía se cuestiona la función que venía cumpliendo al interior de la sociedad latinoamericana. Difícil definir la identidad de la cuarta generación, pero es claro que más allá del ideal de autenticidad creadora, lo que se buscaba, como respuesta al nuevo reto, era articular la filosofía a los procesos de cambio que vivía el pueblo latinoamericano. Una de las figuras claves que inicia el cambio de orientación de la filosofía fue el malogrado filósofo peruano Augusto Salazar Bondy:

Vivimos, escribe, alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a la que estamos sujetos y siempre hemos estado. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Este pensamiento auténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona *generalmente como imagen enmascaradora* de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.

El anterior párrafo condensa el nuevo clima en que vive la filosofía latinoamericana más reciente, de la que son miembros relevantes Paulo Freire, Adolfo Sánchez Vásquez, Abelardo Villegas, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, entre otros. Pero hubo una tesis de Salazar Bondy que suscitó hondos polémicas:

7) Miró Quesada, Francisco, "Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano" en QEFL, pp. 96 y ss.

La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación<sup>8</sup>.

Tal tesis condenaba a la cultura, y en especial a la filosofía latinoamericana, al limbo del subdesarrollo, mientras no se cancelara éste en sus "formas no santas", es decir en sus expresiones socioeconómicas-políticas. Pronto se vio claro que el subdesarrollo básico o infraestructural no tiene que generar de por sí y necesariamente una filosofía subdesarrollada, como tampoco produjo una sociología, una teología o una literatura subdesarrollada. Por el contrario, el intelectual orgánico o articulado con la realidad puede y debe convertirse en un factor primordial de cambio.

El mutuo intercambio entre las dos generaciones que hoy coexisten en América Latina ha obrado en doble dirección. La generación técnica ha aceptado la función liberadora de la filosofía, como quedó en claro en el documento de Morelia<sup>9</sup>, a la vez que la generación de la articulación o liberación ha asumido el ideal de autenticidad creadora de la generación que la antecedió.

En resumen: en el largo debate, descripto a grandes trazos, pueden distinguirse tres cuestiones que, aunque diferentes, están articuladas entre sí:

- Si es posible una filosofía latinoamericana (cuestión de posibilidad).
- Si existe de hecho, en caso de que sea posible (cuestión de hecho).
- Cómo es posible, si es que es posible y/o existe (cuestión de modalidad).

La cuestión de posibilidad, al menos remota, muy pocos se atreverían a negarla. La cuestión de hecho o de existencia fue negada por la mayoría en el pasado, pero en la medida que se va produciendo filosofía auténtica, la negación se torna más dudosa. Pero las anteriores cuestiones dependen de qué se entienda por filosofía latinoamericana en tanto que problema modal: ¿Aplicación? ¿Normalización? ¿Creación? ¿Articulación?

## 2. LA RECEPCIÓN DEL PROBLEMA EN COLOMBIA

No creo exagerar si digo que Colombia ha sido un país un tanto peninsular y penúltimo en cuanto a pensamiento filosófico se refiere en América Latina. No tenemos una tradición filosófica comparable a la de Argentina, México o Perú. Por lo que hace al debate del problema que nos ocupa, no tomamos parte en él a su debido tiempo, de manera que sólo podemos hablar de reacciones esporádicas y en parte extemporáneas. No voy a entrar a discutir las causas de haber vivido de espaldas a nuestra tradición latinoamericana, defecto que se va subsanando con el tiempo. Es evidente que nuestra gran tradición es la europea y nadie cuerdamente puede pensar en romper el cordón umbilical que nos une a ella y nos nutre. Frente a este elefante, nuestra propia tradición pensante latinoamericana es del tamaño de una pulguita, pero es nuestra y aunque no fuera más que por esta ra-

# Revista de Filosofía Latinoamericana

Liberación y Cultura

T. 1 - Enero - Junio 1975 - N° 1

### ARTICULOS

ABELARDO O.	Lineas básicas para un proyecto de filosofía latinoamericana.	1c
CASALLA M.	Hume, Europa y la justificación ontológica del imperialismo.	1c
CERUTI, M.	Propuesta para una filosofía política latinoamericana.	5
DUSSEL E.	Elementos para una filosofía política latinoamericana.	6c
GUILLOT D.	Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: sobre la posibilidad de una asunción crítica.	8
KUSCH R.	Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo.	9
ROIG A.	Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual (1966-1973).	10

Notas y Comentarios  
Reseñas Bibliográficas

1c  
1c



Ediciones Castañeda

Carátula del primer número de la Revista de Filosofía Latinoamericana, publicada en 1975 en Buenos Aires, punto de partida para una larga trayectoria continental.

zón es importante, nos debiera importar. Dándole la importancia que tiene, voy a tratar de reconstruir la recepción del problema de la filosofía latinoamericana en Colombia hasta donde alcanzan mis conocimientos.

Es de justicia referimos en primer lugar al boyacense Carlos Arturo Torres. Amigo de Enrique Rodó, participó de los ideales de la primera generación latinoamericana de los fundadores, que en Colombia llamamos generación del Centenario, por cumplirse en 1910 los primeros cien años de la independencia. A ella también pertenece, entre otros, Baldomero Sanín Cano. En 1911 aparece en España el importante libro de Carlos Arturo Torres *Idola Fori*. Los ídolos del foro que combate son las supersticiones sociales, políticas, religiosas e ideológicas que impregnaron nuestra vida independiente y por las que se desvivieron y murieron innecesariamente tantos colombianos. Carlos Arturo Torres tiene en estos tempranos años ideas muy aceptables de lo que había sido el acontecer filosófico en América Latina y en Colombia, como puede verse en el capítulo VIII de la obra que comentamos<sup>10</sup>. Por lo que respecta a nuestro problema, el de la

- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* cap. III, Siglo XXI, México, 1968.
- "Declaración de Morelia: Filosofía e independencia", firmada en Morelia, México, 1978 por: Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea; publicada en el libro de A. Roig, *Filosofía, universidad y filósofos*. Unam, México, 1981, pp. 95-101.
- Torres, Carlos Arturo, *Idola Fori. Ensayo sobre las supersticiones políticas*. Universidad Pedagógica y Tecnológica, cap. VIII: "Corrientes filosóficas en la América Latina", Tunja, 1968, pp. 261-280.

filosofía americana, su posición es afín a la de los fundadores, una posición nacionalista cargada de idealismo y de esperanza en nuestras propias posibilidades:

Empéñese cada raza, cada Estado, no solamente en desarrollar sus posibilidades, sino en acentuar el sello de su carácter, en esculpir con labor tesonera su propia fisonomía y su propia originalidad en el arte, en la literatura, en la filosofía, en la ciencia... Los rasgos distintivos de cada país, sean cuales fueren, caracterizan el relieve de su personalidad propia y el encauzarlos y exaltarlos a sus más altas potencias de fecundidad para el bien, es empeño mucho más eficiente que el que se abate a una imitación más o menos servil y más o menos tentada de caracteres extraños y extranjeras culturas... Si advertimos la exaltación de una filosofía elevada, de expansión armónica, de esfuerzo y esperanza, debemos creer que toda afirmación de esa actitud y de esa mentalidad de las presentes generaciones es un paso en el propósito, si no de realizar tan alto ideal, remoto pero no quimérico, a lo menos de buscar el camino que conduce a él<sup>11</sup>.

Son visibles en Torres las influencias de Bergson, por una parte, y de Rodó por la otra. Como apunta, con conocimiento de causa, López de Mesa "el grupo de muchachos centenaristas leían fervorosamente a Bergson, Taine y Boutroux; a Goncourt, Fouillée, Bourget y Janet; a Henri Poincaré, Renan y toda la pléyade de los magos estilistas franceses de entonces, amén de historiadores y críticos de filosofía de otras partes, como Brandes, Croce, Nietzsche, Gomperz, Hoffding, James y los bondadosos Guyau, Amiel, Rodó, etc., tan bien amados de esa generación idealista"<sup>12</sup>. El positivismo spenceriano iba quedando atrás. Pero junto a las anteriores influencias, en el Colegio del Rosario resurgía el neotomismo, restaurado por León XIII e impulsado por el Cardenal Mercier y la escuela de Lovaina, que por estos años y hasta 1930 "regía imperialmente la enseñanza oficial", en frase de López de Mesa, y que tuvo en Rafael María Carrasquilla un "caudillo"<sup>13</sup>.

El antioqueño Fernando González y el profesor López de Mesa, también antioqueño, fueron en los años veinte y treinta los principales críticos de la anterior situación imperial neotomista, que sirvió de respaldo ideológico a la república conservadora. Por lo que hace a nuestra cuestión, la nueva generación hereda de la centenaria los ideales de un pensamiento propio: "Lo único que sé, escribe Fernando González en 1934, es que la filosofía es un camino, una amistad y no un matrimonio con la verdad. Esta no se ha casado, es virgen, una virgen juguetona; quien afirme que ha poseído la verdad es un viejo sofista"<sup>14</sup>.

Son los años más creativos de Fernando González, en los que se proclama filósofo de Sudamérica y de la autoexpresión sudamericana, actitud opuesta a la vanidad imitativa en la que habíamos vivido. Su obra más importante, aparecida en 1936, es *Los Negroides: Ensayo sobre la Gran Colombia*. Dos años antes en 1934, el profesor López de Mesa había publicado uno de sus más leídos libros: *De cómo se ha formado la nación colombiana*, en el que hacía el siguiente diagnóstico de la situación de la cultura en nuestro país:

Es una verdad ineludible el que carecemos de una rica imaginación aún. En cuatro siglos no hemos inspirado una religión, una filosofía, un drama universal, un poema épico, ni en pin-

tura un cuadro de composición original, ni en música una interpretación eminente de lo humano. Hasta hoy vivimos de prestado en grandes proporciones... Más, dando alas a la esperanza, añadía: pero imaginar que tan dilatado y fecundo Continente no produzca algo original en la alta esfera del espíritu no es admisible dentro de la normalidad del mundo<sup>15</sup>.

Por supuesto, la segunda generación colombiana de ensayistas autodidactas nada tiene que ver con la generación normalizadora de Francisco Romero. Por lo mismo, Colombia por estas fechas estaba al margen del pensamiento europeo contemporáneo. La normalización era una necesidad apremiante y ella debía ocurrir en la universidad. En este empeño tuvo parte fundamental la Universidad Nacional, alentada por los gobiernos liberales de los años treinta. El grupo normalizador se constituyó en torno del Instituto de Filosofía fundado en dicha Universidad en 1945. Sus fundadores, Cayetano Betancur, Nieto Arteta, Abel Naranjo Villegas, Rafael Carrillo y Danilo Cruz, merecen nuestro respeto y gratitud. Ellos, al principio en forma indirecta, a través de la influencia de Ortega y Gasset, y posteriormente en forma directa nos entrocaron con las corrientes más vivas del pensamiento alemán: teoría pura del derecho, fenomenología, filosofía de los valores, metafísica heideggeriana, etc.<sup>16</sup>.

Con referencia al tema de la filosofía latinoamericana, la nueva generación, que irrumpe hacia 1940, es en líneas generales universalista. Ello se debe al descubrimiento y al entusiasmo que suscitó en sus integrantes la filosofía alemana y a su propósito normalizador. No desconocían lo que se venía creando en América Hispánica<sup>17</sup>. Más aun, profesaban especial aprecio por Francis-

11) *Ibidem*, cap. X: "Hacia el futuro".

12) López de Mesa, Luis, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*. Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 1955, p. 295. Sobre la influencia de Rodó en Torres cf.: Pardo Tovar, Andrés, "De la aventura idealista en América" en *Revista de las Indias*, 73 (1945) pp. 17-44 y 75 (1945) pp. 323-344.

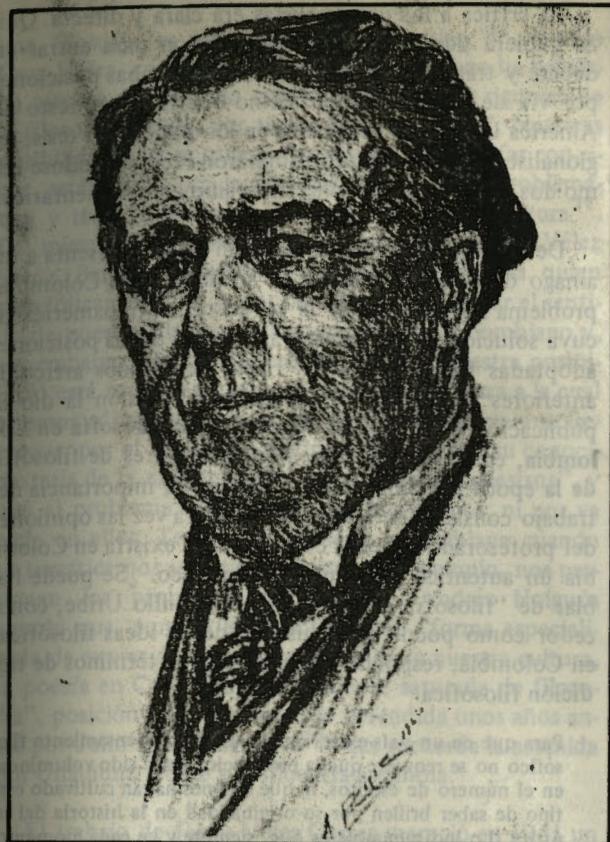
13) López de Mesa, Luis, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, p. 295.

14) González, Fernando, *El hermafrodita dormido*. Ed. Juventud, Barcelona, 1933, p. 6.

15) López de Mesa, Luis, *De cómo se ha formado la nacionalidad colombiana*. Librería Colombiana, Bogotá, 1934; Cit. ed. Bedout, 1975, pp. 26-31.

16) Cf. Sierra Mejía, Rubén, "Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 12 (1982), pp. 83 y ss.

17) He aquí algunos títulos de estos años que muestran un cierto interés por la filosofía que se producía en América: Carrillo, Rafael, "La filosofía en la Argentina", en *El Siglo*, febrero 6, de 1939, Bogotá, p. 5; Finlayson, Clarence, "El movimiento filosófico en Chile", en *Universidad Católica Bolivariana*, 11 (1939) pp. 220-221; ID., "La filosofía en la Argentina", en *Revista de la Universidad de Antioquía*, 70 (1945) pp. 327-332; Betancur, Cayetano "La filosofía en América", en *Revista de las Indias*, 84 (1945) pp. 229-246; Peñaloza, Walter, "Panorama de la filosofía actual en el Perú", en *Universidad Nacional de Colombia*, 8 (1947) pp. 105-113; Perdomo García, José, "En torno a la peculiaridad de la filosofía latinoamericana", en *Bolívar*, 6 (1952) pp. 203-210; Valenzuela, Víctor M. "¿Hay originalidad en la filosofía del Brasil?", en *Revista de la Universidad de Antioquía*, 123 (1955) pp. 569-576; etc. Son importantes por estos años las reseñas de libros de escritores latinoamericanos hechas por Nieto Arteta, cf. *La filosofía en Colombia*. USTA, Bogotá, 1985.



Alejandro Korn marcó la reacción contra el positivismo y el retorno a la metafísica, bajo la influencia de Bergson.

Desde Grecia, la filosofía ha trabajado cinco o seis grandes temas. Las otras naciones no han hecho sino volver sobre esos temas, aprovechando lo conquistado en las épocas anteriores. América tiene que volver sobre esos temas. Por lo tanto, no se hará una filosofía mexicana, ni argentina, ni colombiana, sino filosofía, la cual es siempre universal. No creo que hay problemas típicamente americanos<sup>20</sup>.

Como expusimos en la primera parte, la guerra de los temas o problemas fue típica de la tercera generación latinoamericana. ¿Los temas de la filosofía son universales o existen temas particulares que debe trabajar el filósofo latinoamericano? Pues bien, en un documentado artículo, escrito en 1945, Cayetano Betancur se aparta del punto de vista universalista de sus compañeros de generación, defendiendo la existencia de temas específicamente americanos. Lo que pasa es que no los hemos descubierto.

La filosofía que se cultiva en América aún no ha descubierto sus temas. Su temática está en latencia, y será necesario que un futuro historiador, de la estirpe de Dilthey, se encargue de recoger los hilos dispersos que perfilan nuestra actual concepción del mundo y nuestra metafísica... No es que no exista el tema americano, sino que el filósofo de América no lo ha hecho suyo, no pertenece a su mundo conceptual, no ha traspasado los umbrales de la conciencia filosófica... Ahora bien, decir que en América existen temas filosóficos propios que no son, sin embargo, los de su filosofía, es negar de plano que haya una verdadera filosofía americana.

Cayetano Betancur niega al igual que sus compañeros de la Nacional la existencia de una filosofía propia, pero no su posibilidad. Esta viene exigida por la existencia de temas propios, cuyo descubrimiento debería acometer el filósofo americano, que hasta la fecha no ha hecho sino repetir los temas de la filosofía europea. "El americano no filosofa por sí mismo; por una exigencia de una cultura colonial necesita afiliarse a uno de los 'ismos' que en el Viejo Mundo están o han estado vigentes. Ser filósofo en América es estar en capacidad de saber dentro de qué sistema se está ubicado, a qué doctrina se asiente".

Es clara la similitud de la tesis de Cayetano Betancur con la que por estos años sostenía el grupo de México capitaneado por Zea. Betancur agrega que la posibilidad de que algún día tengamos filosofía americana la atisba más por el lado de los "escritores filósofos", que por el lado de los "sistemáticos especializados".

co Romero<sup>18</sup>. Pero por influencia de éste en su propósito de normalización, sus miras estaban puestas en Europa, cuya escuela empezaban a frecuentar. Dentro de este ambiente, se plantea Rafael Carrillo en 1939 en forma explícita a la cuestión de si la filosofía puede rotularse con la denominación de "filosofía americana". No pone en duda la existencia de cultivadores de filosofía en América, que se dan en grado creciente, pero sin que por ello "sea dado afirmar la existencia de una originalidad en dicha disciplina". Incluso parece negar la posibilidad de calificación de la filosofía, acusando de un olvido fundamental a un publicista mexicano (tal vez Vasconcelos) que pedía la elaboración de una filosofía hispanoamericana:

Si hay una ciencia, escribe, menos apta para constituir el patrimonio de un lugar determinado es precisamente la filosofía. Su más honda característica, que reside en la investigación de problemas universales, la hace depender de esos mismos problemas. Es una ciencia de la generalidad, nunca una ciencia de la particularidad. Ahora bien, esta nota que consiste en tener un objeto en total, así luego sea dividida en una diversidad de valores lo más amplia que se quiera, hace de la filosofía una actividad universalmente semejante, pudiéndose hablar tan sólo de naciones o pueblos con mayor talento filosófico que otros<sup>19</sup>.

Para Carrillo, Grecia y Alemania son los dos pueblos favorecidos por el genio de Minerva hasta el punto de afirmar que "la filosofía entre nosotros no es posible sin trabajar en el empeño de lograr una aproximación a los filósofos alemanes".

La tesis universalista de Carrillo es reafirmada en 1945 por Danilo Cruz Vélez:

- 18) Sobre la influencia de Francisco Romero dan una idea los siguientes artículos: Carrillo, Rafael, "Lógica de Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli", en *Universidad Católica Bolivariana*, 10 (1939) pp. 473-475; Betancur, Cayetano, "Tres estudios de Francisco Romero" en *Universidad Católica Bolivariana* 16-17 (1940) pp. 293-299; Nieto Arteta, Luis, "Inmanencia y trascendencia: la filosofía de Francisco Romero", en *Universidad de Antioquia*, 55 (1942) pp. 231-241; Cruz Vélez, Danilo, "La filosofía de la persona", en *El Tiempo*, "Lecturas Dominicales", 15 de octubre de 1944, Bogotá, p. 1. ID., "El Legado de Romero", en *Correo de los Andes*, 17 (1982) pp. 27-37; Mantilla, Benigno, "Francisco Romero ha fallecido", en *Universidad de Antioquia*, 152 (1963) pp. 101-103; Sierra Mejía, Rubén, "Francisco Romero", en *Ideas y Valores* 16 (1963) pp. 71-75. ID., "El pensamiento antropológico de Francisco Romero", en *Revista Javeriana* (1977), pp. 27-37.
- 19) Carrillo, Rafael, "La filosofía en la Argentina", en *El Siglo*, 6 de febrero de 1939, Bogotá, p. 6.
- 20) "Danilo Cruz Vélez" (Entrevista de Alvaro Bonilla Aragón) en *El Tiempo* "Lecturas Dominicales", 16 de septiembre de 1945, Bogotá, p. 3.

(Aquellos) son ante todo escritores que casualmente hacen filosofía. Algunos tocan la genialidad en atisbos ocasionales; pero son incapaces de una larga labor continuada que desarrolle y profundice el tema que lograron advertir en un instante fugaz... De este tipo humano, sin embargo, habrá de salir algún día el filósofo de América. Del otro lado, enfile la serie paciente y disciplinada de discípulos, sumisos a la voz del maestro, que todo lo esquematizan y a los cuales, sin embargo, he de confesarlo, poco debe el desarrollo de la filosofía. Hasta ahora no han explorado con la originalidad del pequeño genio, una veta viva de ningún sistema europeo. Si toman una dirección metódica como la de la escolástica decadente, o del marxismo, o el benthamismo, o la fenomenología, será para permanecer en ella como en una cárcel<sup>21</sup>.

En 1949 el profesor austríaco Víctor Frankl, radicado en Colombia y profesor de la Universidad Nacional, aludía en estos términos a las dos tesis opuestas que por estos años se enfrentaban en América Latina: una, la autóctona, que "afirma que Hispanoamérica no necesita en absoluto de la cultura europea, por no tener nada que aprender de ella, por poseer todo lo necesario para la formación de una gran cultura"; la contraria o universalista, "defendida por algunos profesores colombianos (la alusión es clara), que asevera que el mundo hispanoamericano no posee nada propio de validez universal y que debe aprender todo de Europa". La cuestión planteada en términos extremos, *in extremis*, le sirve a Víctor Frankl para adoptar una posición intermedia: la filosofía hispanoamericana puede y debe tener rasgos característicos propios derivados de la originalidad de su cultura, pero a la vez debe seguir nutriéndose de Europa. Pero ¿de qué Europa? Víctor Frankl sostiene la peregrina tesis de que la Edad Media representa la época juvenil, comunitaria y orgánica, de las culturas y que el individualismo representa su envejecimiento por pérdida de la unidad orgánica. Ve, pues, en el proceso de la filosofía europea un camino hacia la disolución y muerte, que los jóvenes pueblos americanos deben superar redescubriendo su propia edad media. Este sería el espíritu y el camino del filosofar latinoamericano<sup>22</sup>. La propuesta de Víctor Frankl era ciertamente regresiva y conservadora, aunque revestida de colores nacionalistas y juveniles. A nadie podía entusiasmar. Desde una posición, también nacionalista, pero liberal, el profesor López de Mesa vuelve en el año 1955 a la carga reafirmando su fe en una filosofía genuinamente iberoamericana:

Alborea ya la conveniencia de tal advenimiento, y aun se escuchan en el horizonte al vago preanuncio de su génesis... Difícil sin duda, preconcebir la posible aportación esencial y diferencial de la filosofía genuinamente iberoamericana en el futuro, porque hoy no se ha hecho cosa distinta de corear escuelas exóticas.

Y refiriéndose al grupo universalista de la Universidad Nacional añade:

Por el momento la actual generación juvenil adhiere con gran alborozo a algunos pensadores ingleses y alemanes, alemanes sobre todo... como Whitehead, Heidegger, Dilthey, Husserl y Hartmann o al ameno Scheler... mas ello es que tal situación y dicha actividad no satisfacen a la misión histórica del continente, ni de suyo resuelve la aporética de su destino... En Colombia, prosigue, predomina en las nuevas generaciones a la par que en toda Iberoamérica la opinión de que deben atenerse a lo que filosofen o haya filosofado los pensadores de la gran cultura occidental, como si un continente de la magnitud del iberoamericano pudiese rehuir los deberes espirituales del razonamiento y declararse en minoridad mental *perenne*<sup>23</sup>.

La crítica a los universalistas era clara y directa. Quizá hubiera sido ésta una buena ocasión para entrar en debate y tratar de confrontar y acercar ambas posiciones por vía de profundización, como ocurría en el resto de América Latina por estos años en los que las dos tesis, regionalista y universalista, terminaron reconociéndose como dos proyectos no excluyentes sino complementarios.

De estas escaramuzas se pasó en los años sesenta a un amago de debate en torno de la filosofía en Colombia, problema subsidiario del de la filosofía latinoamericana, cuya solución dependía en gran medida de las posiciones adoptadas frente a aquella. Fuera de algunos artículos anteriores<sup>24</sup>, no muy importantes, la ocasión la dio la publicación en 1960 del *Proceso de la filosofía en Colombia*, encuesta realizada a los profesores de filosofía de la época por Jaime Vélez Correa. La importancia del trabajo consistió en reunir por primera vez las opiniones del profesorado sobre la cuestión de si existía en Colombia un auténtico pensamiento filosófico. ¿Se puede hablar de "filosofía colombiana"? Jaramillo Uribe, conocedor como pocos de la historia de las ideas filosóficas en Colombia, responde a la pregunta en términos de tradición filosófica:

Para que en un país exista una tradición de pensamiento filosófico no se requiere que la producción haya sido voluminosa en el número de escritos, ni que quienes hayan cultivado este tipo de saber brillen por su originalidad en la historia del espíritu. Lo indispensable es que, siempre y en cada momento, un grupo de hombres cuya influencia se hace sentir en el contorno social haya mantenido el contacto con el saber filosófico de su tiempo y con el saber filosófico del pasado. No importa para este efecto el contenido de ese saber... Quienes se dedican a divulgar estas tendencias del pensamiento representaron, además, la clase intelectual, la *intelligentzia*, que como cuerpo social es indispensable para que exista todo saber y toda cultura<sup>25</sup>.

Jaramillo Uribe, en estas juiciosas observaciones que sirven de pórtico a la encuesta, distingue otra originalidad y tradición. La no originalidad no autoriza a negar una tradición filosófica en Colombia en el sentido explicado. Pero Rafael Gutiérrez Girardot parece negar, al menos en parte, dicha tradición: "No se puede hablar de filosofía colombiana..., no hay una nación espiritual, no hay una república de las letras equivalente, paralela y soporte de la república nacional". Parece, sin embargo, admitir una excepción en "esa época brillante" de los Cuervos, Suárez, Caro, Rafael Carrasquilla, Uricoechea, Silva. "El ambiente cultural colombiano, concluye, puede ser lo intenso y movido que se quiera, pero para que hay"

- 21) Betancur, Cayetano, "La filosofía en América", en *Revista de las Indias*, 83 (1945) pp. 229 y ss.
- 22) Frankl, Víctor, "Hispanoamérica y el pensamiento filosófico europeo", en *Revista de las Indias*, 111 (1949), pp. 327-352.
- 24) Correa Arango, Aurelio, "La filosofía en Colombia", en *Universidad de Antioquia*, 45 (1941) pp. 41-46.
- 25) Jaramillo Uribe, Jaime, "Antecedentes de la filosofía en Colombia", en "Proceso de la Filosofía en Colombia", en *Universidad de Antioquia*, 143 (1960) pp. 878 y ss. De buenas síntesis sobre el proceso de la filosofía en Colombia, escritas muchos años antes: Torres, Carlos Arturo, Cap. VIII de *Ídola Fori* y Renjifo, Francisco, "La Filosofía en Colombia", en *Revista del Colegio del Rosario*, 26 (1931) pp. 337, 343 y 27 (1931) pp. 407-420.

una filosofía es aún demasiado raquíutico”<sup>26</sup>. Danilo Cruz Vélez, en la misma línea, afirma que no ha habido en nuestra cultura “un cultivo continuado y riguroso de la filosofía, donde, por tanto, falta tradición”. Nuestras posibilidades, si se quiere “principiar” a filosofar con rigor, están dadas por la filosofía europea cuya problemática y técnicas debemos incorporar a nuestra cultura<sup>27</sup>. La misma tesis aparece sustentada por Jaime Vélez Sáenz, Benigno Mantilla y Abel Naranjo Villegas, quien paradójicamente se ha consagrado a desentrañar el sentido de nuestra historia y la índole del ser colombiano y, sin embargo, afirma en la encuesta que “nuestra posibilidad está todavía en ser epígonos de la cultura a la cual estamos adscritos, es decir, la europea”<sup>28</sup>. Cayetano Betancur, por el contrario, reafirma una vez más su conocida tesis de la existencia de temas propios “nuestros”, y que el problema está “en que no los vivimos, ni nos vanada en ellos. Tendremos filosofía colombiana cuando su temática nos urja tanto, como, por ejemplo, nos presionan los problemas políticos”<sup>29</sup>. Andrés Holguín apunta que, aunque la filosofía como “forma especializada de expresión” es casi inexistente en nuestra cultura, la poesía en Colombia “está siempre saturada de filosofía”, posición muy cercana a la defendida unos años antes por Julio César Arroyave<sup>30</sup>, que recuerda la asumida por Unamuno frente a la filosofía española.

El trabajo de Jaime Vélez Correa mereció en 1961 un duro juicio del joven filósofo, Rubén Sierra Mejía, quien lo acusa de falta de seriedad, de criterio excesivamente tolerante en la muestra que presenta de filósofos. Para Sierra Mejía apenas si se puede hablar de unos pocos en Colombia: Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, Cevallos Nieto y algunos más. Por lo que hace a nuestro tema se adscribe al universalismo de sus maestros de la Universidad Nacional:

La filosofía es una disciplina universal que no se deja encerrar en los estrechos límites de una nacionalidad. La originalidad que se pueda aportar debe ser reducida a sólo la manera de abordar los problemas filosóficos... ¿acaso América posee unos problemas filosóficos diferentes a los de Europa y todo el Occidente y que nos han llegado como legado de Grecia? Se puede elaborar una sociología puesto que ésta es una ciencia particular, y nuestros problemas sociológicos son nuestros y tienen características propias, pero no una ciencia filosófica. Esto es tan inadmisible como querer una física argentina. Esto evita que podamos hablar de una filosofía colombiana. Simplemente podemos enumerar filósofos<sup>31</sup>.

El autor criticado respondió a su crítico un año después, en 1962, en la revista en la que fue publicada la crítica. Defiende su criterio de selección y rechaza el propuesto por Rubén Sierra, “comprometerse con la filosofía”, como ambiguo o inmanejable por subjetivo. En cuanto a la supuesta universalidad de la filosofía, apunta Vélez Correa:

Nuestro crítico obliga a todos los historiadores de la filosofía a borrar los apelativos de filosofía “griega”, “rusa”, “francesa”, etc. Decir que la filosofía es una disciplina universal es una frase tan ambigua que toca a la simpleza... Conceder que se puede elaborar una sociología americana y negar allí mismo, como lo hace nuestro crítico, que se pueda hacer una ciencia filosófica americana, es desconocer lo que es la filosofía<sup>32</sup>.

Para Vélez Correa dentro del quehacer de la filosofía caben actitudes específicas, métodos propios, problemas nuevos y soluciones personales. El caso de la nueva sociología americana plantea a nivel filosófico nuevos pro-

blemas de interpretación de la sociedad de tipo filosófico. Abordarlos, ¿no sería hacer filosofía propia de Colombia en América? Pese a la dureza de la crítica y la réplica, debemos saludar que por primera vez se trenzaran en debate dos representantes de la filosofía sobre el problema que nos ocupa. La diferencia entre ambos está en que, mientras Rubén Sierra sólo admitía una posible originalidad en el tratamiento de problemas universales, Vélez Correa, en una posición similar a la de Cayetano Betancur, admitía la posibilidad de nuevos problemas a tematizar específicamente nuestros. Seis años más tarde, en 1967, vuelve a escribir Rubén Sierra sobre el estado de la filosofía en Colombia. Se muestra contrario al provincialismo de la filosofía mexicana en referencia a Vasconcelos, así como alaba la figura de Romero y a su proyecto normalizador. En referencia a la filosofía colombiana denuncia nuestro aquerenciamiento a la repetición escolástica: “Escolástica tomista a través de todos los tiempos, escolástica positivista en épocas aún no olvidadas y en la actualidad escolástica hedeggeriana o en el peor de los casos orteguiana”.

Algo de estas críticas parece alcanzar a sus maestros; les anota en su haber el que en los últimos años podamos contar con algo antes desconocido: el rigor. Pero la filosofía no puede vivir de solo rigor, necesita libertad: “Con el solo rigor y sin cierta libertad que nos permita, por así decirlo, algunas herejías filosóficas, no damos, en verdad, ningún paso adelante”<sup>33</sup>.

Hacia 1970 Danilo Cruz Vélez evoluciona en dirección más comprensiva hacia la filosofía latinoamericana. En reportaje concedido en este año, responde a la pregunta de si puede haber una filosofía en Hispanoamérica, valorando positivamente la labor cumplida por la generación de los fundadores y siguiente. Ellos repensaron “con cierta originalidad” algunos problemas, nos dejaron “obras importantes” y sobre todo contribuyeron a “una gran agitación filosófica” que condujo a la normalización. Aunque Cruz Vélez afirma que de hecho aún no existe una filosofía hispanoamericana, como sí una filosofía griega o una filosofía alemana, no obstante considera nuestra situación potencialmente “favorable para que, a la postre, surja una filosofía que sea una continuación de la occidental, pero con rasgos peculiarmente americanos. ¡Ojalá el día no esté lejano!”.

26) Gutiérrez Girardot, Rafael, *Proceso de la filosofía en Colombia*, p. 895. Cfr. del mismo autor: “La literatura colombiana del siglo XX”, en *Manual de historia de Colombia*, t. III, Colcultura, Bogotá, 1980, pp. 445-536.

27) Cruz Vélez, Danilo, “Proceso de la filosofía en Colombia”, p. 902.

28) *Ibidem*, pp. 896-898.

29) Holguín, Andrés, *Ibidem*, p. 899. Cf. Arroyave, Julio César, “Expresión de la filosofía en Colombia. Sugerencias para una filosofía emocional”, en *Universidad de Antioquia*, 82 (1946) pp. 483-501.

31) Sierra Mejía, Rubén, “Proceso de la filosofía en Colombia, de Jaime Vélez Correa”, en *Universidad de Antioquia*, 146 (1961) pp. 661-664.

32) Vélez Correa, Jaime, “A propósito de un juicio: Proceso de la filosofía en Colombia”, en *Universidad de Antioquia*, 148 (1962) pp. 102-109.

33) Sierra Mejía, Rubén, “Estado actual de la filosofía en Colombia”, en *Ideas y Valores*, 27-29 (1967) pp. 234-236.

No se trata, en consecuencia, de romper con la tradición universal en busca de una imposible originalidad absoluta, pues se filosofa siempre desde una tradición y la nuestra sigue siendo fundamentalmente la europea. Pero admite la posibilidad de ciertos rasgos peculiares debidos a la diversidad de horizontes. El horizonte americano es un horizonte "abierto", en el que podemos movernos con libertad. Esta es nuestra ventaja mientras que:

"cada uno de los pueblos europeos, en cambio, sólo pueden moverse en un horizonte determinado, cerrándose a los demás. Los ingleses desde Locke se mueven preferentemente dentro del horizonte empirista; los alemanes por mucho que luchan por superar el idealismo, no abandonan totalmente los modelos establecidos por Kant; los franceses vuelven siempre a los cauces del racionalismo francés. América no rechaza ninguno de los caminos del filosofar"<sup>34</sup>.

Hasta 1970, según lo visto en este ya largo recorrido, el problema de la filosofía latinoamericana y/o colombiana se plantea en términos de posibilidades de un pensamiento original propio, en sintonía con la problemática que por estos años agitaba la tercera generación latinoamericana, dividida entre universalistas y regionalistas en la cuestión o guerra de los temas. Sin embargo, en los años sesenta la cuestión toma un nuevo giro.

Lo que la nueva generación buscaba, no es tanto el problema de cómo ser originales en filosofía, sino qué función debe desempeñar ésta en los procesos de cambio que vive el pueblo latinoamericano. De lo que se trata no es de originalidad, sino de articulación de la teoría y la praxis. Esta nueva problemática viene dada por varios hechos ya registrados en la primera parte de este trabajo: emergencia y consolidación del primer Estado socialista en el continente; aparición de diversos movimientos populares de liberación orientados por las diversas tendencias dentro del marxismo; irrupción de una nueva sociología que liga al subdesarrollo a la dependencia secular de nuestros pueblos; el acontecimiento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín en 1968 y la irrupción de la teología de la liberación. Por lo que hace a Colombia, en la administración López Michelsen se vivió un fuerte proceso de politización tanto en las universidades públicas como privadas que generó un largo período de huelgas inspiradas en un inmediatez revolucionario.

En tales circunstancias, es precursor y programático el trabajo presentado por Daniel Herrera Restrepo en el Primer Foro Nacional de Filosofía habido en Pasto en el mes de junio de 1975. En él refleja la crisis en que se vivía por esos años:

En los últimos años los problemas sociales y políticos han dejado sentir todo su peso. Hemos tomado conciencia de que nuestra vocación filosófica debe enfrentarse a la realidad social del país y de que nuestros programas de estudios deben variar fundamentalmente. De esta manera nos encontramos en plena crisis: no sabemos qué enseñar y en las horas de reflexión solitaria, aunque con conciencia más o menos clara sobre los problemas que debemos atacar, vacilamos sobre la metodología a seguir. Hemos tomado conciencia de que la filosofía debe contribuir mediante una crítica concientizadora a la estructura de una sociedad más justa, en la cual el reconocimiento del hombre por el hombre sea más real y efectivo.

Vemos aquí perfectamente reflejado el nuevo giro iniciado unos años antes en América Latina por la cuarta generación, alertada por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Sin embargo, eran ostensibles, posibles o reales falencias, que tal proyecto liberador en su inmediatez collevaba, a las que apunta agudamente Herrera Restrepo:

Pero me asalta un temor: de nuevo buscamos en fuentes extrañas las ideas guías y estamos reduciendo nuestra problemática a los problemas económicos, políticos y sociales y, sobre todo, nuestra inquietud parece que se está dirigiendo a los aspectos de estos problemas que deben ser estudiados por políticos, economistas y sociólogos y no a las bases ideológicas y a las consecuencias humanas implicadas en dichos problemas<sup>35</sup>.

En este contexto hay que situar el proyecto de filosofía latinoamericana asumido en 1975 por la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, que tiene sus primeras expresiones en *Introducción al filosofar* de Jaime Rubio Angulo, 1976; *Metafísica desde Latinoamericana* de Germán Marquínez Argote, 1977, y *Ética Latinoamericana* de Luis José González, 1978<sup>36</sup>. Por ser tema explícito de la próxima ponencia de Roberto Salazar Ramos, me excuso de adentrarme en la significación, validación o invalidación del mismo. Sin embargo, quiero apuntar hacia un acierto fundamental y hacia dos apreciaciones erradas. El acierto, aún hoy vigente, es el de haberse planteado la función de la filosofía como proyecto de liberación. Los errores de apreciación fueron un cierto maniqueísmo en la interpretación global del pensamiento de la modernidad europea y cierta impresión populista de estar empezando en cero una nueva época del filosofar de los países pobres o tercermundistas. En el acierto o desacierto tuvo arte y parte muy importante la influencia del pensamiento argentino, especialmente el de Enrique Dussel, durante los años setenta.

Al margen de la Universidad Santo Tomás es bien visible en los años que anteceden a 1980 el interés por articular el quehacer filosófico con las realidades sociales y políticas que se viven en América Latina y en Colombia desde diversas vertientes filosóficas: la fenomenología, el marxismo, teoría crítica de la sociedad, etc. Baste citar algunos nombres importantes: Guillermo Ho-

- 34) Cruz Vélez, Danilo, "¿La América Latina ha dado un aporte a la filosofía universal?" (Conversación con Lucy Nieto De Samper), en *Colombia Ilustrada*, 1 (1970) pp. 5-8. En artículos posteriores Danilo Cruz Vélez ha mantenido la misma tesis del horizonte abierto: "La filosofía americana posible", en *Correo de los Andes*, 19 (1980) pp. 75-76. "¿Por qué no existe una filosofía en Hispanoamérica?" (Entrevista a Danilo Cruz de Mercedes Carranza), en *El Tiempo*, "Lecturas dominicales", 16 de enero de 1983, Bogotá, p. 4. "La filosofía en Latinoamérica: ¿posibilidad o realidad?", en *Al encuentro de la cultura hispanoamericana*, Banco de la República, Bogotá, 1985, pp. 138-157.
- 35) Herrera Restrepo, Daniel, "El proceso filosófico en Colombia y sus condicionamientos sociopolíticos", en *Franciscanum*, 52 (1976) p. 14.
- 36) Editados por Universidad Santo Tomás, Bogotá, como textos para Universidad a Distancia; existen varias ediciones.

ros<sup>37</sup>, Daniel Herrera<sup>38</sup> y sobre todo Luis Enrique Orozco. Este planteaba en forma lúcida el problema que se vivía: "Queda en plena vigencia —y sin solución única— el problema conceptual que entraña la pregunta, motivo de estas líneas, cómo articular metodológicamente las exigencias ético-políticas de la reflexión especulativa con su naturaleza propia, en cuanto 'saber conceptual' distinto de las ciencias y de las ideologías, pero en estrecha relación con éstas".

Reconoce Luis Enrique Orozco la complejidad y dificultad del problema planteado en términos de articulación, que depende de:

la manera como el filósofo considere las incidencias de las mediaciones ético-políticas en el proceso de conceptualización propio de la disciplina filosófica. O, en el caso más extremo, que considere a la filosofía como un saber no mediado, sin supuestos ni interés distinto que el de la búsqueda de la verdad "en sí". Se trata de un problema que ha acompañado siempre no sólo a la filosofía sino a la ciencia en general y que forma parte del *corpus* de la filosofía misma. Dicho en otras palabras: ¿puede considerarse el filósofo su quehacer como una actividad neutral, dándose, como de hecho se da, en condiciones materiales bien precisas que han hecho pensar a algunos que la filosofía no es más que la *conciencia* del presente, en cada momento de la humanidad?<sup>39</sup>.

Entre otros proyectos de filosofía articulada, se refiere Luis Enrique Orozco a la filosofía de la liberación, que en sus desarrollos actuales arranca de las discusiones del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, pero "en forma más renovada y quizás más crítica", y cuyo origen, quizás remoto, de este planteamiento podríamos situarlo en el pensamiento de Bartolomé de las Casas (1485-1566) y en su intención "primera" de hacer del pensamiento un arma de combate en orden a la búsqueda de una libertad colectiva.

Un evento en el que se expresó con fuerza el nuevo enfoque de la filosofía, en tanto que proyecto de liberación, fue el I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás en Bogotá en junio de 1980. Al mismo asistieron importantes pensadores del ámbito americano: Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone, Mario Sambarino, Hilton Ippiasú, Luisa Rivara, entre otros; así como filósofos colombianos: Guillermo y Jaime Hoyos, Julio César Arroyave, Magdalena Holguín, Rafael Torrado, Francisco Sierra, Eugenio Lákatos, Jairo Muñoz, Jaime Rubio, Germán Marquín, Roberto Salazar, Luis José González, etc. Con una asistencia masiva de más de cuatrocientos congresistas, el ambiente estuvo por demás caldeado por el fervor un tanto romántico de unos y el escepticismo de otros frente a un proyecto excesivamente rupturista y falto de fundamentación. Así al menos lo percibían los críticos del mismo no sin cierta razón. Los textos de ponencias y de actas fueron publicados un año después<sup>40</sup>. En esta forma la Universidad Santo Tomás inauguró la tradición de los Congresos de Filosofía Latinoamericana, de los cuales éste es el cuarto. El segundo estuvo dedicado al estudio de la historia de las ideas en América Latina y el tercero al problema de nuestra identidad cultural. De todos ellos se han editado *Ponencias y Actas*<sup>41</sup>. El transcurso del tiempo ha limado asperezas, ha desvanecido malentendidos, nos ha permitido entender mejor y respetar las posiciones con-

trarias. Pienso incluso que ha habido un acercamiento. Vamos entendiendo que las posiciones son complementarias o al menos no tan excluyentes como imaginábamos. El mismo proceso de acercamiento crítico se dio en el resto de los países de América Latina, por ejemplo, en las discusiones entre Miró Quesada y Zea<sup>42</sup> y más recientemente entre la tercera y cuarta generación, cuyos máximos representantes firmaron en 1978 la "Declaración de Morelia" en la que admiten, cada uno desde sus respectivas posiciones la función liberadora de la filosofía como tarea esencial impuesta por las circunstancias y por la misma esencia teórico-práctica de la filosofía<sup>43</sup>.

Para poner punto final e iniciar el diálogo, nada mejor que unas recientes apreciaciones de mi coponente, el profesor Rubén Sierra Mejía, en un reciente escrito referente al estado actual (1985) de la filosofía en Colombia:

Puede decirse que ahora es un oficio normal en nuestra vida civil... No se busca primordialmente la originalidad, pues se sabe que ésta no es cuestión de voluntad sino de talento, y que aún estamos en una fase que tiene como tarea fundamental echar bases para una tradición que quizás genere algún día obras verdaderamente revolucionarias... Dentro de este clima favorable al cultivo de la filosofía, llama la atención el amplio espectro de corrientes filosóficas representadas en Colombia... Este amplio espectro está permitiendo una convivencia de pensamientos contrapuestos, lo que favorece por lo demás la discusión académica entre las escuelas. El juego campal de las ideas tendrá irremediablemente como resultado la necesaria desdogmatización del pensamiento, que es una condición para que la cultura, y en especial la filosofía, puedan dar el fruto crítico que les ha sido peculiar en sus épocas de mayor esplendor<sup>44</sup>. □

- 37) Hoyos Vásquez, Guillermo, "Sentido de la reflexión epistemológica. Sobre las ciencias sociales", en *Epistemología y política. Crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica*. Cinep, Bogotá, 1980, pp. 49-58; "Derechos humanos e ideología", en *Controversia*, 70-71 (1979) pp. 19-43.
- 38) Herrera Restrepo, Daniel, además del artículo citado, cf.: *Hombre y filosofía*. Universidad del Valle, Cali, 1972. Nro. 56, pp. 236-241. "Fe Cristiana y Filosofía actual", en *Revista Javeriana*, 283 (1962).
- 39) Orozco Silva, Luis Enrique, *La filosofía en América Latina, (aproximación al problema)*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1979, 337 pp. "Introducción"; Cf. además: "Teología de la liberación y método marxista", en *Revista Javeriana*, 403 (1974) pp. 256-260; "Marxismo y realidad nacional", en *Hojas universitarias*, Universidad Central 1 (1974) pp. 53-68; "El filósofo como intelectual orgánico en América Latina", en *Revista de Filosofía*, Zulia, Venezuela, 3 (1978) pp. 15-23; "Marxismo y cristianismo en la práctica de los cristianos latinoamericanos", en *Texto y Contexto*, 1 (1984) pp. 163-186.
- 40) *Ponencias: I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, junio 15-21 de 1980*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1981, pp. 388. Actas del mismo Congreso, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1981, 175 pp.
- 41) *Ponencias: II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, julio 11-16 de 1982*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 455 pp. *Ponencias III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, julio 9-13 de 1984*. Universidad Santo Tomás Bogotá, 1985. Actas, del mismo, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 203 pp.
- 42) Cf. Miró Quesada, F., *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana*, F.C.E., México, 1974, 238 pp.
- 43) Cf. "Declaración de Morelia", ya citada en la nota 9.
- 44) Sierra Mejía, Rubén, *La filosofía en Colombia (siglo XX)*. Procltura, Bogotá, 1985, "Prólogo", p. 12.

# NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE COLOMBIA

Roberto Salazar Ramos

(...) no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa, no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor.

Michel Foucault, *La arqueología del saber, Siglo XXI*. México, 3a. ed., 1974, p. 73.

## • INTRODUCCION

Una de las características que definen el estado actual de la filosofía en Colombia es la existencia y convivencia de un conjunto de tendencias y corrientes. Se trata de un pluralismo jamás experimentado en la historia cultural del país. Ello puede ser quizá un signo inequívoco de que estamos entrando en nuestra mayoría de edad y de que la actividad filosófica se esté encaminando a su "normalización". La existencia de esa pluralidad de tendencias filosóficas puede implicar la presencia de una comunidad de filósofos cuya actividad y vida transcurra en el oficio. A esto ha contribuido la apertura de espacios institucionales donde se enseña y se cultiva el saber filosófico. El desarrollo institucional de la enseñanza de la filosofía ha sido un factor positivo en la ampliación del conjunto de tendencias filosóficas que forman actualmente un ambiente de pluralismo. De otro lado, esta comunidad ha creado espacios para el diálogo y la confrontación de ideas. Diálogo y confrontación que han alcanzado en el presente una profunda madurez: hemos aprendido a escucharnos unos a otros y estamos ya en el proceso de aprendizaje de la lectura mutua. Creemos, pues, que la presencia de la filosofía entre nosotros, cultivada por nosotros, es ya un hecho irreversible y ampliativo en nuestra historia.

Al lado de tendencias como la fenomenología, el existencialismo heideggeriano y el vitalismo orteguiano —tendencias que comenzaron a predominar desde la década de los treinta— hemos visto cómo se van insertando otras más actuales influencias filosóficas: el neomarxismo, la filosofía analítica, la hermenéutica, el estructuralismo, la epistemología francesa, la teoría crítica, etc. Muchos son los nombres que habría que escribir al frente de cada una de esas corrientes de pensamiento. Algunos de ellos ya han fallecido. La mayoría están actual-

mente inscribiendo sus nombres dentro de este creciente proceso de diálogo y reflexión filosófica.

Junto a las corrientes anteriores, y a comienzos de la década de los setenta, comenzó a emerger en el país lo que se ha llamado el movimiento de la filosofía latinoamericana, cuyo cultivo se ha acendrado en el grupo de profesores de filosofía de la Universidad Santo Tomás. La emergencia de este movimiento en nuestro país no tiene antecedentes históricos, como sí lo ha tenido en países como México, Perú y Argentina. Aquí ha habido en alguna forma alegatos aislados sobre la legitimidad o no de su expresión, como lo ha puesto de presente el profesor Marquinez en su ponencia, mas no ha tenido la trascendencia que tuvo en los países mencionados. Por supuesto, lo que menos cuenta es el alegato nominal, más sí la actitud que subyace en el fondo de la formulación del problema. De todas maneras, el surgimiento de este movimiento en nuestro país a comienzos de la década pasada, tiene lugar desligado de la tradición interna al respecto.

Si ello sucedió así a nivel nacional, no puede decirse lo mismo de este movimiento a nivel latinoamericano, especialmente de países como Argentina, México, Perú, Ecuador y Venezuela, para mencionar los que más sobresalen. La denominada filosofía latinoamericana venía irrumpiendo con fuerza desde finales de la década de los 60, y en los países mencionados contaba ya con unos antecedentes significativos. En Argentina, el movimiento se hacía remontar a Juan Bautista Alberdi, que había enarbolado ya desde 1838 el programa de una filosofía americana, tradición retomada por Alejandro Korn con la postulación de una filosofía argentina. Un numeroso grupo de pensadores contemporáneos, conocedores en cierto modo de la tradición interna, creada también por Francisco Romero, Nimio de Anquín, Carlos Astrada, Risieri Frondizi, etc., emerge con mucha decisión reclamando para sí el derecho de articular la filosofía a los problemas concretos que vivía la nacionalidad. Este movimiento argentino, nominado como el de los filósofos de la liberación latinoamericana, tendría un fuerte influjo en el grupo de la Santo Tomás, conocido en el exterior como el "Grupo de Bogotá", nombre asignado a los

# I CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Junio 15-21 de 1980

## PONENCIAS

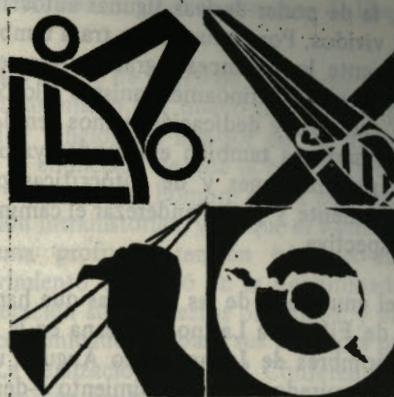


UNIVERSIDAD SANTO TOMAS  
FACULTAD DE FILOSOFIA  
CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA

# II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Julio 11-16 de 1982

## PONENCIAS



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS  
FACULTAD DE FILOSOFIA  
CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA

*La articulación de un pensamiento filosófico latinoamericano, en las últimas décadas aparece íntimamente ligado con el renovado empuje de los movimientos populares, primero en la Argentina y Perú. De ahí el impulso pasó a Bogotá, donde se ha mantenido con continuidad poco frecuente. En los grabados, las tapas de las ponencias de los dos primeros congresos de 1980 y 1982.*

profesores de filosofía de la Santo Tomás para identificarlos a nivel latinoamericano.

En Méjico, la tradición hunde sus raíces en Vasconcelos y el primitivo grupo del Ateneo. El movimiento se enciende allí con José Gaos, Samuel Ramos y la fundación del famoso grupo del Hiperión, al cual pertenecían Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Luis Villoro, entre otros. En el Perú la obra de Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy tendría proyecciones internacionales, lo mismo que el trabajo casi solitario de Ernesto Mayz Vallenilla en Venezuela.

Baste lo anterior para afirmar que la irrupción del movimiento de la filosofía latinoamericana en Colombia, especialmente en la Santo Tomás, se inscribía dentro de esta tendencia dada a nivel latinoamericano. Este movimiento enfatizaba el quehacer filosófico como articulación a los procesos de cambio que venía experimentando la sociedad latinoamericana, especialmente por parte de los sectores populares y en el orden político-cultural. La intencionalidad de la articulación de la filosofía a esos procesos de liberación tuvo una fuerte repercusión en el "Grupo de Bogotá" asumiendo éstos una tarea de divulgación a través de la cátedra, de la teorización y de publicaciones. El convencimiento de que la filosofía era esencial para articular los procesos de cambio fue lo que llevó a los profesores vinculados a la Facultad de Filosofía de la Santo Tomás a "desescolarizar" su enseñanza, creándose así el Centro de Enseñanza Desescolarizada, que tanta significación interna tendría en la consolidación del movimiento. La necesidad de profundizar en la tradición latinoamericana del pensamiento filosófico,

llevó al grupo a la apertura de la Maestría en Filosofía de la Problemática Latinoamericana y a mantener viva la Facultad de Filosofía en forma presencial. El nombre de Joaquín Zabalza Iriarte, Decano de la Facultad, Luis José González, Director del CED, y Alvaro Galvis Ramírez, este último como Rector, tienen, entre otros, mucho que ver en el apoyo efectivo y el impulso dado al movimiento. La apertura del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía, dedicada a la recuperación de la historia de las ideas filosóficas en Colombia, la fundación de las revistas *Análisis* y *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*; la creación de la editorial de la Universidad, la publicación de un amplio número de textos de filosofía; la organización y realización bienal de los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana desde 1980, así como la creación de la Biblioteca Colombiana de Filosofía, son actividades que han surgido de las intencionalidades que movieron originariamente al grupo y de sus intereses filosóficos.

Varios son los interrogantes que surgen alrededor de la anterior institucionalización del movimiento de la filosofía latinoamericana. Entre otros, podemos formular los siguientes:

¿Qué fenómenos sociales, políticos, culturales y filosóficos inciden en el arraigo de dicho movimiento en nuestro país, especialmente en el grupo de la Santo Tomás? ¿Por qué su agrupación precisamente en esa institución? ¿Por qué la confluencia de esos profesores en torno a la filosofía latinoamericana? ¿Tomó realmente dicho movimiento una presencia nacional? ¿Qué procesos internos se han desencadenado en torno a la filoso-

filosofía latinoamericana? ¿Para dónde va esa tendencia? ¿Cuáles han sido sus alcances? ¿Cuáles sus limitaciones? ¿Cuáles sus perspectivas?

El presente trabajo tiene como objetivo ensayar respuestas a los anteriores interrogantes. Al asumirlo, me han movido básicamente dos ideas: la de poder establecer la consistencia y desenvolvimiento interno del proceso, en el cual, desde 1978, yo mismo he participado; de otro lado, la de poder derivar algunas autocríticas a los equívocos vividos. Por supuesto, se trata también de poner de presente los alcances logrados. Nos referimos a esos diez años de "latinoamericanismo filosófico" que con tanto esfuerzo y dedicación hemos venido construyendo. Necesario es también emprender ya un proceso de reconceptualizaciones y de autocríticas para mirar retrospectivamente y poder enderezar el camino con una óptica prospectiva.

Valga el enunciado de las personas que han formado el Grupo de Filosofía Latinoamericana en la Santo Tomás. Los nombres de Jaime Rubio Angulo, uno de los principales inspiradores del movimiento —desvinculado del mismo desde 1983—; Germán Marquínez; Argote, de larga militancia pedagógica y filosófica en la Universidad; Luis José González Álvarez, quien ha apoyado vitalmente la orientación del movimiento; Joaquín Zabalza Iriarte, decano de la Facultad de Filosofía, quien ha derramado esfuerzos en la consolidación de la tendencia; esos nombres, decíamos, son consustanciales al despliegue y divulgación de la filosofía latinoamericana en la Universidad y en el país. Hay otros nombres, igualmente importantes: Teresa Houghton Pérez, Eudoro Rodríguez Albarracín, Roberto Salazar Ramos, Cayetano Pérez, Saúl Barato, Carlos Flórez, José Antonio Suárez, Jaime Ronderos, Juan José Sanz, Fideligno Nino, Gloria Isabel Reyes, entre otros.

Sea el presente trabajo un homenaje a todos ellos, y a quienes con su apoyo y comprensión han sabido valorar la búsqueda expresada en la intencionalidad de este movimiento filosófico.

Dificultades de toda índole se han tenido. Desde las que surgen del carácter mismo de la docencia, hasta las que van en el desarrollo de las conceptualizaciones. Estas últimas han sido las más importantes y las más enriquecedoras. El ambiente no ha sido siempre el más apropiado para ello. Me refiero a las condiciones internas y externas. Podríamos traer a colación un texto de Foucault, tomado de *La arqueología del saber*, para expresar quizá con mayor claridad uno de esos obstáculos, vertido en toda su positividad. Refiriéndose a la función que debe ejercer el discurso estudiado en un campo de políticas no discursivas y el régimen y los procesos de apropiación del discurso, describe Foucault:

(...) porque en nuestras sociedades (y en muchas otras, sin duda), la propiedad del discurso —entendida a la vez como derecho de hablar, competencia para comprender, acceso lícito e inmediato al corpus de los enunciados formulados ya, capacidad, finalmente, para hacer entrar este discurso en decisiones, instituciones o prácticas— está reservado de hecho (a veces incluso de una manera reglamentaria) a un grupo determinado de individuos (pp. 111-112).

Entre las mostraciones que hemos podido determinar

a lo largo de estos diez años de equívocos y algunos aciertos, está el autoconvencimiento de que no existe, y mucho menos en la filosofía, una especie de discurso ideal, arquetípico, último y atemporal, como diría Foucault, "al que elecciones de origen extrínseco habrían pervertido, atropellado, reprimido, propulsado hacia un futuro quizá muy lejano". Si no ha sido ese arquetipo el que ha guiado el trabajo teórico entre nosotros, tampoco lo ha sido el "juego secundario de las opiniones". Creo que, por lo mismo, el trabajo no nos ha sido fácil. Y porque el esfuerzo ha sido inmenso, llegamos a trazar un camino con muchas señales de equívocos. El reconocimiento de dichos equívocos y la identificación de algunos aciertos, es lo que nos mueve ahora a la autocrítica. Esperamos que el presente trabajo contribuya a ella.

## 1. Contexto y problema: la circunscripción de la función de la filosofía

El movimiento de la filosofía latinoamericana en Colombia tiene como escenario de despliegue la década de los setenta. Para ese entonces varios son los fenómenos que se venían gestando en el proceso histórico contemporáneo de la América Latina. Al enunciarlos, los ubicaremos como trasfondo o contexto de la reaparición de dicho movimiento en algunos países latinoamericanos, y de su surgimiento en el nuestro.

En la década de los cincuenta, la América Latina experimentó la intensificación de la injerencia norteamericana en sus destinos económicos, relación que fue fortalecida por el triunfo de los aliados en la Segunda Guerra Mundial. La recuperación de los mercados latinoamericanos por parte de los Estados Unidos produjo nuevas condiciones para el desarrollo económico. En algún sentido, esto se manifestó en la necesidad de modernizar las economías internas, apareciendo lo que se denominó como la economía dual: la división entre economía moderna y economía tradicional. De otro lado, este esquema produjo una cierta injerencia de la política norteamericana al interior de nuestras naciones.

Por otra parte, dentro de los esquemas de la guerra fría, sucesiva a la terminación de la guerra caliente, se fue gestando la doctrina de la seguridad nacional. Esta concepción geopolítica se vio fortificada, por parte de los Estados Unidos, con el triunfo de la Revolución Cubana. Las tensiones políticas y sociales al interior de la América Latina se recrudecieron, así como las relaciones con los Estados Unidos se polarizaron: por un lado, en torno a las simpatías generadas por el triunfo cubano y su subsiguiente antinorteamericanismo; por otro, el respaldo que los gobiernos de entonces le dieron a los Estados Unidos en su lucha anticomunista, hecho que se evidenció en la expulsión de Cuba de la OEA.

La victoria de la Revolución Cubana, en 1959, y otras manifestaciones militares progresistas, como el golpe de Estado de Velasco Alvarado en el Perú, más adelante, fomentó un cierto optimismo que expresaba el comienzo de la denominada segunda emancipación latinoamericana. El foquismo hizo carrera como mediación político-militar y como mecanismo casi exclusivo para el logro de dicha emancipación. No obstante, diversos golpes mi-

litares de derecha sacudieron el panorama político latinoamericano a mediados de las décadas de los sesenta y comienzos de los setenta. Pero este mismo hecho incidió en la radicalización del foquismo y en la idealización de la figura del guerrillero. Se pensó incluso en la posibilidad de que un grupo, desde el monte, a la manera de una cierta aristocracia mesiánica, liberara a los países de la América Latina de sus sectores hegemónicos internos y del neocolonialismo. El golpismo de derecha desencadenó también la búsqueda de nuevas alternativas políticas, como la participación electoral.

El retorno del peronismo en Argentina y la vuelta al panorama político de Rojas Pinilla en Colombia —como movimientos populistas— y el triunfo de la Unidad Popular con Allende en Chile —como movimiento de izquierda—, legitimaron la viabilidad de la participación democrática como alternativa política. Así, mientras la práctica política guerrillera mitificó al foquismo, cuya imagen fundamental estuvo encarnada por el guerrillero, la viabilidad democrática mitificó al pueblo, cuya figura hegemónica era la del viejo líder. Este elemento es importante tenerlo en cuenta, por cuanto en la filosofía latinoamericana se discutió ampliamente el problema de algunas categorías de análisis de la teoría política: pueblo, nación, grupo, clase, etc. Este hecho enfrentó a los filósofos de la liberación —a los de corte populista con los de corte marxista—. Los primeros estaban comprometidos, en algún sentido, con el retorno del peronismo al poder, sobre todo en Argentina; los segundos buscaban vías de expresión política muy cercanas al movimiento de Allende. En Colombia, y con relación al

“Grupo de Bogotá”, los análisis de corte populista tuvieron cierto énfasis.

De una u otra manera, las prácticas políticas de la década de los sesenta y los inicios de los setenta fue mostrando una mayor cobertura del papel político que iba jugando el pueblo latinoamericano en la búsqueda de su liberación interna y externa. Este hecho incidió en la intencionalidad que se le asignaría a la función de la filosofía: su articulación con dichos procesos de liberación.

Un vasto sector de la Iglesia latinoamericana fue configurando, asimismo, un nuevo tipo de comprensión de la actividad religiosa al interior de los distintos países nuestros: el enunciado de que la búsqueda del Reino de Dios y la salvación del hombre debía estar mediada por la liberación intrahistórica, y de que el Reino de Dios implicaba una profunda tensión histórico-escatológica. Este movimiento encontró en la denominada Teología de la Liberación sus supuestos orgánicos, y en la formación de comunidades de base sus prácticas político-pastorales. La realización de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, en 1968, “oficializaría”, en cierto modo, la labor de articulación del cristianismo con los destinos históricos que el pueblo venía gestando. Hubo un profundo acercamiento teórico-práctico entre marxismo y cristianismo. Este hecho va a tener una profunda repercusión al interior de la llamada filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Muchos de sus representantes provendrían del clero católico, o tuvieron una inicial formación dentro de él. Este hecho

III CONGRESO INTERNACIONAL  
DE FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA  
PONENCIAS



Bogotá-Colombia  
Julio 9-13 de 1984

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS  
Facultad de Filosofía  
Centro de Enseñanza Desescolarizada

Cuadernos de FILOSOFIA  
LATINOAMERICANA

REVISTA TRIMESTRAL AL SERVICIO DE LA REFLEXION  
DE NUESTROS PUEBLOS

PRESENTACION  
APROXIMACIONES A LA IDEA DE FILOSOFIA  
EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA  
Y SU RECEPCION EN COLOMBIA  
ACERCA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA EN LA ULTIMA  
DECADA EN COLOMBIA  
NUESTROS DIA FENOMENOLOGIA  
ANOTACIONES CRITICAS SOBRE LA RECEPCION  
DEL MARXISMO EN COLOMBIA  
SANTO TOMAS DE AQUINO EN LA BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA  
COLOMBIANA DEL SIGLO XX  
EL CONCEPTO E INCIDENCIA DE LA FILOSOFIA DE XAVIER ZUBIEL  
EN COLOMBIA  
AUSENCIA Y ASESORANZA DE LA METAFISICA EN NUESTRO FILOSOFAR  
LA BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFIA  
RESERVA BIBLIOGRAFICA

Julio  
Diciembre

28 y 29

RECIBIDO  
en Medellín: Editorial  
No. 40319 61-4-2

Le filosofía no ha sido nunca un pensamiento aséptico y menos en América Latina. Ha nacido en medio de las tensiones de la historia y de las reivindicaciones populares, como el peronismo en Argentina, el velazquismo en Perú, la ANAPO en Colombia y también el “foquismo”, frecuentemente de origen católico, que terminó en marxista. Reproducción de las tapas de las ponencias de los dos últimos congresos organizados por el Grupo de Bogotá.

puede explicar, en algún sentido, la profunda ambigüedad en las formulaciones fronterizas entre filosofía y teología.

Por otra parte, cabe destacar también el movimiento que, en el campo de las ciencias sociales, particularmente en la sociología, se venía gestando en la comprensión e interpretación de la situación latinoamericana en sus relaciones con los centros de poder internacional, sobre todo a partir de la teoría del subdesarrollo. Surge, así, la llamada sociología de la liberación, que concebía, básicamente, que el atraso y subdesarrollo latinoamericano obedecía, más que a factores ontológicos de la cultura y la economía de estos pueblos, a aspectos históricos ligados a la dependencia económico-cultural que habían mantenido con las diferentes metrópolis de turno. De este modo, se postulaba que la salida o el advenimiento al progreso no estaba dado únicamente por el desarrollo, sino por la liberación interna y externa. Este aspecto es importante tenerlo muy en cuenta cuando se hable de filosofía latinoamericana en términos contemporáneos, pues muchos de los análisis de la sociología de la liberación serían utilizados por los integrantes del movimiento de la filosofía latinoamericana. Además, porque esta teoría reforzaba la intencionalidad de la función de la filosofía en relación con la liberación.

Tenemos, entre otros muchos factores, dibujado así un escueto panorama: foquismo revolucionario, populismo progresista y/o revolucionario, teología de la liberación, sociología de la liberación, movilización de "masas", etc., como actitudes contestatarias frente a la tradicional situación de dependencia externa y a las hegemonías internas vividas secularmente por los pueblos latinoamericanos. Estos aspectos estarán presentes, de una u otra manera, en los pensadores de la filosofía latinoamericana contemporánea.

A nivel nacional, los anteriores movimientos no nos fueron indiferentes. Por el contrario, los vivimos muy intensamente. El Frente Nacional, que de una u otra forma se constituyó en una especie de "dictadura de partido", vio surgir en su seno una aguda tendencia foquista marcada esta vez por una ideología marxista —y no ya liberal—, que buscaba la creación de ciertos espacios políticos de corte militarista, ante el cierre inaugurado por el Frente Nacional. Pero se ensayaron también nuevas tendencias democráticas, como las representadas por el MRL, el Frente Unido y, posteriormente, la Anapo. Cobrarían cierta fuerza los movimientos guerrilleros de tendencias marxista y de inspiración cristiana.

Significativo fue el movimiento que sacerdotes y fieles cristianos representaron en su lucha por la justicia social y el cambio radical de las estructuras de la sociedad colombiana. Vivimos también las fuertes tensiones políticas del sindicalismo obrero, de asociaciones campesinas e indígenas, profesoraes, estudiantiles, etc.

Con relación al movimiento estudiantil, con alguna especificidad, vale anotar el cuestionamiento que éste hizo de la actividad filosófica. Era el comienzo de los setenta. En la Universidad Santo Tomás, por ejemplo, es importante destacar los debates y "juicios" que se

entablaron a los profesores con respecto al tipo de filosofía que se estaba enseñando. Si bien el currículo se nutría de una neoescolástica abierta, el estudiantado exigía que los planes de estudios contemplasen un pensamiento más acorde con la realidad vivida en ese entonces por los pueblos latinoamericanos. En cierto sentido, este cuestionamiento fue muy significativo en tanto logró "desquiciar" la tranquila conciencia de los docentes y del contenido que enseñaban. Al vivir la crisis estudiantil y su cuestionamiento, muchos de los profesores entraron en la tarea del repensamiento de la función de la filosofía en el seno de nuestras sociedades.



En la foto Francisco Miró Quesada, el pensador parauano, que con su compatriota Augusto Salazar Bondy, marcaron un punto de referencia.

## 2. Filosofía y dependencia: en torno a las tesis de Augusto Salazar Bondy

Aceptando que la anterior descripción sea bastante escueta, podríamos preguntarnos por las incidencias efectivas que tuvieron dichos fenómenos en la irrupción de la filosofía latinoamericana en nuestro país.

Permítasenos enunciar una primera respuesta, también en términos de una escueta hipótesis: los fenómenos descritos se tornaron en una especie de evidencia inmediata. Pero si bien es cierto que esos fenómenos estaban "ahí", como un dato fáctico, representando esa evidencia, la mediación estrictamente filosófica estuvo influenciada por los análisis que venían haciendo en México, Perú y Argentina, algunos filósofos, entre ellos Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel. Fueron estos filósofos, básicamente, los que llamaron la atención inicial de la mayoría de los profesores que se agruparon en el Centro de Enseñanza Desescolarizada y en la Facultad de Filosofía de la Santo Tomás. De ellos se tomó la intencionalidad fundamental del papel que la filosofía debía jugar al interior de la historia actual de los pueblos latinoamericanos. Por supuesto, el nivel de influencia de esos filósofos no fue la misma, destacándose el papel preponderante que ejerció la obra de Enrique Dussel.

Intentaremos, a continuación, esbozar las ideas que cada uno de los autores anotados antes aportó en la formulación del "desde-dónde" y el "para qué" de la filosofía que el grupo de la Santo Tomás hizo consciente.

Uno de los textos más conocidos del peruano Salazar Bondy tenía como título una pregunta radical: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Esta obra fue publicada en 1968 y citada por la mayoría de los integrantes del grupo. En ella Salazar Bondy sostiene que la existencia pasada y presente de la filosofía en América Latina se ha caracterizado por su **inautenticidad**. Esta ocurre

cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que las imitan. Quien asume este pensamiento calcado cree verse expresado en él o se esfuerza en vivirlo como suyo, sin poder encontrarse en las imágenes que lo conforman. La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad, que denuncia una falla vital y es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva<sup>1</sup>.

Esta inautenticidad refleja, de otro lado, una ilusión antropológica de un sujeto que cree que los proyectos y actitudes de otros sujetos pueden dispensarlo de su formulación consciente. Si la filosofía no es tangencial al hombre es porque ella tiene que ver con su compromiso vital, con lo esencial del mismo hombre. En consecuencia, una filosofía defectiva, inauténtica, no puede sino poner de presente esa ilusión antropológica: "El hombre de la conciencia mistificada expresa por esta conciencia sus defectos y carencias", es decir, al hombre defectivo que hace cultura defectiva.

Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico: vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual<sup>2</sup>.

La historia de la filosofía en América Latina, para Salazar Bondy, no ha sido más que la historia de una conciencia enajenada y enajenante cuya función ha consistido precisamente en darle a nuestras comunidades nacionales "una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y de la vida, de su mundo y de su vida". Así, esa historia de la filosofía aparece como la historia de un pensamiento defectivo, inauténtico, enajenado y superficial. En ella no se manifiesta el vigor espiritual propio de la conciencia filosófica auténtica. Al respecto, afirma:

El pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido un novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana<sup>3</sup>.

Al preguntarse por las causas de esta defectividad, Salazar Bondy responde enfáticamente: "se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación". Existe una corre-

lación entre el estado de nuestras economías subdesarrolladas y la carencia de vigor de nuestro espíritu, pues "no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa". Es por ello que "las producciones espirituales en conjunto carecen, además, del vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen una vigencia directiva en el proceso mundial del poder"<sup>4</sup>.

La directividad filosófica es débil, escuálida y pálida, así como las manifestaciones de raquitismo de nuestras economías. Nuestro vivir como cultura es un vivir "hacia afuera", donde la voluntad se vive heterónomamente: "este rasgo puede ponerse en relación con la receptividad y el carácter imitativo de la filosofía" y de las otras manifestaciones de la cultura. Y escribe:

Finalmente, advirtamos que la unidad de la problemática filosófica hispanoamericana tiene un punto esencial de sustentación en la coincidencia del status de nuestros países como naciones subdesarrolladas y sujetas a lazos de dominación, hecho que da en todas ellas, como tono agregado a sus características hispanoindias o mestizas de varios órdenes, una constante negativa a través de la historia<sup>5</sup>.

Negativamente, pues, la filosofía en América Latina ha sido la expresión de una conciencia defectiva. Positivamente, y siguiendo a Hegel, Salazar Bondy cree que la filosofía "es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal". Como tal, ella "sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo", "es un producto que expresa la vida de la comunidad". No obstante, esta función positiva de la filosofía puede fallar, y, "en lugar de manifestar lo propio de su ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da según el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mistificado"<sup>6</sup>. Tal es el caso de lo que la filosofía ha significado para los pueblos latinoamericanos.

Pero surge, sin embargo, un interrogante inevitable: si éste ha sido un papel, ¿tiene que seguirlo siendo necesariamente? Salazar Bondy responde:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de

1) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 1968, p. 104.

2) *Ibíd.*, p. 117.

3) *Ibíd.*, p. 119.

4) *Ibíd.*, p. 123.

5) Entre los rasgos negativos con que Salazar Bondy caracteriza a la filosofía en América Latina, están los siguientes: el sentido imitativo de la reflexión; la receptividad universal o universalismo imitado; la superficialidad y la pobreza; ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica e ideológica identificable; ausencia correlativa de aportes originales; existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual; gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.

6) *Ibíd.*, p. 114.

desencadenar y promover el proceso superador de esa condición. Ha de ser entonces una condición de nuestro status antropológico o, en todo caso, consciente de él, en vistas a su cancelación<sup>7</sup>.

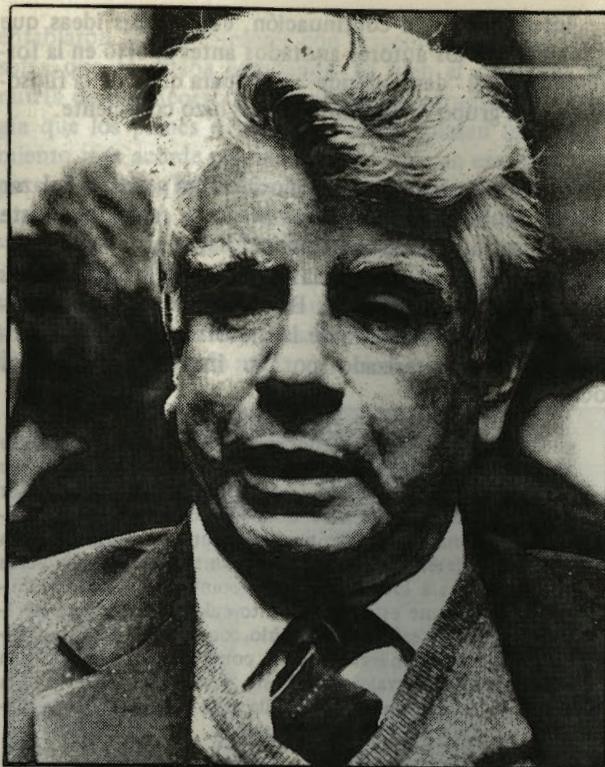
El carácter esencial de la filosofía en nuestra América no ha de ser su manifestación mistificada como conciencia enajenada a *posteriori*. Su función fundamental puede estar asimismo en su positividad como conciencia anticipatoria, en tanto que "no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces"<sup>8</sup>. Ser la conciencia de la trascendencia de las actuales condiciones de vida del hombre latinoamericano, buscando nuevas formas de vida, manifestaciones inéditas que "perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones"<sup>9</sup>, es tal vez el papel positivo y auténtico que la filosofía tiene que jugar al interior de nuestra cultura.

Como filosofía, ha de sumergirse en su "sustancia histórica" para buscar en ella "el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo". De este modo, la constitución de "un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación"<sup>10</sup>. El comienzo de la autenticidad radica en que la filosofía sea un pensamiento de la negación de nuestro ser negado y de la necesidad de cambio.

Salazar Bondy termina sus reflexiones con una expresión que se convertirá en una especie de programa para los pensadores de la filosofía latinoamericana contemporánea: "las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia"<sup>11</sup>.

Dicho programa le traza a la filosofía una función fundamental: la de ser filosofía de la liberación. Pero no sólo de la liberación en términos políticos, sino, básicamente, de la liberación de las ataduras históricas que le impiden al hombre la conquista de su autonomía integral.

De Salazar Bondy brotará esa vertiente que enfatizaría la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Tradición que, de una u otra manera, deja en el pasado la **pseudo polémica** planteada alrededor del sí o el no de la filosofía latinoamericana. O en otros términos, el problema deja de ser nominal y se asocia ahora íntimamente a la comprensión crítica del despliegue mismo del destino histórico del hombre latinoamericano. Y el proyecto que lo enmarca estaría dado por una teleología de la liberación. La filosofía se concibe como **articulación** con ese proyecto liberacionista. Esta dirección del pensamiento filosófico va a estar presente en los planteamientos del grupo de profesores de la Santo Tomás como función fundamental de la filosofía.



El mexicano Leopoldo Zea plantea una "filosofía latinoamericana, como filosofía sin más", es decir, un pensar que refleje un determinado tiempo, un determinado hombre y una determinada cultura, sin pretender "originalidades exóticas".

Pero, de una u otra manera, este movimiento buscará entroncarse con la más primitiva tradición crítica latinoamericana y con los enunciados que J. B. Alberdi venía planteando desde 1838. Aunque en contextos diferentes y con problemáticas diferentes, el proyecto de Salazar Bondy radicalizaría el formulado por Alberdi en Montevideo cuando polemizaba con el profesor Salvador Ruano, quien consideraba que la filosofía era un saber universal. El planteamiento de una "filosofía de la nacionalidad" era para Ruano una cosa de poca sustancia y no tenía ningún sentido hablar de una "filosofía nacional". Alberdi, en contra del "universalismo abstracto" de los ilustrados, representado por Ruano, sostendría la necesidad de una filosofía americana:

Aun cuando la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares, hay sin embargo momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas verdades, que son las que importan en ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método, de cierto proceder, que es el que conviene a la verdad en investigación: y de ahí es que la filosofía se divide en distintas épocas en distintos ramos, que la costumbre ha hecho que se llamen filosofía diversas; es así como se llaman filosofía griega, filosofía oriental, filosofía alemana, filosofía escocesa, filosofía francesa, a los distintos ramos, a los distintos momentos de una misma e idéntica filosofía<sup>12</sup>.

7) *Ibíd.*, p. 126.

8) *Ibíd.*, p. 125.

9) *Ibíd.*, p. 124.

10) *Ibíd.*, p. 125.

11) *Ibíd.*, pp. 131-132.

12) Alberdi, J. B., *Escritos póstumos*: "Polémica con el profesor Ruano". Imprenta J. B. Alberdi, Buenos Aires, 1900, t. XIII, p. 114. Citado por A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México, 1981, pp. 289-290.

Alberdi cree llegado el momento de articular la inteligencia americana a la estructura de la sociedad recién emancipada, puesto que "sus elementos, mal conocidos hasta hoy, no tienen forma propia y adecuada". Por lo mismo,

Es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica, y vestirlos de formas originales y americanas. Que la industria, la filosofía, el arte, la lengua, las costumbres, todos los elementos de la civilización, conocidos una vez en su naturaleza absoluta, comiencen a tomar francamente la forma propia que las condiciones del suelo y de la época le brindan. Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo, no a imitación del pueblo ninguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de nuestra condición nacional<sup>13</sup>.

Por supuesto, el proyecto alberdiano se enmarca dentro de la necesidad de la emancipación mental, obra que completaría lo que próceres y héroes militares de la emancipación lograron. En Salazar Bondy es un proyecto totalizador, más radical, más integral, en tanto se trata de aguzar todos los sentidos para una efectiva liberación. Por ello el problema no se centra en la discusión nominalista de si filosofía latinoamericana sí o no, sino en darle una función auténtica a sus expresiones y manifestaciones: la de la anticipación de la conciencia crítica, y no, como en Alberdi, en la consumación de un hecho.

### 3. El "sin más" de la filosofía,

según Leopoldo Zea

Ante la pregunta que Salazar Bondy había formulado: ¿Existe una filosofía de nuestra América?, el mejicano Zea responde taxativamente: **La filosofía americana como filosofía sin más.** Zea considera que la pregunta que interroga por la existencia de la filosofía americana apunta a parte del "sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos distintos". Es decir, no se trata de la delimitación de la pregunta a partir de una circunscripción geográfica, sino antropológica. Al respecto, escribe:

¿Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves de la historia de la filosofía? ¿Qué clase de hombres somos? En esta pregunta estará el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. Y esa pregunta alude, consciente o inconscientemente, a un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra incorporación a lo que el mundo occidental llama historia universal, esto es, la historia de ese mundo que, al expandirse, ha hecho de los objetos de su expansión parte de su agresiva historia. En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el verbo, el logos o la palabra que hacen, precisamente, del hombre un hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema<sup>14</sup>.

El replanteamiento del problema apunta a la determinación de la esencia de lo humano. Para Zea, la historia del pensamiento latinoamericano puede caracterizarse por su permanente recurso a dicho replanteamiento; el latinoamericano que busca redefinirse históricamente,

pero cuya redefinición es siempre defectiva, en tanto pretende ser-otro-que-él-mismo. Ese "ser otro" concebido como imitación: ser como el europeo, el norteamericano, etc. Pero ser hombre, afirma Zea, "no es ser yanqui, francés o inglés. Ser hombre es ser, simplemente, lo que se es, latinoamericano, como el yanqui es yanqui, el francés, francés y el inglés, inglés"<sup>15</sup>. Se trata de tener en cuenta la propia realidad que vivimos para poder pensarla y responder a sus problemas.

El punto de partida de esas posibilidades de ser lo constituye la realidad propia que se vive. Hay que ser, pues, originales.

Ser originales implica... partir de sí mismo, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que son ajenas a la realidad de la que hay que partir. Pero ser original no quiere decir, tampoco, ser tan distintos que nada se tenga que ver, pura y simplemente, con la filosofía. En último término, la problemática que la realidad concreta plantea a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades<sup>16</sup>.

La originalidad de tal filosofía no radica en la creación de nuevos y extraños sistemas, de "nuevas y exóticas soluciones", sino en el tipo de respuestas que dé a una determinada realidad y que un determinado tiempo ha originado: "una filosofía cuyas soluciones no han sido nunca consideradas como la solución por excelencia y, por ende, como la única y posible solución"<sup>17</sup>.

De este modo, concluye Zea, si tenemos algo que imitar de la filosofía europea, no son las soluciones que ella ha dado a los problemas que su realidad le ha planteado, sino su actitud:

Si algo habría que imitar, no serían los frutos, sino el espíritu, la actitud, el ánimo que habrían hecho posibles tales frutos. Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus otras expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien, por semejar a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar<sup>18</sup>.

Lo importante es filosofar, pura y simplemente filosofar. Filosofar es "enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada"<sup>19</sup>. Este filosofar no implica eludir la filosofía europea para que se origine una filosofía propia de esta América, sino entrar en diálogo con ella y con la realidad de la cual se parte.

No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí mismo, sino como límite de un fin más

13) Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Hachette, Bs. As., 1955, pp. 55-56; citado por Roig, *op. cit.*, p. 289.

14) Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, Méjico, 1974, 2a. ed., p. 12.

15) *Ibid.*, p. 25.

16) *Ibid.*, p. 33.

17) *Ibid.*, p. 34.

18) *Ibid.*, p. 35.

19) *Ibid.*, p. 50.

amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura.<sup>20</sup>

Pero así como lo americano no es un fin en sí, Zea sostiene que tampoco la filosofía lo sea. Ella ha de ser "un instrumental que nos pueda ser útil para resolver los problemas de nuestra realidad". Las exigencias que la filosofía plantea en América a sus filósofos son, según Zea, las siguientes:

Primero, la conciencia de que son parte de una gran unidad cultural que la expansión occidental ha hecho expresa, partes de lo que hemos llamado humanidad; segundo, la conciencia de que siendo partes de esta gran unidad nada de lo realizado, nada de lo hecho, ninguna experiencia puede serles ajena, y, no siéndolo, puede y debe apropiársela, no como curiosidad o recuerdo sino como instrumento para enfrentar los problemas de su propia realidad. Lo original, si ello ha de tener alguna importancia, se dará por sí solo, independientemente del instrumento y lo que es más, por la forma como este instrumento ha sido y puede ser usado.<sup>21</sup>

Finalmente, Zea aspira a una filosofía de la historia "en la que pueda saberse de la forma original, en el sentido de origen, en que se sitúa el hombre de América en relación con la acción que en la historia han realizado otros hombres, otros pueblos, otras naciones"<sup>22</sup>. Pero una filosofía de la historia que evite el punto de llegada de la filosofía de la historia de Hegel: la ontología. La Historia nos abre al horizonte de comprensión a partir del cual es posible tener una idea clara de sí mismo, la idea que nos es propia, captar lo que nos caracteriza, como pueblos determinados, qué es lo que nos hace ser lo que somos, hasta poder hablar de nosotros en la historia, de América en la historia. Será ése el papel de una filosofía auténtica, ligada al análisis de la inmanente historia de los hombres: la que se exprese unificando las más altas manifestaciones de su historia, "mostrando lo más acendrado de su humanismo".

La autenticidad de nuestra filosofía no podrá, así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace consciente la enajenación. Esta vendría de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre.<sup>23</sup>

De Leopoldo Zea es preciso retener, pues, algunas ideas que van a estar presentes en los análisis que el grupo de la Santo Tomás llevarían a cabo. En primer lugar, la correlación entre el problema de la existencia de la filosofía latinoamericana y su profunda problemática antropológica. El planteo de la pregunta implica al mismo tiempo el cuestionamiento por el tipo de hombre que somos. En segundo lugar, que lo importante, con relación a la pregunta por la filosofía latinoamericana, no radica en su tematización geográfica ni en la búsqueda de originalidades ingenuas, sino en la articulación de la filosofía a la realidad que los hombres de esta América viven. En tercer lugar, la búsqueda de una filosofía de la historia que centre sus análisis en la manera cómo el hombre latinoamericano ha vivido su pasado y se proyecta en sus perspectivas. La autenticidad de la filosofía pasa ahora por su poder de articulación orgánica.

Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea se constituirían, de este modo, en el trasfondo de la conciencia intencional de una filosofía entendida como filosofía de la liberación, a pesar de algunos supuestos no coincidentes de los cuales ambos parten. Si bien Salazar Bondy enfatiza que el carácter defectivo de la filosofía y la cultura latinoamericana radica en las tradicionales relaciones de dominación que los centros de poder internacional han mantenido con la América Latina, fruto de lo cual ha sido el subdesarrollo económico y espiritual de nuestros pueblos, Zea apunta —sin desconocer lo anterior— al hecho de que la historia latinoamericana es la creciente toma de conciencia del carácter humano de los pueblos latinoamericanos y de sus posibilidades. En ambos es dable observar la preocupación por darle a la filosofía un papel positivo: la articulación como un discurso crítico que emerge desde la propia realidad y que tiende a la búsqueda de la autonomía humana al interior de una historia signada por la dominación, la dependencia y el subdesarrollo. Para ambos la filosofía es necesaria como conciencia crítica de la sociedad y de la historia. La filosofía es retrospectiva, perspectiva y prospectiva crítica.

Los anteriores análisis, pues, no pasaron desapercibidos para el grupo de profesores de la filosofía latinoamericana de la Santo Tomás. Esos textos, tanto el de Salazar Bondy como el de Zea, están en la base de los análisis del "desde-dónde" y el "para-qué" de la filosofía en América Latina.

#### 4. El "desde-dónde" de la filosofía: la recepción del problema en el Grupo de la Santo Tomás

En 1976 el profesor Jaime Rubio publica el primer libro sistemático del grupo<sup>24</sup>, *Introducción al filosofar*, tendiente a la descripción de la situación y del proceso de opresión por los que pasaba el pueblo latinoamericano y a la derivación de un nuevo modelo filosófico. Siguiendo globalmente la descripción heideggeriana de la cotidianidad —bajo la influencia de Dussel—, intenta una característica de los elementos más peculiares "desde-dónde" transcurre la cotidianidad del hombre latinoamericano, encontrándose con la situación de dependencia, dominación y subdesarrollo. Parafraseando a Heidegger cuando afirma que la historia de la metafísica no ha sido más que la historia del olvido del ser, Rubio sostiene que

"La historia del ser latinoamericano se realiza como la historia de la ocultación del ser. El olvido del ser se da

20) *Ibid.*, p. 58.

21) *Ibid.*, p. 77.

22) *Ibid.*, p. 102.

23) *Ibid.*, p. 153.

24) En ese mismo año, y con independencia del grupo de la Santo Tomás, había elaborado mi monografía de grado para obtener la licenciatura en filosofía en la Universidad San Buenaventura con el título: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Algunos de sus capítulos fueron publicados al año siguiente en los Nros. 55-57 de *Franciscanum* (1977).

en el devenir histórico existencial del pueblo latinoamericano durante largos años de colonización”<sup>25</sup>.

En otro texto publicado al año siguiente, *Antropología filosófica*, Rubio sigue utilizando las categorías provenientes de la sociología de la dependencia para caracterizar la situación latinoamericana: “Nuestra situación es una postmodernidad dependiente en vías de liberación”<sup>26</sup>. Esta situación, escribe, está patentizada por un doble hecho:

Primero: se da en América Latina una toma de conciencia cada vez más radical y extendida de esta nuestra situación de dependencia y subdesarrollo. Aun más, la toma de conciencia de que nuestro subdesarrollo no es un estadio atrasado con respecto a los estadios alcanzados por el mundo desarrollado sino un producto de la dependencia...(...).

Segundo: de esta toma de conciencia nace en grupos cada vez mayores una opción radical de ruptura con la dependencia y por la liberación. Por lo cual surge a distintos niveles praxis de liberación<sup>27</sup>.

El esquema dependencia-subdesarrollo operaba en términos mecánicos como creciente toma de conciencia por la liberación: “En el pueblo latinoamericano asistimos a una toma de conciencia cada vez mayor de su situación en el mundo como grupos y comunidades dependientes y por lo mismo subdesarrollados. A esta toma de conciencia le es connatural un deseo, el deseo de liberación”<sup>28</sup>.

Este marco mecanicista, tomado literalmente de la sociología de la dependencia y trabajado en términos de filosofía por Salazar Bondy y el grupo argentino, se fue repitiendo en cada uno de los representantes del grupo de profesores del movimiento de la filosofía latinoamericana en la Santo Tomás. Se suponía que toda depen-

dencia económica generaba automáticamente ciclos de depresión y subdesarrollo al interior de las naciones sujetas en el proceso. Que este subdesarrollo creaba condiciones objetivas de explotación y su consiguiente secuela de miseria y opresión política. Que esta explotación y opresión implicaba, correlativamente, el surgimiento de una subjetividad crítica y revolucionaria de esas condiciones. Y esta subjetividad crítica se expresaba en las movilizaciones político-espirituales hacia la conquista del poder y la liberación. En consecuencia, el “deseo de liberación” cerraba el ciclo de la dependencia y el subdesarrollo, promocionando asimismo a los sujetos dependientes y subdesarrollados a la liberación-revolución. Por supuesto, nos creíamos cerca de un movimiento que

25) *Introducción al filosofar*, USTA-CED., Bogotá, 1976, p. 25. La formulación del devenir histórico como ocultación del ser, supuesto heideggeriano que está presente también en las primeras obras de Dussel, impidió, de una u otra manera, el enriquecimiento de los análisis a partir de una concepción del devenir histórico como develamiento del ser. Creo que este delineamiento conceptual nos hubiese permitido una confrontación mucho más productiva del diálogo con la tradición y con la propia realidad.

26) Rubio Angulo, J., *Antropología filosófica*, USTA-CED., Bogotá, 1977, p. 13. Al caracterizar el pensamiento del profesor Rubio en esta etapa, queremos llamar la atención de que se trata, justamente de una etapa en su evolución intelectual. Creemos que el autor ha evolucionado y actualmente está desarrollando una prolifera labor. Los comentarios que aquí haremos corresponden a su obra publicada dentro de los lineamientos de la filosofía latinoamericana que él defendió y contribuyó a impulsar.

27) *Ibid.*

28) *Ibid.*, p. 6.



En esta foto histórica de 1935 aparecen de izquierda a derecha (atrás) Xavier Zubiri, Luis Recaséns Sitges, José Gaos. Adelante, sentados, María de Maeztu, José Ortega y Gasset, Juan Zaragüeta y Manuel García Morente. La influencia de Ortega y muy particularmente de Xavier Zubiri, ha sido honda en América Latina.

tendría repercusiones cósmicas: la segunda emancipación latinoamericana. Y la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación sería la conciencia de esa perspectiva histórica.

En los trabajos que el profesor Germán Marquín publicó posteriormente, en los míos, en los de Eudoro Rodríguez, Luis José González, Joaquín Zabalza, Teresa Houghton, etc., el esquema operaba del mismo modo.

En *Metafísica desde Latinoamérica*, aparecida en 1977, Marquín, por ejemplo, se pregunta: ¿en qué mundo vivimos? Y se responde: en un mundo fruto de la incorporación-dominación del occidental. "Subdesarrollo, dependencia y liberación son hoy las instancias unitarias más vivas en Latinoamérica. Ello ha hecho posible la alienación, en muchos aspectos, con los pueblos pobres del Tercer Mundo"<sup>29</sup>. La unidad de los pueblos latinoamericanos aparece moldeada por esos tres factores. "En la década del 60 se toma conciencia del subdesarrollo. Al terminar la misma, caemos en la cuenta que el subdesarrollo se debe a la secular dependencia primero política, después tecno-económica y cultural. Finalmente, en los pocos años que llevamos corridos en la década del 70, surgen por todas partes proyectos liberadores"<sup>30</sup>.

No obstante, es de anotar, que los elementos contextuales son tomados como reforzadores de una nueva intencionalidad asignada a la filosofía: la de la liberación. Cabría preguntar si esta liberación era entendida sólo en términos políticos o si dicha categoría asumía lo político proyectándolo desde el punto de vista metafísico.

Otro integrante del grupo, Luis José González, escribe en su obra, *Ética latinoamericana* (1978), el mismo diagnóstico, valorándolo desde una perspectiva moral:

Nuestro pueblo es un pueblo subdesarrollado económica, cultural y políticamente. Pero, ¿qué significa el subdesarrollo? No se trata de una situación de simple atraso, como se tendía a pensar en la década de los 60. El subdesarrollo de nuestros países se revela como un fenómeno de dependencia y dominación con dos dimensiones: una interna, la explotación de un grupo social por dentro del mismo país —"colonialismo interno"—, y otra externa, la explotación de los países pobres por los países ricos —"neocolonialismo externo"—.

Por eso hoy se habla de la necesidad de liberación y no de simple desarrollo; porque vivimos en estado de opresión y no de simple atraso. La doble dependencia opera en toda la vida social, económica, cultural y política del pueblo mediante estructuras injustas de desigualdad y explotación<sup>31</sup>.

Eudoro Rodríguez, en artículo publicado en 1979, aunque llama la atención sobre el uso indiscriminado de las categorías de la sociología de la dependencia, enuncia la situación en los mismos términos: "La conciencia de la crisis latinoamericana ha sido generada por la percepción objetiva del carácter dependiente de nuestra estructura —proceso en lo económico, político e ideológico, en cuya configuración han sido establecidas relaciones de dominio y explotación— desde la época de la Conquista hasta nuestros días"<sup>32</sup>.

Si ello se ha dado así, el problema del desarrollo latinoamericano es, por lo mismo, "el problema de su liberación, de alcanzar la autodeterminación histórica y estruc-

tural que le permita acceder con dinamismo propio y original en el concierto de los pueblos libres"<sup>33</sup>.

Los problemas correlativos a la naturaleza de la dependencia, el subdesarrollo, sus incidencias efectivas al interior de la conformación social, las categorías de análisis para su determinación, etc., se asumieron con carácter de evidencia empírica. En realidad, nos faltó un mayor espacio teórico-filosófico y crítico para entrar a operar con profundidad en el "desde-dónde" y en la naturaleza de esa "cotidianidad" histórico-situacional de la cual hablamos. Creo que, en parte, este hecho le valió a la filosofía latinoamericana la acusación, con alguna razón, de ser un sociologismo disfrazado con un cierto ropaje filosófico. Pero la crítica era, en algún sentido, exagerada.



Al comienzo de los años 70, un grupo de pensadores argentinos, con Dussel, Scannone (en la foto), Kusch, Cullen, Ardiles, De Zan, Roig, Cerruti, Casalla y el uruguayo Ardao, lanzan la revista *Nuevo Mundo*.

## 5. El "para-qué" de la filosofía o la búsqueda de la articulación

Como ha quedado descripto, el "desde-dónde" de la reflexión filosófica nos apuntaba, con esa relativa claridad y evidencia puesta de presente, a la situación de dependencia, subdesarrollo y opresión de la cultura latinoamericana. Dicha situación nos remitía, asimismo, a la problemática del "para-qué" o finalidad del proceso: la respuesta se centraba en la liberación. La función de la filosofía como actividad analítica y crítica no podía ser otra que la articulación a ese proceso de liberación. Pero esta liberación debía ser fundamentada, salirse de los solos cauces sociales y políticos, debía expresarse filosófica-

29) Marquín Argote, G., *Metafísica desde Latinoamérica*. USTA-CED., Bogotá, 1977, p. 52. En 1973 Enrique Dussel había publicado, bajo este mismo esquema, *Caminos de liberación latinoamericana*. Ed. Latinoamericana, Buenos Aires; *América Latina, dependencia y liberación*. Ed. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, y *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, aparecidos estos dos últimos en 1974, fueron bastante utilizados por la mayoría de los integrantes del Grupo.

30) *Op. cit.*, p. 52.

31) González Álvarez, Luis José, *Ética latinoamericana*, USTA-CED., Bogotá, 1978, pp. 207-208.

32) Rodríguez Albarracín, Eudoro, "Hacia una filosofía en perspectiva latinoamericana", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (1) (1979), p. 19.

33) *Ibid.*, p. 30.

mente, pasar del ámbito de la descripción sociológica y penetrar en la tradición misma del pensamiento filosófico.

El programa trazado por Salazar Bondy, sobre la necesidad de que los pueblos del Tercer Mundo forjasen su propia filosofía en contraste con las concepciones asumidas y defendidas por los grandes bloques de poder del presente, como una manera de hacernos actuantes en la historia de nuestro tiempo y asegurarnos nuestra independencia y supervivencia, va a ser tomado por la mayoría de los integrantes del grupo desde los lineamientos y análisis que venía desarrollando en Argentina Enrique Dussel, entre otros, sobre todo a partir de la publicación de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cuyos dos primeros tomos aparecieron en Buenos Aires en 1973<sup>34</sup>. Un poco más adelante, se sumaría a la influencia de Dussel la de otros pensadores argentinos contemporáneos, cuyos trabajos se publicaron en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*: J. C. Scanonne, Rodolfo Kusch, C. Cullen, Osvaldo Ardiles, De Zan, A. A. Roig, H. Cerutti, el uruguayo Arturo Ardao, el argentino Mario Casalla. La mayoría de estos autores publicaban sus artículos en la revista *Nuevo Mundo* de Buenos Aires. El movimiento argentino de los filósofos de la liberación comenzó a converger y a expresarse en el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en 1970 en Mendoza, y cuyas Actas fueron publicadas por Sudamericana en 1973<sup>35</sup>.

Salazar Bondy y Zea quedan ahora, un poco en el trasfondo, es decir, en el descubrimiento del contexto y en la intencionalidad que de allí se podría desprender para la filosofía. Pero ni Salazar Bondy ni Zea desarrollaron obras que llamasen la atención por el manejo erudito de la tradición filosófica clásica. El abordaje crítico de la tradición filosófica lo facilitará la obra de Enrique Dussel y la recuperación "anabásica", como diría Miró Quesada, de la tradición clásica de la filosofía: Descartes, Heidegger, Ricoeur, Gadamer, Foucault, Levinas, Zubiri, Girardi, Mounier, etc. Además del recurso a la tradición clásica, el proceso se encaminó casi simultáneamente al estudio y recuperación del pasado del pensamiento filosófico latinoamericano —donde Zea volvió a tener incidencia—, buscando en él cierto arraigo a la labor que se estaba haciendo en el presente. Esto explica el porqué de la fundación de una maestría en filosofía de la problemática latinoamericana. La preocupación por la recuperación del pasado filosófico interno se particularizaría un poco más tarde en la fundación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía, dedicado al rastreo de la historia de las ideas filosóficas en Colombia. A esta labor se dedicaron Germán Marquín, Roberto Salazar, y más tarde Gloria Reyes y la asesoría de Daniel Herrera. La apertura al pensamiento latinoamericano se fomentó, además de la lectura de las obras de los filósofos latinoamericanos contemporáneos, en la organización y realización de los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana que, desde 1980, se vienen implementando bienalmente. A estos actos de diálogo han asistido: Zea, Miró Quesada, Dussel, Scanonne, Assmann, Japiassu, Enrique Hernández, María Luisa Rivera, A. A. Roig, entre otros.

La tarea filosófica se enunciaba como posible en la ruptura y superación del horizonte de la subjetividad

moderna, acusada de ontológica, para abrirse camino como metafísica, cuyo horizonte debía fundamentarse en el otro como exterioridad; es decir, se trataba de la búsqueda de una metafísica esencialmente antropológica y de una antropología profundamente metafísica<sup>36</sup>.

Al identificar la necesidad de la superación del horizonte ontológico de la modernidad, se intentaba asimismo el rebasamiento de la racionalidad fundante de la hegemonía de la subjetividad desplegada como imperio y manifiesta en América como conquista, dependencia, subdesarrollo y opresión. La ruptura con esa racionalidad de la totalidad se esbozaba, de igual modo, como la racionalización del "deseo de liberación". La intencionalidad y el esquema operativo de mi primer trabajo se enmarca en esos lineamientos:

Plantear el problema de la filosofía de la liberación latinoamericana es plantear la problemática de la liberación del hombre latinoamericano. Es pensar desde aquí, desde la "sin-razón", desde el "sin-sentido", desde la "barbarie", desde el "no-ser", desde las "sombas", desde lo "otro", para enunciarlo originalmente. Nosotros hemos sido encasillados por el "buen-sentido" de la "razón" europea, dogmáticamente universalizada.

Es nuestra misión actual asumir la responsabilidad de ubicarnos auténticamente como "otro", de esclarecernos como distintos en la historia de las culturas y proyectar nuestro nuevo camino como un camino distinto del recorrido por Europa. Nuestra reflexión no se ubica como un momento de la continuidad del devenir del Espíritu Absoluto, sino que debe escapar a esas categorías.

La filosofía latinoamericana sólo es posible cuando parte de la ruptura del espacio onto-teológico del logos occidental,

- 34) El tomo III de esta obra fue publicada en Méjico por Edicol en 1977, debido al exilio, con el título *Filosofía ética latinoamericana*. La Universidad Santo Tomás editó los tomos IV y V los años 1979 y 1980, respectivamente. Este hecho puede servir como referencia para hacer notar el interés que los análisis de Dussel habían despertado en la mayoría de los miembros del Grupo.
- 35) En mi monografía, mencionada antes, aparecen citados todos esos autores: Salazar Bondy, Zea, Dussel, etc. Asimismo, gran parte de los artículos de *Nuevo Mundo*, el II Congreso Nacional de Filosofía y de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*.
- 36) Es interesante observar cómo en el proceso del movimiento se escribieron dos introducciones a la filosofía. Una de Jaime Rubio, ya citada, que tenía como proyecto estructurar un nuevo modelo de filosofar, desligado del modelo ontológico. Otra de Eudoro Rodríguez Albarracín, aparecida en 1981: *Introducción a la filosofía latinoamericana*, que utiliza el esquema heideggeriano de la descripción y analítica de la cotidianidad, para remontarse a la mostración de la necesidad de la existencia de una filosofía latinoamericana, tratando de delimitar sus relaciones, asimismo, con la historia, la cultura, la política y la ciencia. En una segunda edición, 1983, el autor especifica el proyecto, no ya de una filosofía latinoamericana, sino de una filosofía en perspectiva latinoamericana. En una edición más reciente, es posible observar cómo el problema de la filosofía latinoamericana es tratado ya tangencialmente, convirtiéndose el texto en una introducción genérica de la filosofía. Ello podría ser interpretado como un posible "abandono" de la filosofía vista como perspectiva, en este caso hacia lo latinoamericano, por la dirección de esa perspectiva hacia otros ámbitos, por ejemplo el político.

descentrando la "mismidad" para realizar su posibilidad. De tal modo que desde el inicio es una filosofía de denuncia<sup>37</sup>.

Veremos cómo los anteriores enunciados se estructuraron sin la suficiente crítica al esquematismo que le servía de fundamento. A pesar de que la intencionalidad de lo descrito en la cita anterior buscaba articularse como una ruptura en el plano de lo epistemológico, el esquema utilizado correspondía de una u otra manera, al esquematismo de la geopolítica contemporánea partiendo, para su actual estructuración, del expansionismo europeo del siglo XV. El esquema se convirtió, de algún modo, en el lugar común y en un comodín sospechoso. Y fue el análisis dusseliano el que sirvió de base para el desarrollo de la concepción de la labor destructiva del *arkhé* de la ontología moderna y de sus subsiguientes manifestaciones<sup>38</sup>. En realidad y ya a cierta distancia, necesario es este reconocimiento a manera de honesta autocrítica. Vislumbramos la simplicidad del esquema y, sin embargo, lo utilizamos literalmente, en muchos casos. Ello a pesar de las críticas que desde el comienzo nos atrevimos a formular. Valdría la pena caracterizar, brevemente, el punto de partida y los esquemas configurados por Dussel.

Según el pensador argentino, en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y siguiendo a Salazar Bondy, el análisis de las condiciones de posibilidad de la filosofía latinoamericana no podía hacerse desde el pasado histórico de la propia filosofía latinoamericana, puesto que ésta estaba "viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba"<sup>39</sup>. Esta inautenticidad del pensar latinoamericano se explicaba por dos razones:

Porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano<sup>40</sup>.

La filosofía europea es equiparable, para Dussel, a la filosofía de la dominación, como expresión de una totalidad dialéctica alienante, como horizonte encasillador de lo distinto. Una filosofía que funda los entes como posibilidades ónticas dentro de una misma totalidad. La labor de la filosofía latinoamericana sería entonces, según Dussel, el abrirse camino para ir "más allá" de la Europa imperial "al planteo de la cuestión del otro". Surgirá, de este modo, y ante nosotros, "un ámbito más allá del fundamento ontológico europeo que nos permitirá pensar la cuestión latinoamericana, nuestro ser distinto y la ética de la liberación que necesitamos para que nuestra acción ilegal se nos presente con la dignidad de un gesto supremamente moral, digna de los héroes, no de los que dominan y conquistan, sino de los que crean las patrias y liberan a los oprimidos". El lenguaje populista no puede dejarse pasar por alto cuando se leen los ante-

riores enunciados. Enfrentada la filosofía latinoamericana a la filosofía europea, según se desprende de lo anterior, ésta opondría a aquella un nuevo tipo de fundamentación:

Desde la "alteridad" surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América Latina, sino igualmente para el mundo árabe, el África negra, la India, el sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma<sup>41</sup>.

Oposición irreconciliable entre totalidad y exterioridad; ontología y metafísica; dialéctica y analéctica; lo mismo y lo otro, etc. Se trata de superar lo primero en beneficio de lo segundo. He ahí expresado, en términos mesiánicos y apocalípticos, el programa de Dussel y su tarea: la liberación de la filosofía de los lastres de la filosofía europea para que fuese posible la filosofía latinoamericana. Pero no se trataba solamente de la liberación de las taras de la tradición filosófica, sino de la efectiva liberación de los países del Tercer Mundo, iluminada por la filosofía latinoamericana. La inauguración de esta nueva filosofía estaría a cargo, por supuesto, de Dussel.

El despliegue de esa cuarta edad de la filosofía tendría tres momentos metódicos iniciales: la ascensión dialéctica del ente al fundamento; el descenso demostrativo del fundamento al ente, y el pasaje metafísico del ente, que es el rostro del otro, a la alteridad. "Esos momentos buscan destruir las categorías encubridoras de la filosofía europea moderna, ideologización dominadora de dicha cultura"<sup>42</sup>. El cuarto y quinto momentos están destinados a la "justificación desde el otro del proyecto ontológico éticamente juzgado" y a la mostración de "la moralidad analéctica de la praxis como servicio". El camino se orientaría, posteriormente, al análisis analéctico de la antropología vista como erótica, pedagógica, política y teológica. La nueva filosofía sería, así, una metafísica-ética, cuyo horizonte fundamental es la liberación.

El enunciado básico del círculo dusseliano lo podríamos formular así: la ontología se constituye en un horizonte cerrado, dominador, expansionista, ideológico, justificador del imperio y la opresión de lo mismo; esa ideo-

37) Salazar Ramos, Roberto, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Universidad San Buenaventura, 1976, pp. VII-VIII.

38) En el trabajo citado anteriormente, escribía que su intencionalidad era la de ensayar una destrucción de la totalidad y la mismidad, fundamentando así "la filosofía latinoamericana que despliega Enrique Dussel y su escuela. Pero es necesario, en virtud de que buscamos la superación de esas mismas categorías onto-teológicas, categorías que al fin y al cabo fundamentan la reflexión dusseliana por no haber roto aún con lo que denuncia y destruye, buscar nuevos senderos. De modo que nuestra visión podría convertirse en una radicalización de la destrucción ya iniciada" (p. IX).

39) Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 11.

40) *Ibid.*

41) *Ibid.*, p. 12.

42) *Op. cit.*, t. II, p. 9.

logía legitimadora, expresada como ideología, es la subjetividad moderna que arranca con Descartes y que termina con Levinas inclusive, incluyendo a Heidegger, Husserl y Ricoeur. La metafísica, como horizonte antropológico, en cambio, es el horizonte de la alteridad, de la exterioridad, del otro, que se expresa como voluntad de servicio y no de dominación. La filosofía legitimante de dicha apertura sería la filosofía latinoamericana —la cuarta edad— que elabora Dussel. En este horizonte es posible la irrupción del otro como plenamente otro, no como simple ente óntico. Se instauraría, así el horizonte de la liberación.

Hasta aquí, sucintamente, la intencionalidad dusseliana. Cabría preguntarse, ahora, en qué sentido el esquematismo y las pretensiones del filósofo argentino fueron utilizadas por los más representativos integrantes del grupo de la Santo Tomás.

Tomaremos básicamente, para el efecto, los análisis desarrollados por Jaime Rubio, Germán Marquín y Luis José González.

En la presentación de su texto, **Introducción al filosofar**, el profesor Rubio entrecomilla una frase sin citar su autor. Por supuesto, el enunciado es de Dussel<sup>43</sup>: “El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

La premisa planteada impone como condición que el pensar filosófico debe jugársela en el esclarecimiento del proceso de liberación del pueblo latinoamericano. Si dicho pensar se manifiesta así, entonces será necesario, novedoso, importante, des-encubridor y profundamente filosófico. El profesor Rubio, siguiendo los anteriores lineamientos, concebirá el pensar filosófico como devolución, como retorno a su fuente, al pueblo, que toma de él sus “afanes” y “angustias”. Filosofar latinoamericano como filosofía de la liberación que “pretende pensar desde la exterioridad, más allá del sistema imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Pretende articular su discurso desde la alteridad”<sup>44</sup>. Por supuesto, esa alteridad es el pueblo.

En consecuencia, existe la necesidad de superar el modelo filosófico presentado hasta ahora como el modelo por excelencia, el que no se la juega, el que encubre, domina y justifica la dominación. Este modelo a superar es el del filosofar propio de la modernidad. Siguiendo la versión dusseliana del primitivo planteamiento heideggeriano, Rubio sostiene que la modernidad, fundada por Descartes, es la expresión del *cogito* como “yo pienso”, “yo conquisto”, “yo decido”. Voluntad de pensar y de dominio que se expresa, para el caso latinoamericano, en la expansión imperialista moderna. Esta modernidad “elabora un modelo científico-técnico de razón orientado por la voluntad de dominio, expresiva de las necesidades sociales de un pueblo en expansión. Según esta manera de concebir mundo, hombre y ciencia, el saber no es otra cosa que la dominación sobre las criaturas previamente reducidas a cosas. La matematización

universal del saber convierte la cualitativo de los entes en simple cantidad”<sup>45</sup>. Dentro de este modelo, el filosofar se vierte como “heroísmo de la razón individual”. Filósofo y pueblo ya no serán elementos correlativos, puesto que el primero se convertirá ahora en un obstáculo (el sujeto individual abstracto) “para cualquier proyecto comunitario”. “El filósofo y el filosofar se verán obligados a abandonar ‘este mundo’”. La consecuencia de este modelo la enuncia así el profesor Rubio: “La tarea del filósofo en América Latina se realizará en contra de la comunidad”<sup>46</sup>.

En este proyecto del filosofar moderno, sigue escribiendo Rubio, la filosofía se concibe como universal: “La universalidad trasciende las situaciones y se impone como verdad, como la verdad”. Así, cualquier reflexión concreta de cualquier pueblo sería juzgada como “folclorismo”, es decir, la no comprensión de “la verdadera dimensión del filosofar”, que es su universalidad. Para Rubio, pues, “desde el modelo impuesto por el hombre europeo-dominador, la filosofía latinoamericana es un imposible y un contra-sentido. Se podrá hacer filosofía a secas. Para esto es indispensable aprender, practicar y respetar los cánones del filosofar europeo. Limitarse a tratar y a estudiar los problemas que serían los únicos filosóficos posibles”<sup>47</sup>. Un nuevo estilo filosófico debe ser inaugurado: la filosofía latinoamericana.

El énfasis que los análisis de Rubio hacían sobre el carácter latinoamericano de la filosofía es comprensible si tenemos en cuenta el cierto romanticismo que, en un comienzo, se le dio a las oposiciones casi irreductibles entre “filosofía europea” versus “filosofía latinoamericana”. La una se creía incompatible con la otra. Más aún, y siguiendo en cierta forma el esquema dusseliano, era necesaria la muerte de la filosofía europea para que fuese posible el advenimiento de esa “cuarta edad” de la filosofía: la latinoamericana. Casi que se pretendía, en un arrebatado un tanto apresurado, sepultar en la prehistoria la tradición filosófica occidental. De otro lado, a esta filosofía se le veía como la afirmación de una pretendida hegemonía de la universalidad. Esta universalidad fue denominada “abstracta”, a la cual se le opondría una “universalidad concreta”. Por ello puede escribir Rubio lo siguiente: “entendemos por reflexión concreta el ejercicio filosófico capaz de dar cuenta del ser latinoamericano. Este ser se manifiesta en los signos privados y públicos, psíquicos y culturales. Mediante la interpretación de estos símbolos —en lo que se manifiesta el deseo de ser y el esfuerzo por existir— elaboraremos una reflexión estrictamente filosófica, lejos del modelo ya conocido”<sup>48</sup>. Este universalismo concreto expresa también la situación, situación que se hace patente a través de la producción de las obras culturales. Empalmado con Ricoeur, Rubio sostiene que “debemos percatarnos del método que nos asegure una interpretación de este hombre”<sup>49</sup>. La hermenéutica sería, así, la expresión fundamental de la filosofía latinoamericana.

43) *Ibid.*, p. 15.

44) *Introducción al filosofar, op. cit.*, p. 16.

45) *Ibid.*, p. 30.

46) *Ibid.*

47) *Ibid.*, p. 31.

48) *Ibid.*, p. 49.

49) *Antropología filosófica, op. cit.*, p. 16.

El horizonte de la interpretación estaría dado por la liberación. Liberación entendida como superación metafísica, "en el sentido de que superamos la totalidad dominadora y nos disponemos para aceptar la revelación del otro". Esta liberación permitiría, asimismo, el advenimiento del hombre nuevo, categoría universal que englobaría a los hombres oprimidos del Tercer Mundo y a los mismos dominadores. "Es una especie de hombre lo que debe desaparecer: el opresor-oprimido, oprimido-opresor. Tiene que aparecer y permanecer el hombre, el hombre sin adjetivos a quien, para reconocerlo tendríamos que llamar el 'hombre nuevo'".



Paul Ricoeur, punto de partida para una hermenéutica que permita liquidar la herencia liberal-iluminista.

Rubio inicia también el recorrido de la destrucción de los supuestos filosóficos de la ontología moderna, intentada ya por Dussel y recurriendo a sus esquemas, apoyándose asimismo en los análisis de Freud, quien desplazó el centro de interés de la conciencia al deseo. Al final del camino freudiano, escribe el profesor Rubio: "al criticar y destruir el falso 'cogito' cartesiano hemos destruido toda una tradición filosófica que se fundamenta sobre la 'conciencia'. Hemos puesto en tela de juicio la filosofía como reflexión"<sup>50</sup>. Siguiendo ahora a Ricoeur, la arqueología debe dar lugar a la aparición de una hermenéutica teleológica. Se trata de concebir la filosofía como interpretación, no como reflexión.

Si solamente retuviésemos en qué sentido la reflexión es liberación y por qué la reflexión —la filosofía reflexiva— es interpretación, habríamos recuperado para el discurso filosófico el calor popular del que se ha visto privado desde su origen americano. El ejercicio del filósofo ya no se inscribirá dentro de los límites de lo que la ideología liberal-ilustrada llamó "civilización" sino que, al contrario, su esfuerzo se dirigirá hacia la "barbarie" pues en ésta es donde se manifiesta el ser del pueblo latinoamericano. Es en la "barbarie" en donde el ser se manifiesta y despliega como deseo y esfuerzo<sup>51</sup>.

Tal como se desprende de lo anterior, la civilización queda ahora sin piso, sin fundamento, pues su racionalidad ha quedado al "descubierto": la conciencia reflexiva en que se basaba ha sido mostrada como ideología dominadora. En adelante, ya no será posible que en la barbarie se oculte el ser: ella se ilumina en su propio rostro.

La filosofía, expresada como interpretación, como toma de conciencia, estaría mediada por "una determinada comprensión de nuestra realidad en las que se entremezclan las interpretaciones ideológicas, científicas y políticas"<sup>52</sup>. La praxis de liberación que fomentan los pueblos latinoamericanos insinúan la presencia de un nuevo lenguaje fruto de esa nueva experiencia. La ventaja de este nuevo horizonte, para Rubio, es que, desde el plano semántico, pasando al reflexivo, de aquí al existencial y de éste al hermenéutico, la filosofía se mantiene en contacto con las metodologías "efectivamente prácticas y no corre el riesgo de separar su concepto de verdad del concepto de método"<sup>53</sup>. Porque "por la comprensión de nosotros mismos nos apropiamos el sentido de nuestro deseo o nuestro esfuerzo por existir ya que la existencia es deseo y esfuerzo"<sup>54</sup>. Sólo la interpretación nos podrá garantizar el paso feliz de la conciencia reflexiva a la existencia. "El resultado será un ser-interpretado. El ser latinoamericano únicamente se manifestará en una arqueología; pero este ser permanece implicado en el movimiento de la interpretación que él ha suscitado". La filosofía hermenéutica, como arqueología y teleología tiene, para Rubio, y siguiendo de cerca a Ricoeur, dos dimensiones: "la experiencia según la cual la conciencia inmediata es conciencia falsa que encubre la verdadera realidad. Por tal razón nuestra reflexión ha de ser una interpretación como ejercicio de sospecha". El resultado de los análisis arqueológicos será el encuentro del deseo.

La otra dimensión es, siguiendo también a Ricoeur, la "recolección del sentido" de la palabra simbólica "pronunciada por el pueblo". Es la filosofía hermenéutica la que tiene que "elaborar esta teleología de la conciencia que no es otra cosa que el esfuerzo por interpretar el sentido del lenguaje simbólico, el sentido del querer ser del pueblo que se desdobra en 'figuras'. Esto nos indica, también a nivel filosófico, que la filosofía debe ser siempre una repetición creadora de la arqueología"<sup>55</sup>.

En trabajos posteriores, especialmente en *Hermenéutica y crítica en el filósofo latinoamericano actual*<sup>56</sup>, Rubio sigue insistiendo en el carácter hermenéutico del método específico de la filosofía latinoamericana. Incluso, llega a afirmar, en una cierta actitud reduccionista, que éste es el método por excelencia de la filosofía latinoamericana.

El paso de la interpretación a la liberación, en los análisis de Rubio, sigue el lineamiento dusseliano anotado antes, para desembocar en la "vocación metafísica de la filosofía latinoamericana". Pero se trata, y desde la misma óptica dusseliana, de una hermenéutica metafísica fundada en la alteridad —el "pueblo"—, y no en la subjetividad de la totalidad.

50) *Introducción al filosofar*, op. cit., p. 86.

51) *Ibid.*, p. 89.

52) *Ibid.*, p. 93.

53) *Ibid.*, p. 94.

54) *Ibid.*, p. 97.

55) *Ibid.*, p. 99.

56) *Cfr. I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, Universidad Santo Tomás - Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, 1981.

El deseo metafísico tiende hacia lo absolutamente. Otro. Por eso, desde América Latina la metafísica es *ipso facto*. Ética signada por el amor-de-justicia y en tal sentido es una praxis profética.

El otro exterior a la Totalidad es el que permite discernir la equivocidad del proyecto mismo de la Totalidad. Por eso, este otro, el "pobre", es "ideológicamente ocultable". Pero si el "pobre" puede ser ocultado, puedo ver su "rostro", tocar sus condiciones objetivas de explotado. Quien no haya perdido su sentido de sospecha podrá verlo. Pero la visión no basta. Es indispensable ir más allá. Es necesario para el hombre replantear constantemente las exigencias de su historicidad a través de la reivindicación del sentido de la praxis por la actitud metafísica, entendida como un dejar ser a la alteridad en su trascendencia radical, es decir, escatológica<sup>57</sup>.

Rubio, en el anterior texto, insiste en la argumentación de Dussel tendiente a demostrar que la metafísica del rostro de Levinas es insuficiente para fundamentar una verdadera metafísica de la alteridad. Sin embargo, ni Dussel ni Rubio, por lo menos este último en su primera fase intelectual, logran mostrar adecuadamente cómo se da el salto del rostro a la fe en la palabra del otro. Por supuesto, no basta el enunciado de la sustitución del ojo por el oído, ni del texto o el rostro por la palabra.

La función de la filosofía pasaría ahora a la tematización del sentido y las exigencias prácticas de la actitud metafísica como análisis alterativo del mundo, es decir, desde el punto de vista del otro, del "pobre". Dicha filosofía es por ello, fundamentalmente destructora, crítica de la racionalidad ontológica y posibilitante de lo no-pensado. Pero eso "no-pensado" es pensado positivamente en tanto reflexión simbólica, esto es, como interpretación. Interpretar la fuente simbólica desde el otro es lo que hace que la hermenéutica tenga como teleología la liberación. "En este sentido la filosofía latinoamericana es un momento **analógico** en la historia de la filosofía humana"<sup>58</sup>.

En el proceso de las tematizaciones hermenéuticas hay que pasar por la epistemología, la antropología filosófica, la política, la pedagógica, la ética y la teológica. Dichas tematizaciones son, como hemos visto, las propuestas por Dussel. Rubio en *Antropología filosófica* intentará caracterizar dichas tematizaciones.

Toquemos, finalmente, un aspecto que se desprende de los análisis dusselianos y que, en algún sentido, fueron compartidos por algunos integrantes del grupo, entre ellos el profesor Rubio. Se trata del problema del sujeto del filosofar. Para éste, "al superar todo un mundo filosófico y cultural, al superar el *ethos* de la modernidad, el ámbito del sentido que permite concebir al filósofo como un individuo solitario y egoísta también desaparece"<sup>59</sup>. Ese individuo solitario deberá ser sustituido por la comunidad, en tanto "una filosofía latinoamericana situada comprende que el **auténtico sujeto del filosofar es el pueblo**". Es el pueblo quien crea "su *ethos* cultural, es decir, el modo peculiar de habitar en el mundo, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios. Se trata de un estilo de vida que implica un **determinado sentido de la vida y de la muerte** como su núcleo ético-cultural, núcleo de sentido que se expresa en determinados modos de vivir

las relaciones económicas, políticas, religiosas, etc. El pueblo 'sabe' el sentido de la vida y de la muerte"<sup>60</sup>.

El pueblo es el actor del sentido y por ello el sujeto del filosofar. Del mismo modo, para hablar del pueblo, para entender qué es el pueblo, según Rubio, debemos estar identificados con él, hacer parte de quienes realmente orientan su proyecto común de liberación. Cuando el pueblo se descubre como nación, se convierte en el sujeto del filosofar. Citando al argentino Cullen, escribe Rubio, intentando clarificar el paso entre el pueblo como actor de su sentido y el pueblo como nación y sujeto del filosofar: "Al tomar conciencia de la nación, el pueblo está articulando su discurso filosófico que debe ser interpretado por el filósofo. Esto es mantenernos, los filósofos, en la ambigüedad radical"<sup>61</sup>. Esta ambigüedad radical a la que alude Cullen y que Rubio transcribe, fue la que hizo posible el carácter profundamente populista del discurso filosófico de la liberación. Populismo que en Argentina estuvo vinculado al retorno del peronismo al poder, pero que en nuestro país sólo tuvo una articulación con el vacío, en el vacío de la militancia no militante. De ahí que el profesor Rubio escribiera las siguientes frases un tanto ambiguas para el momento en que vivíamos: "el filósofo no puede resolver la ambigüedad ni crearla en su riqueza simbólica. El filósofo debe ser fiel entonces, al pueblo en su lucha por devenir nación. Cuando el pueblo descubre que es nación y, en segundo momento, descubre que la nación no es imperialista si bien es universal, entonces la filosofía se ha incorporado a este descubrimiento"<sup>62</sup>.

Siguiendo a Dussel, Rubio postulará que la tarea más próxima del filósofo es la de ser pedagogo, no sofista. "El filósofo para ser maestro debe comenzar por escuchar la palabra del otro, debe ser discípulo. Por esto la filosofía es liberación. La liberación es la condición del maestro para ser maestro. Esta es su condición ética en tanto la vocación del filosofar latinoamericano es metafísica. Es decir, el acto pedagógico es la construcción de una ética de la liberación crítica y responsable"<sup>63</sup>. Hasta aquí el profesor Rubio. Hemos querido detenernos en sus planteamientos en tanto él se constituyó en uno de los representantes más visibles de la filosofía latinoamericana en Santo Tomás.

## 6. Hacia la búsqueda de una fundamentación metafísica

La vertiente interpretativa de la filosofía latinoamericana, tal como fue expuesta por el profesor Rubio, presentaba, entre otras, esta dificultad: la no explícita demostración de los fundamentos metafísicos de la hermenéutica, ni el paso claro de la hermenéutica a la ética. Es probable que Rubio haya dedicado, en sus ulteriores reflexiones, gran espacio de su obra para la mostración de los anteriores vínculos.

57) *Introducción al filosofar*, op. cit., p. 147.

58) *Ibid.*, p. 151.

59) *Ibid.*, p. 208.

60) *Ibid.*

61) *Ibid.*, p. 210.

62) *Ibid.*, p. 211.

63) *Ibid.*, p. 215.

En un texto transcrito por Rubio, de la autoría de Daniel Herrera, éste da cuenta de la creciente preocupación de la filosofía por articularse a los procesos de cambio que la sociedad estaba experimentando:

Pero me asalta un temor: de nuevo buscamos en fuentes extrañas las ideas guías y estamos reduciendo nuestra problemática a los problemas económicos, políticos y sociales. Y, sobre todo nuestra inquietud parece que se está dirigiendo a aspectos de estos problemas que deben ser estudiados por políticos, economistas y sociólogos y no a las bases ideológicas y a las consecuencias humanas implicadas en dichos problemas<sup>64</sup>.

Bueno es reconocer que la problemática descriptiva manejada por el grupo no se agotaba en la mera facticidad y positividad de las ciencias sociales. Hubo profundos intentos de ascenso al plano eminentemente filosófico. Y es aquí donde, en una primera instancia, el profesor Germán Marquínez se percata del aspecto que al final del párrafo anterior señalaba Herrera: la actitud ligera, folclorista y sentimental que la filosofía latinoamericana iba tomando en su despliegue discursivo. En este sentido, escribía:

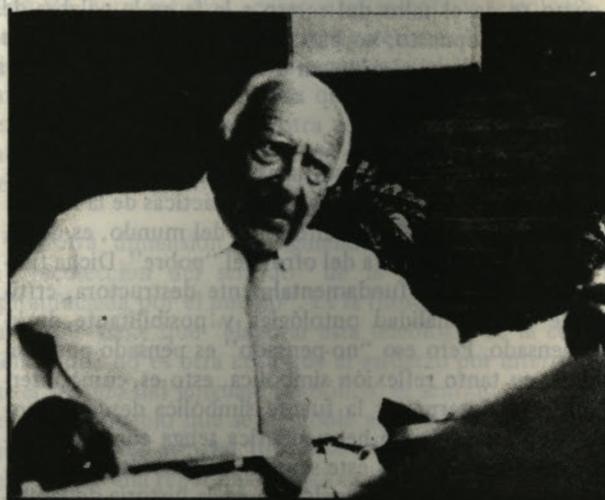
Ahora bien, las anteriores dimensiones de la filosofía latinoamericana han de estar, en el sentir de todos los filósofos americanos de la joven generación, apoyados en un nivel radical de pensamiento que unos llaman ontológico y otros prefieren denominarlo metafísico. No obstante, este nivel radical, que todos suponen y al cual todos remiten, no ha recibido la debida atención. Cuando, en efecto, uno lee escritos de la nueva generación y tropieza por todas partes con términos tales como "ontología", "ontológico", "metafísica", "metafísico", unas veces con actitud de rechazo, otras de encomio, tiene derecho a que le expliquen lo que bajo esos términos se esconde. Hay que decirlo, la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer estadio un poco retórico, un poco romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas<sup>65</sup>.

Las palabras del profesor Marquínez recogen la preocupación fundamental que se planteaba entonces a la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación: el análisis de los conceptos y la elucidación de sus categorías orgánicas. Pero un análisis de los conceptos y categorías desde el interior mismo de la racionalidad filosófica.

Así, al exigir claridad y precisión en los conceptos que se estaban utilizando, el profesor Marquínez llamaba la atención sobre la necesidad de emprender una tarea de fundamentación metafísica de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Y él se daría a la tarea de la elaboración de esta fundamentación. ¿Desde qué perspectivas emprendió esta labor? Si los intentos del profesor Rubio estuvieron jalonados por una intencionalidad hermenéutica utilizando los esquemas dusselianos con un lenguaje tomado de Ricoeur, Gadamer, Heidegger y Levinas, Marquínez abordaría el problema con el esquema filosófico-metafísico de Zubiri, empleando la intencionalidad y el lenguaje dusseliano. Habría que preguntarse hasta qué punto su propósito se vio coronado, y si en verdad las categorías zubirianas utilizadas podrían permitirle llevar a feliz término su intencionalidad.

Marquínez viene de recorrer un sinuoso camino de búsquedas. El encarna, en algún sentido, el drama de la

filosofía española: ha entrado en crisis su esquematismo escolástico a partir de la lectura de Zubiri, especialmente sobre la esencia; Zubiri fue ensombrecido parcialmente por los intereses lógico-matemáticos que se despertaron en él; la lógica matemática deja su sitio al "descubrimiento" de la América Latina; su latinoamericanismo —con el ropaje de Dussel— le despierta a su vez el recuerdo latente del maestro Zubiri<sup>66</sup>. No vamos a exponer la trayectoria intelectual de Marquínez, sólo a esbozar su pensamiento con respecto a los intentos de fundamentación metafísica de la filosofía de la liberación latinoamericana. Marquínez es uno de los representantes más característicos de este movimiento en el país y en el Grupo de la Santo Tomás. De ahí el interés que pueda tener la caracterización de su pensamiento, en tanto crítica positiva de lo realizado y las proyecciones que esto pueda tener para su propio pensamiento y el derrotero de la filosofía latinoamericana en Santo Tomás y en Colombia.



Hans Gadamer, el discípulo de Heidegger, marca otro jalón en la reformulación del pensamiento americano.

En un artículo aparecido en 1977 en la revista *Franciscanum*<sup>67</sup>, Marquínez expone lo fundamental de sus ideas en torno a la posible utilización del pensamiento de Zubiri con relación a la fundamentación de la metafísica de la liberación. América Latina aspira, sostiene Marquínez, a un pensamiento realmente suyo, con voz y acentos propios, en tanto sin voz y sin acento es ilusorio pretender ser y representar algo. Pero ese pensamiento y esa voz deben ser postmodernos, en tanto que es desde la superación de la subjetividad moderna como

64) Citado, p. 28.

65) Es probable que la petición de aclaraciones las haya dirigido Marquínez a nivel interno, específicamente a Jaime Rubio y a mí, pues él ya conocía la monografía que hemos mencionado antes.

66) Sobre cada una de estas vicisitudes existen obras representativas, como *El sí y el no de la filosofía moral cristiana; En torno a Zubiri (1965); Lógica matemática; Metafísica desde Latinoamérica; Filosofía de la religión (1980); El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina (1985)*.

67) Nro. 55.

tiene que expresarse el pensamiento latinoamericano como metafísica o saber acerca de cómo habérsela con la realidad que nos ha tocado vivir y no como ontología o teoría del ser. El primado de la realidad sobre el ser, la constitución sustantiva de la realidad y el primado de la inteligencia sobre la razón, son los tres elementos que Marquínez encuentra como apropiados para servir de fundamento al desarrollo de una filosofía latinoamericana entendida como metafísica de la liberación. Y estos tres elementos son los que han servido de base y sustento a la filosofía esbozada por Zubiri. De ahí la actualidad de Zubiri para Latinoamérica. Para Marquínez, el objeto está ahí: la situación latinoamericana; para la situación latinoamericana, las categorías están "allí", dadas por la filosofía zubiriana. La mediación entre ese objeto y esas categorías estaría servida por la intencionalidad dusseliana. Tal es, a mi juicio, el centro de los análisis que el profesor Marquínez realiza en torno a la fundamentación metafísica de la filosofía de la liberación latinoamericana. El *arkhé* es Zubiri; el objeto de dicha arqueología metafísica es la situación latinoamericana; la intencionalidad pasa por Salazar Bondy, se posa en Zea y se detiene en Dussel.

Para Marquínez, lo mismo que para Dussel, Rubio y la mayoría de los integrantes del grupo, el dilema se presenta entre: ¿ontología y/o metafísica? La ontología es acusada de una no cabal comprensión del hombre y de ideología del ocultamiento y justificación de la dominación: la ontología moderna aparece descrita como la racionalización del imperialismo nordatlántico. Por lo tanto, se hace necesario superar el sustancialismo de la filosofía clásica, que a la postre dio en el subjetivismo y en el sujetualismo de la filosofía moderna. Zubiri ha puesto de presente, sostiene Marquínez, que la estructura radical de las cosas reales no es de sustancialidad, sino de sustantividad. "En la sustantividad no hay dependencia sino interdependencia posicional. Así vistas las cosas, todos sus momentos se necesitan unos a otros, todos se coimplican y codeterminan, todos son función de los demás cada uno desde su posición. Pero no hay posiciones importantes y no-importantes, no hay arriba ni abajo, no hay centro ni periferia"<sup>68</sup>. Dentro del esquema topológico-ontológico, el sustancialismo de las cosas reales se ha convertido en el patrón válido para ordenar teórica y prácticamente esas mismas cosas-sentido. "Se piensa entonces un 'In Se' (Superior, Jefe, Imperio) y en un mundo de accidentes (inferiores, súbditos, colonias) que existen en gracia a otro. La sustancia se transforma entonces en 'sujeto' y éste lo que hace, naturalmente, es sujetar a lo que tiene en frente; un mundo de objetos. Sobre este esquema 'sujeto-objeto' está montada toda la modernidad"<sup>69</sup>.

Renunciar a la metafísica de la sustancia y del sujeto es renunciar a la voluntad de poderío, es decir, a la superación de la modernidad y su fundamento ideológico, expresado en la ontología imperial. Para aclarar el sentido de los términos ontología y metafísica y determinar qué es lo que se busca, Marquínez escribe:

Proponemos reservar la palabra "ontología" para denotar el pensamiento moderno desde Descartes hasta Heidegger inclusive. Se trata, en el fondo, de una teoría del ser universal unívoco que ha negado nuestra realidad y que nos ha condenado a no ser. Proponemos, por el contrario, emplear la palabra "metafísica" para referirnos a una teoría alterativa de la

realidad que nos ayude a reconocer lo que hay de suyo en nuestro mundo, y nos permita desde la realidad propia estar siendo. Sólo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente "alguien"<sup>70</sup>.

En *Metafísica desde Latinoamérica* Marquínez propone caminar seis jornadas buscando dicha fundamentación. El análisis, en una primera jornada, del *entorno*, el *medio* y el *mundo*, establece la diferencia metafísica existente entre el hombre y el animal: el hombre resulta ser un "animal de mundo", "abierto a la totalidad de lo real". Del entorno, el medio y el mundo, pasamos a la segunda jornada; la *situación* y la *habitud*. La situación es la "manera peculiar de estar en el mundo" mientras la *habitud* se nos revela como la "manera de habérsela con los problemas que la situación nos plantea". En la tercera jornada se reafirma la disyuntiva: ¿ontología y/o metafísica? La ontología se presenta como ontologismo o ideología de la modernidad. En la cuarta jornada se reconstituye la supremacía de la metafísica sobre la ontología. Se trata de una metafísica de la realidad que parte de las cosas en cuanto reales. La realidad "es siempre y sólo el 'de suyo' de la misma". De tal manera que "lo primario no es el ser, en el sentido del papel que podamos representar en el concierto o desconcierto del mundo, aunque este papel sea de letra propia y no escrita al dictado. Antes que actores del gran teatro del mundo, somos propietarios y autores (*augere*) de haberes, pertenencias, riquezas, bienes y valores". En tanto haber, la realidad "se relaciona con lo nuestro originario, con el subsuelo limpio de maleza ontológica opresora, liberado de los discursos 'a priori' del ontologismo imperial"<sup>71</sup>.

La metafísica de la realidad, en primera instancia, ha de ser intramundana, en tanto explicación del mundo de las cosas reales y de las cosas-sentido radicalmente. En una segunda instancia, la metafísica será religiosa, en tanto considera el problema de Dios<sup>72</sup>. Para Marquínez, y siguiendo a Zubiri, la realidad funda el sentido, y no el sentido a la realidad: sin realidad no puede haber sentido. Las cosas-sentido nos ofrecen posibilidades de vida, en tanto las cosas-reales tienen propiedades. La realidad funda el sentido y el sentido, a su vez, crea las posibilidades. Las cosas-sentido no son realidad, puesto que, en cuanto tales, no tienen esencia real. Realidad y sentido instauran, así, una dialéctica. La dialéctica de la realidad es la evolución, proceso que arranca con la constitución del universo hasta la formación de la vida y, de la vida, al hombre. En éste, la materia sensibilizada se inteligibiliza. "Por la inteligencia el hombre entra en sí mismo en toma de autoposesión y penetra en el 'de suyo' de las cosas apropiándose las".

La dialéctica del sentido es la historia. "La historia es el modo propio de estar y actuar el hombre en el ámbito de las cosas reales, individual y socialmente". La dialéc-

68) *Ibid.*, p. 141.

69) *Ibid.*

70) *Metafísica desde Latinoamérica*, op. cit., p. 21.

71) *Ibid.*, p. 123.

72) Esta segunda instancia de la metafísica la ha trabajado Marquínez en *Filosofía de la religión*, USTA-CED., Bogotá 1981.

tica histórica es muy distinta de la dialéctica evolutiva: mientras la primera se funda en hechos, la segunda se sustenta en eventos o sucesos: "la historia no es actualidad sino actualización por apropiación optativa de unas posibilidades dadas o previamente creadas. La dialéctica histórica no es pura emergencia, sino creación de posibilidades y apropiación libre de las mismas"<sup>73</sup>.

La ontología ha procedido por el camino del *descensus* que "va de la idea del ser a la realidad de las cosas". Es necesario, por lo tanto, invertir el proceso:

Tendríamos entonces una metafísica por *ascensus* en la que lo primero sería lo real y el ser una actualidad segunda de la realidad; primero estarían los aspectos absolutos y después los relativos. Entonces contaría más nuestro "de suyo" que su actualidad o representación en el concierto de los entes. Para quien renuncie a pensar desde la ontología que dicta quién es quién, la realidad se impone como el único punto de partida que permite establecer desde nosotros mismos el sentido de nuestra historia y de nuestra cultura, es decir, nuestro ser. La pregunta: ¿qué somos en realidad? representa la formulación adecuada del problema que tratamos de sugerir. Sólo en realidad de verdad se puede ser-alguien en el mundo. El ser, cuando es auténtico, se funda en realidad<sup>74</sup>.

La quinta jornada nos apunta a la metafísica de la alteridad como un ir más allá de la realidad desde sí misma. La metafísica de la alteridad plantea el problema del hombre como persona: un animal de mundo, de realidades, una realidad personal, una realidad radicalmente moral, una realidad jurídica, política, etc.

La sexta jornada nos entronca en el problema de la metafísica de la alteridad como metafísica de la liberación. Con ella llegamos, asimismo, al horizonte postmoderno y a la reiterada necesidad de una metafísica desde América Latina. La explicitación la realiza Marquínez a partir de la interpretación zubiriana de la primitiva concepción husserliana del horizonte. Cuatro serían estos horizontes de comprensión a partir de los cuales se circunscribe la racionalidad filosófica occidental: el de la *physis*, la creación, la subjetividad y la postmodernidad<sup>75</sup>. Este otro recorrido desencadenaría asimismo en la necesaria justificación de una metafísica de la liberación.

El horizonte de la *physis*, propio del pensamiento greco-latino, piensa la realidad a partir de un *arkhé*, realidad que se concibe como la consistencia o no de las cosas, es decir, del problema del ser. El mundo se convierte en sustancia y en manifestaciones accidentales. El horizonte de la *creación*, típico del cristianismo, recorre toda la Edad Media. El mundo es visto ahora como totalidad de lo creado. La provocación y la extrañeza no es ya sobre la variabilidad de las cosas, sino su origen divino mediante un acto libre de creación. En este horizonte el pensar filosófico "se desarrolla al interior de un horizonte teológico, de tipo revelado, que no correspondía a su especificidad racional"<sup>76</sup>.

La ruptura del horizonte de la creación está configurada por la aparición del horizonte de la subjetividad, que tiene en el *cogito, ergo sum* cartesiano, su principio y fundamento. El *ego cogito* se expresa y se piensa a sí mismo —citando a Heidegger y a Dussel— como yo conquistado, yo quiero, yo decido, yo quito, yo pongo, etc.

"El *ego* moderno, cuyo tipo más característico es el burgués, se agita en busca de tener y de poder de donde recibe toda su eficacia el ser, entendido como ser-alguien no importa a costa de qué o de quién"<sup>77</sup>. El despliegue histórico-cultural de esta voluntad de poder y de tener puede observarse en las grandes conquistas individuales que termina en la formación de las vastas totalidades imperiales. Este horizonte moderno, de carácter ontológico, justificó la incorporación de los pueblos americanos y del resto del Tercer Mundo a la totalidad dominante nortatlántica.

El horizonte *postmoderno* es fruto de la crisis de la subjetividad ontológica, y que reclama, a partir de una cierta metafísica realista y humanista, una nueva comprensión del hombre. El centro de interés fundamental no es ya el ser, sino la realidad. "Por muy importante que sea 'ser' —escribe Marquínez citando a Zubiri—, no es posible sustantivarlo, absolutizarlo", en tanto el ser es un acto posterior de la realidad. La realidad personal es el objetivo de este realismo humanista y metafísico, entendiendo dicho humanismo a la manera del "otro", según lo pregonaba Levinas. "El otro es lo irreductible a lo mismo, lo impensable, porque es radical alteridad, 'suidad'"<sup>78</sup>. De aquí se desprendería el carácter ético de esta metafísica de la alteridad.

Para Marquínez, muy ligado al cristianismo, el horizonte de la postmodernidad se asemeja a las raíces culturales de la tradición hebrea: "creemos que muchas categorías de esta tradición son más inteligibles para el pueblo latinoamericano que las de origen griego y que permiten articular una filosofía de la praxis de la liberación"<sup>79</sup>. A la manera de Dussel, y dada la perspectiva anterior, tanto Rubio, Marquínez y González Álvarez, como otros integrantes del grupo, sostienen la legitimidad de recurrir a otras mediaciones, experiencias y símbolos culturales diferentes a los aportados por la tradición grecorromana.

De la ontología a la metafísica, sería el recorrido casi final del movimiento de los diferentes horizontes de comprensión. La metafísica que requerimos, escribe Marquínez, "debe ser antiontológica. Comprende la modernidad como un proceso de dependencia a todos los niveles del cual depende nuestro subdesarrollo actual"<sup>80</sup>. Bajo los cauces de Dussel, expresa entonces Marquínez la necesidad de reescribir y reinterpretar el pensamiento moderno y su consiguiente praxis de dominación:

En esta línea estamos en mora de reescribir una historia de la filosofía moderna que nos saque de la repetición de los manuales de historia de la filosofía importados y escritos con mentalidad europea. Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Comte, Sartre, por no citar sino unos pocos nombres,

73) *Metafísica*, p. 138.

74) *Ibid.*, p. 140.

75) "Horizontes históricos de la metafísica", en *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, op. cit.

76) *Ibid.*, p. 251.

77) *Ibid.*, p. 252.

78) *Ibid.*, p. 257.

79) *Ibid.*, p. 259.

80) *Ibid.*, p. 263.

¿pueden significar lo mismo para un latinoamericano que para un habitante del centro imperial? ¿Sus sistemas, sus ideas, se pueden repetir acríticamente en nuestro medio?<sup>81</sup>.

Para Marquínez, la búsqueda expresa la necesidad del descubrimiento de un nuevo criterio de racionalidad, dado que el de la modernidad fue un ejercicio ideológico, una expresión de la voluntad de lucro y poder. "Su fundamento fue el ser". Esta ontología moderna, en tanto totalizante e imperial, "fue y es hoy inmoral". La metafísica de la alteridad, en cambio, "es en su misma raíz ética". "Lo es desde el comienzo mismo porque supone un compromiso previo y radical con la realidad que se epifaniza en el rostro del pobre, el desposeído, en una palabra; el oprimido. El otro es metafísica y es a la vez ética. La ética se identifica con el proyecto metafísico, y éste en praxis, teórica y práctica, de liberación"<sup>82</sup>. Según Marquínez, esta metafísica, entendida como afirmación universal de la inmediatez del otro en la opresión, no renuncia de ninguna manera a lo universal: pero "quiere serlo por el camino de las mediaciones latinoamericanas. Y para nuestra experiencia actual, nuestra situación es de opresión en vías de liberación"<sup>83</sup>.

Tendríamos que interrogarnos nuevamente acerca de si en realidad Marquínez logra su propósito de fundamentación metafísica de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación, y de si los supuestos explícitos, de alguna manera, logran romper esa fase retórica del comienzo a la cual él mismo aludía. A manera de hipótesis, un poco atrevida y en algún sentido desconsiderada, nosotros pensaríamos que faltó una mayor explicitación. Tenderíamos a pensar incluso que **Metafísica desde Latinoamérica** fue un texto coyuntural, un esbozo primario y un asterisco que llamaba la atención sobre la necesidad de la radicalidad filosófica en términos metafísicos. En tal sentido, aparecen en esta obra algunas pinceladas básicas para una incursión menos coyuntural de dicha fundamentación. La teoría de los horizontes, trabajada más en su extensión, podría haber dado frutos interesantes si esta línea de pensamiento se hubiera profundizado. De todas maneras, gracias al profesor Marquínez la fundamentación metafísica de la filosofía latinoamericana probó el recurso de Zubiri, posibilitando así la ampliación del diálogo con los filósofos de la tradición.

Otro aspecto que merece destacarse en los intentos del maestro Marquínez, y que se constituyó también en un nudo crítico, fue el del paso de la metafísica a la ética. Tal vez el recurso a Levinas, de una u otra forma, impidió una mayor clarificación de los procesos. Porque si bien es cierto que la metafísica encierra, desde el punto de vista antropológico, la consideración y el encuentro con el otro, su reconocimiento no basta para afirmar el carácter ético de dicha relación alterativa. De otro lado, el profesor Marquínez no encontraría explícitamente en Zubiri el recurso de un tratamiento profundo del problema ético. Estos factores, en algún sentido, se presentaron como limitantes para una mayor clarificación del paso de la metafísica a la ética. Tal vez los análisis de Dussel oscurecieron, en cierta forma, el tratamiento de dicha problemática.

El profesor Marquínez, por supuesto, compartió toda esa intencionalidad que concebía el papel de la fi-

losofía como proceso de articulación de la metafísica en la búsqueda de la liberación histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos. Y esta intencionalidad sigue teniendo su vigencia.

## 7. La búsqueda de una nueva racionalidad ética

Dentro del grupo, ha sido Luis José González quien ha intentado incursionar más explícitamente en el ámbito de la ética. Esta incursión se inscribe dentro del marco de instauración, o por lo menos para poner de presente su necesidad, de un nuevo criterio de racionalidad para la comprensión de la ética. González Álvarez sentirá, del mismo modo, la profunda influencia de la *Ética* de Dussel, articulándola con la primitiva lectura de la obra de E. Mounier. De este filósofo francés tomaría González la preocupación por la elaboración de un discurso centrado en la problemática de la persona, ante la profunda crisis total por la que atraviesa la cultura. Esta preocupación se ve reforzada por el alud de problemas a los que se enfrenta el hombre de esta América, problemas que van desde la más ruda lucha por la sobrevivencia, hasta los procesos de pujo por el cambio de las estructuras sociales, políticas y económicas que vuelven indigna la existencia. Sería la *Ética* de Enrique Dussel la que le revelaría a González la óptica a partir de la cual habría que plantear la problemática a la que se enfrentan estos pueblos.



Para González Álvarez, el pensamiento de E. Mounier (en la foto), leído desde la *Ética* de Dussel, constituye un aporte fundamental para comprender la cultura latinoamericana.

Ahora bien, para González Álvarez, la moralidad, de la cual hay que arrancar, es un fenómeno social. Es a partir de esta fáctica manifestación de la moralidad como podemos descubrir "las preocupaciones religiosas, políticas, económicas, o de cualquier otra índole en una sociedad"<sup>84</sup>. La moralidad, por otro lado, es el ámbito de las valoraciones. De ahí que su realidad no sea algo

81) *Ibíd.*

82) *Ibíd.*, p. 265.

83) *Ibíd.*, p. 267.

84) *Ética latinoamericana*, op. cit., p. 22.

yuxtapuesto a la persona, "sino su misma vida evaluada desde un determinado criterio de perfección o de realización". La moral es algo vital, existencial, "es la vida misma en su búsqueda autoevaluada de la perfección"<sup>85</sup>. La moral es una tensión entre la vida personal y su finalidad fundamental: la realización plena. Por supuesto, la moral no indica solamente un acto individual, sino un hecho colectivo. Por ello es un fenómeno social.

El hecho moral tiene, asimismo, un carácter universal: es tan esencial al hombre, a todo hombre, como su sociabilidad, su libertad, etc. ¿Dónde radicaría, pues, el aspecto particular del hecho moral? González responde que en los contenidos mismos de la vida moral, puesto que éstos pueden vivirse y valorarse de diferentes maneras, según las culturas. Por ello la moral puede definirse como "el conjunto de reglas o normas de comportamiento que establecen la distinción entre lo bueno y lo malo como criterio de perfección humana"<sup>86</sup>. Y estas valoraciones son vividas y elaboradas según los diferentes tipos de culturas.

La ética, por su parte, se constituiría en el estudio sistemático de la moral, es decir, en filosofía de la moral. En tal sentido, la teoría ética no crea la moral. González analiza en su obra los diferentes tipos de ética, desde la ética de las virtudes, pasando por el epicureísmo, el estoicismo, la neoplatónica, la kantiana, el utilitarismo, la nietzscheana y la marxista, hasta llegar a la ética de corte cristiano. A partir de allí, González Álvarez busca fundamentar la moralidad en la vida humana total entendida como proyecto existencial. Toda ética arranca de la opción y la elección del hombre y la vida humana misma. "La máxima aspiración del ser humano, en cualquier época, cultura y religión, consiste en vivir". Pero, ¿qué se entiende por vida? "La vida humana es una vida racional, con un sentido de realización singular en un mundo de valores espirituales, con unas aspiraciones trascendentes, con un deseo de felicidad total y de inmortalidad, con una conciencia de fraternidad universal"<sup>87</sup>. La vida humana es una realidad personal. Siguiendo los lineamientos de Mounier, González entra a caracterizar las dimensiones de esa realidad personal, enfatizando en la dialéctica interioridad-encarnación, comunicación-afrontamiento, libertad-trascendencia, opción-acción. Toda la vida personal está tensionada por la aspiración a la plenitud o perfección última, que González, siguiendo el eudemonismo clásico, hace radicar en la felicidad. "La felicidad consiste en el estado de satisfacción por una plenitud de vida lograda"<sup>88</sup>. La perfección como felicidad no es más que la realización de la vida en la dignidad que caracteriza al ser humano como persona.

Ahora bien: ¿en qué consistiría la ética, entendida como alteridad, como fundamento de la libertad personal? González Álvarez diagnostica sobre la situación de la ética generada a partir de una mentalidad autocrática propia de la totalidad. Así, escribe:

Los grandes sistemas filosóficos han sido producto y reflejo de una sociedad, la sociedad occidental. Características de dicha sociedad es su autoidentificación con el ser, la verdad, la bondad. Desde los griegos, pasando por el imperio romano, la cristiandad medieval, el renacimiento, la modernidad, la Ilustración y el progresismo, hasta el imperialismo industrial de nuestros días, los pueblos occidentales han formado una totalidad cerrada, desconociendo el derecho, la verdad y la

bondad de los demás pueblos: los bárbaros, los subdesarrollados. La totalidad es el ser; lo que no pertenece a ella es nada. Ella posee la revelación del Dios verdadero, que le confiere el derecho absoluto sobre todos los demás pueblos<sup>89</sup>.

Es necesario, por consiguiente la búsqueda de una nueva racionalidad en donde el horizonte ético se estructure a partir del "sí-al-otro", entendido como "práctica de la justicia en favor de la vida del oprimido". Y es desde aquí, piensa González Álvarez, como debe replantearse hoy toda la ética tradicional. El trasfondo de este replanteamiento no será otro que la ética-de-justicia del cristianismo original. Este horizonte ético debe tomar en serio e interpretar desde nuestra situación la moralidad del pueblo latinoamericano que no puede ser igual a la de ninguno otro. "Los patrones de comportamiento de nuestro pueblo no responden a normas ideales de vida, sino que son resultado forzoso de la dependencia y la opresión en que vive"<sup>90</sup>. Partir de la situación, pues, es una tarea ineludible para una ética latinoamericana. La situación descripta nos dará como consecuencia la caracterización del hecho moral como un fenómeno social. Es desde ese objeto como habría que instaurar una ética latinoamericana, en tanto análisis y teoría de la moralidad del pueblo latinoamericano.

Dicha ética debe construirse como "ética de la alteridad", si no se quiere que estos pueblos sigan viviendo con una "moral de esclavos". "Es más, dicha ética no puede ser simple teorización del proyecto de las élites nacionales, que viven vendidas al dominador extranjero, sino la voz angustiada de los desheredados, acallada violentamente por el sistema que los explota".

Otra tarea de esta ética es la

recuperación histórica de aquellos pensadores que en el transcurrir de los siglos han defendido los auténticos valores y aspiraciones de nuestro pueblo contra los intereses de los pueblos colonizadores y de las oligarquías nacionales a su servicio. Se hace necesaria una relectura desde esta perspectiva de los antiguos defensores del indígena y del negro, de los promotores de la emancipación cultural, de los constructores de la latinoamericanidad, de los actuales profetas de la liberación<sup>91</sup>.

¿Logra González Álvarez darle una fundamentación filosófica a su proyecto de una *Ética latinoamericana*? A nuestro modo de ver, el valor manifiesto de su intento radica en la búsqueda de un nuevo criterio de racionalidad para la comprensión de la valoración ética. Y este nuevo criterio de racionalidad debía operar a partir de la inmediatez universal de los excluidos por la moralidad de un sistema dominante y condenados a la indignidad.

85) *Ibíd.*, p. 23.

86) *Ibíd.*, p. 27.

87) *Ibíd.*, p. 74.

88) *Ibíd.* p. 96.

89) *Ibíd.*, p. 98.

90) *Ibíd.*, pp. 101-102.

91) *Ibíd.*

## 8. Intencionalidades y supuestos

En la intencionalidad del grupo podríamos identificar la búsqueda de nuevos criterios de racionalidad<sup>92</sup>. Esta racionalidad no podía seguir siendo la de la evidencia inmediata del empirismo; ni la formal, propia del mundo matemático; ni la histórico-universal y absoluta, a la manera hegeliana; ni la kantiana, en tanto su discurso se centraba en la razón pura. Porque se trataba, con respecto a la racionalidad filosófica, de la identificación e interpretación del carácter entitativo y sustancial que la filosofía europea había tomado, reconocida como universal en sí y por sí. Frente a ella, y entendida de esa manera, todo intento de aglutinar nuevas categorizaciones y significaciones de la experiencia humana, quedaba enmarcado o tildado como pretensión **pseudo** o **a**filosófica, en el sentido en que ya todo estaba planteado y en el supuesto caso de que ya todo estaba dicho.

Sin embargo, y contra esa pretensión universalizante, se buscaba mostrar que dicho concepto esencialista de la filosofía no hacía más que hegemonizar una perspectiva histórica de la lectura de las experiencias mundanas de los hombres, y de que únicamente existía "un solo criterio de racionalidad" como horizonte para la posibilidad de dicha lectura. Era un universalismo que cerraba, de este modo, las posibilidades de expresión del pensamiento filosófico en tanto se buscaba llevar al plano de la filosofía esas otras experiencias. Creo que eso coincidía, en la intencionalidad, con lo que ya había planteado Daniel Herrera hacia 1970, texto que no fue conocido en ese entonces por el Grupo. Herrera polemizaba con Husserl en torno a las pretensiones de éste al postular que la filosofía tendría que realizarse en la forma de un racionalismo entendido como ciencia estricta y rigurosa. "No creemos que sólo la razón pueda dar un sentido último a la realidad y que sin fe en la razón no habrá fe en Dios, ni en la humanidad, ni en la libertad, ni en el valor del hombre, ni en la capacidad nuestra de llegar a ser 'auténticos' y 'verdaderos'. Creemos que este racionalismo ya pertenece a la historia, que la deificación de la razón tan sólo constituyó una etapa en el desarrollo de la humanidad"<sup>93</sup>.

Esta pretensión de deificación de la razón, autoconcebida como el único horizonte en el que es posible expresar las posibilidades de la existencia y el mundo humanos, se constituyó en el objeto de la rebelión del grupo de la Santo Tomás. Si bien ninguno de sus integrantes escogió el camino explícito de la fenomenología como mediación, el punto central tenía que ver con lo que reclamaba Herrera Restrepo en la obra mencionada.

Ha llegado el momento de ampliar el concepto de razón para que queden allí incluidas todas las "astucias" de que se sirve el hombre total para entrar en contacto con la realidad: lo emotivo, lo intuicional, lo estético, lo subconsciente, en fin, todo ese mundo interior, tradicionalmente considerado como irracional, que constituye nuestro ser concreto. El conocimiento racional y deductivo es sólo uno de los modos de nuestro ser-en-el-mundo-real. Como dice Merleau-Ponty, hasta el mismo cuerpo sabe de ordinario más del mundo que nuestra propia razón.

Herrera enunciaba, allí mismo, la tarea del filósofo, desde esa nueva razón ampliada: "la de volver con todo

su ser, como espíritu encarnado, a la realidad concreta para vivirla y viviéndola describirla y describiéndola, interpretar su sentido y el sentido de la existencia". Y agrega:

Nuestro filosofar no tiene por misión el racionalizar el mundo de nuestra experiencia como lo soñó Husserl. Nuestra misión es la de asumir humanamente este mundo. Al racionalismo le podemos dirigir la misma crítica que Husserl le dirigió a Galileo. Este, según Husserl, revistió al mundo de la experiencia con un manto de ideas y de símbolos y terminó considerando como el verdadero mundo, no el mundo de la experiencia del que había partido para su matematización de la naturaleza, sino este mundo de símbolos y fórmulas. El filósofo racionalista recubre nuestro ser y el ser del mundo de nuestra experiencia con un manto de ideas, de conceptos reduciéndolos a simples contenidos de conciencia<sup>94</sup>.

La absolutización del "universalismo abstracto" del logos europeo, para el caso del grupo, operaba a semejanza de los esquemas colonialistas. Así existiría una metrópoli del logos y unas colonias importadoras y consumidoras de sus productos. América repetiría, dentro de este esquema, lo que Europa pensaba. Ese carácter reduccionista del logos y de su racionalismo universalizado y fetichizado fue lo que generó la rebelión de Salazar Bondy, Zea, Dussel, etc., y de los integrantes del Grupo de la Santo Tomás. Por supuesto, se pretendía el hallazgo de un espacio dentro de la razón para expresar las significaciones del mundo y de la situación de los pueblos latinoamericanos, así como la formulación de sus prospecciones y teleologías.

Esta rebelión no se entendió, pues, como una actitud contestataria de tipo geográfico, en tanto que el dato geográfico no definía el carácter ni el núcleo que constituía en latinoamericana a una filosofía<sup>95</sup>. Cuando Marquín escribió su *Metafísica desde Latinoamérica*; o González Álvarez la *Ética latinoamericana*; Eudoro Rodríguez una *Filosofía en perspectiva latinoamericana*; Zabalza Iriarte *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*; o en mis trabajos enunciaba *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, el aparente carácter y permanente presencia de ese "adjetivo geográfico", más que apuntar a lo geográfico en sí, se dirigía al hecho de la situación originaria en el sentido del mundo en el cual se circunscribían las significaciones vitales y reflexivas de quienes intentábamos hacer filosofía. Quedarse en el dato geográfico implicaba una ingenuidad sospechosa, una falsa perspectiva. Creo que eso lo alcanzamos a ver claramente. Al respecto, escribía Rodríguez Albarra-cín:

92) En mi primer trabajo, enunciado ya, operaba con el supuesto de que era necesario desentrañar la lógica de la ontología como procedimiento epistémico para la posibilidad del ingreso a la racionalidad ampliada a otras subjetividades y experiencias distintas a las concebidas por el logos occidental. De ahí el recurso a los pensadores de la "filosofía de la diferencia".

93) *Hombres y filosofía*, Cuadernos del Valle, Universidad del Valle, Cali, 1970, p. 56.

94) *Ibíd.*, p. 57.

95) Hernández, Enrique, "Concepto y método en la filosofía latinoamericana actual", en *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, op. cit., p. 144.

Vistas las relaciones de dominio y dependencia entre las diversas metrópolis y los demás pueblos oprimidos (el colonialismo, en efecto, abarca Asia, África, América Latina e incluso Europa), casi espontáneamente tendemos a descalificar lo europeo, globalizando el hecho colonialista e identificándolo en términos geográficos y tildándolo de foráneo-opresor consideramos todo lo elaborado desde allá como algo extraño y desencajado de nuestra realidad<sup>96</sup>.

El carácter "geográfico" de lo latinoamericano como "adjetivación" de la filosofía no fue, pues, el énfasis fundamental. El interés se centró en lo histórico-cultural, en el sentido de la búsqueda de una conciencia filosófica de los acontecimientos históricos. Hubo, inclusive, diversas maneras de postular la perspectiva histórico-cultural a partir de ciertos objetos específicos. En el caso de Jaime Rubio la óptica se detuvo en la relación interpretación-liberación; en Marquín en una metafísica de la realidad-alterativa; en González Alvarez en la ética; en Zabalza Iriarte en la filosofía del derecho; en Salazar Ramos lo epistemológico; en Sanz Agrados en la educación; en Houghton Pérez en la filosofía de la religiosidad popular; en Rodríguez Albarracín en la política, etc.

En todos ellos es común la pretensión del hallazgo de una conciencia filosófica de dichos acontecimientos históricos manifestados al interior de la cultura latinoamericana. Quizá fue esto lo que se aprendió de Salazar Bondy y de Leopoldo Zea. Y esta intencionalidad comenzó a compaginarse con el dominio y el bagaje que se tenía de la tradición clásica de la filosofía. Se trataba de una conciencia filosófica de la historia y de sus prácticas vistas teleológicamente desde la liberación. De ahí la insistencia en la nomenclatura de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación<sup>97</sup>, sea cual fuere el objeto específico que se privilegiase para la reflexión.

El nuevo criterio de racionalidad buscado, pues, debía ser otro que el horizonte de la subjetividad ontológica, esto es, superar el modelo de racionalidad-universalidad elaborado por los distintos filósofos de la modernidad: "De ahí que a la reflexión latinoamericana le sea ineludible enfrentar las conceptualizaciones ontológicas de una cultura universalizada a través del vasallaje y el dominio, y que expresa en tales abstracciones esa imperialización y universalización como hecho obvio, normal"<sup>98</sup>.

Cuando se hablaba de metafísica de la alteridad, como intento de respuesta-superación de lo ontológico, se entendía por ello el entroncamiento y formulación de expresiones genuinas de lo situado particularmente, en tanto el discurso ontológico no permitía que "lo otro se revele como otro, como distinción, como igualdad", ocultándolo entonces en sus entrañas bajo formas veladas: barbarie, incultura, salvajismo, etc.<sup>99</sup>. La aparición libre de "lo otro" era lo que se pretendía positivizar frente a sus continuas negaciones desde la totalidad ontológica. Se trataba del reconocimiento de que, en las relaciones interculturales, en las relaciones históricas de los diferentes pueblos, y al interior de estos mismos, los vínculos del todo y las partes no agotaban la universalidad. Es decir, en las situaciones históricas de las prácticas de los distintos hombres, no podía pretenderse que la realidad ontológica, cualquiera que ésta fuese, se agotara en una única lectura de la universalidad. Nadie tenía

el derecho de colocar como único universal su punto de vista. Y aquí, pues, se estaba jugando una concepción epistemológica de la universalidad.

Zabalza Iriarte postulaba el derecho a la pluralidad a partir de una concepción analógica de la realidad, la verdad y la historia. Con relación a esta última, escribía:

Tanto la visión univocista de tipo eurocéntrico, como la equivocista descentralizada, son a mi modo de ver defectivas. La primera, por el eurocentrismo; la segunda, por el agnosticismo metafísico que la impregna. Considerar a Europa como ombligo de la historia universal o reducir esta historia universal a cotos privados sin más misión que, como los seres orgánicos, nacer, crecer y morir, son dos formas reduccionistas de entender la historia. Se impone, pues, una visión analéctica de la misma<sup>100</sup>.

Una analéctica de la historia, de la realidad, de la verdad, del ser... He ahí los elementos buscados y necesarios de fundamentación. Una metafísica analéctica debía generar una concepción de la realidad y de la historia de tipo analógico. Zabalza Iriarte, que se adentra un tanto en la óptica histórica, afirma la existencia de "una historia universal, pero no una historia abstracta, unívoca, eurocentrada, sino concreta, analógica, individualizada en diversas culturas". La apertura analógica de las categorías enunciadas tendrían que posibilitar el descubrimiento de una finalidad de la historia, la realidad y el ser, entendida también en sentido analéctico. Con base en ello, escribía Zabalza Iriarte que la historia tiene una finalidad, muestra un sentido:

Pero no el fin o el sentido abstracto, unívoco, imperial como piensa Hegel, sino un sentido concreto, diversificado según las distintas situaciones, antiimperial. Este sentido se muestra en la lucha del hombre y de los pueblos por su liberación. Liberación que debe ser asumida por cada hombre y cada pueblo en relación concreta con las opresiones a las que están sujetos; liberación que en ningún caso puede ser impuesta unívocamente desde un centro imperial, sea del signo que fuere: una liberación dictada es en todos los casos una opresión disfrazada<sup>101</sup>.

- 96) "Hacia una filosofía en perspectiva latinoamericana", *op. cit.*, p. 28.
- 97) Durante una sesión del I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, realizado en la Universidad Santo Tomás de 1980, se discutió, no el problema de la existencia o no de la filosofía latinoamericana, sino si ésta debía expresarse como filosofía de la liberación. En la mesa redonda intervinieron Mario Sambarino, Hugo Assmann, Enrique Hernández, Enrique Dussel, Víctor Martín, Hilton Japiassu, Germán Marquín, Roberto Salazar. Un panel se dedicó también al análisis del "Sentido y proyecto del filosofar latinoamericano", en el cual participaron Jorge Martínez Conteras, Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio, Enrique Hernández, Magdalena Holguín, Samuel Guerra Bravo, Rafael Torrado, Jaime Hoyos Vásquez, Carlos Jaramillo y Francisco Sierra.
- 98) Salazar, Roberto, "La superación de la ontología", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (1) (1979), p. 34.
- 99) *Ibid.*
- 100) "Lección inaugural", en *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*, Universidad Santo Tomás, 1983, p. 31.
- 101) *Ibid.*, p. 32.

Así, si la historia camina hacia la liberación, entonces era necesaria "una filosofía de la historia que piense la libertad a la que el hombre y los hombres oprimidos tienen derecho; una filosofía que analice las diversas situaciones concretas de opresión e ilumine los distintos caminos de liberación"<sup>102</sup>. Una filosofía que descubra y enuncie la realidad analógicamente, que postule la comprensión e interpretación del ser del mismo modo; y que se sujete a un criterio de racionalidad, no unívoco ni equívoco, sino analógico. Y esta filosofía, en términos de racionalidad, tendría que ser ella misma analógica.

Otro de los aspectos que se relevaron en los análisis fue el de la relación entre metafísica y ética, y de éstas con la liberación. Se entendía que las prácticas históricas de una determinada unidad histórico-cultural, en este caso la latinoamericana, no agotaba la reflexión filosófica. Es decir, se buscaba mostrar que la historia vivida no era el único horizonte a partir del cual y desde lo cual debía exclusivamente pensarse. Si bien era cierto que esas prácticas históricas habrían de caracterizarse en términos de descripciones situacionales —de ahí el recurso a las ciencias sociales, especialmente a la sociología de la dependencia—, también lo era el que los análisis filosóficos debían trascender dicha positividad. En consecuencia, lo vivido caracterizado positivamente mediante el recurso a las ciencias sociales implicaba la búsqueda de una comprensión que fuese más allá de dicha positividad. Se recurrió entonces a la formulación de una metafísica de la liberación. Con ello se quería indicar que la liberación no estaba dada exclusivamente en términos sociopolíticos, sino en términos más integrales, más metafísicos, si se quiere.

Para este último caso, la metafísica de la liberación se intentó expresar en una ética de la liberación. Porque no bastaba el saber de la historia, ni el saber de la situación, era necesario que los nuevos criterios de racionalidad buscados permitiesen la apertura de las vivencias. Esta apertura se creyó encontrar en una alteridad histórica y en un horizonte de exterioridad. Tal horizonte se constituyó en el tratamiento específico de la ética, en tanto se concebía la libertad asumida metafísicamente. Esta alteridad se nombraba de diferentes maneras: el pobre, el oprimido, el pueblo, las sombras, el no-ser, la barbarie, etc. La liberación se postuló entonces como la responsabilidad ética del compromiso histórico en la búsqueda de la autonomía y autodeterminación de esos "excluidos" de la totalidad social, y de su asunción histórica como sujetos plenos. En este sentido escribía Marquínez: "La ética se identifica con el proyecto metafísico, y éste es praxis, teórica y práctica, de liberación". Liberación expresada también como práctica de la justicia. El carácter de la libertad debía ser igualmente redefinido con respecto a los ideales ilustrados y positivos, en tanto, y siguiendo a Marquínez, la libertad no es la suma de las libertades individuales, sino una tarea a la que estamos convocados, algo por hacer, es decir, implica un proceso, un movimiento, una búsqueda, por lo cual es preferible hablar de liberación<sup>103</sup>.

tado por el Grupo tuvo dos orientaciones básicas: una pedagógica y otra filosófica.

Esta última actividad ha sido desarrollada fundamentalmente apoyada en la primera, es decir, fue la actividad pedagógica la dinamizadora, en cierta manera, de los análisis filosóficos elaborados. Este hecho ha tenido sus implicaciones. En primer lugar, que el peso específico de las reflexiones filosóficas hayan tenido un carácter de divulgación, en este caso, de los esquemas y categorías incorporadas. Una determinada forma de activismo institucional nos debe ser imputada. En realidad un mayor espacio teórico interno hubiese desencadenado discusiones muy fructíferas entre los miembros del Grupo. En cambio, las urgencias pedagógicas y la labor docente desequilibraron el énfasis en la actividad teórica.

Con relación al uso de esquemas y categorías, en segundo lugar, a mi modo de ver, faltó un mayor trabajo de fundamentación crítica. Tal vez porque el recurso a los esquemas dusselianos condicionó notablemente la búsqueda de perspectivas quizá mucho más fecundas. Este hecho fue vislumbrado en el mismo proceso<sup>104</sup>. No obstante, la dedicación al tiempo pedagógico obstaculizó de alguna manera el desarrollo de las críticas. Con ello no se quiere decir que la labor pedagógica sea incompatible con la actividad teórica del filósofo. Por el contrario. En la cátedra se fueron manifestando algunas inconsistencias de los esquemas y los conceptos. Lo que pasa es que el desarrollo de dichos análisis encuentran en el espacio-tiempo de la cátedra ciertas limitaciones.

De todas maneras, la comprensión de que el uso de esquemas y categorías ofrecía y generaba un conjunto de problemas, ha permitido la formulación de un replanteamiento de los análisis en la mayoría de los integrantes del Grupo. Se están desplegando, incluso, contactos con otras fuentes de pensamiento como mediaciones necesarias para seguir implementando en términos filosóficos esa intencionalidad originaria de la articulación filosófica con la liberación.

El Grupo, en el proceso de enraizamiento en la tradición, ha puesto de presente la necesidad del estudio analítico del pensamiento latinoamericano y colombiano. Creo que en este campo se han efectuado aportes muy importantes.

Diez años de actividad filosófica dedicada a la pedagogía y a la reflexión sobre lo latinoamericano han suscitado, al interior del Grupo, ciertos equívocos. Hemos pasado por fases diversas, de la cual hoy somos, en parte, conscientes: el romanticismo retórico y maniqueo de la primera fase; el intercambio y el diálogo con otros representantes de la filosofía latinoamericana y con otras tendencias a través de los Congresos, en la segunda fase; y de la necesaria autocrítica de lo pensado, en esta tercera fase. Y es a partir de la reconstitución y reorganización de las categorías utilizadas como podemos entrar

Permítaseme, finalmente, unas digresiones globales.

El movimiento de la filosofía latinoamericana adelan-

102) *Ibid.*

103) Marquínez, G., *Metafísica, op. cit.*, p. 226.

104) Cfr. nota 65 *supra*.

ya, creo, en una fase más creativa. Si reconocemos que hemos tenido muchos equívocos, hemos de admitir también que ha habido aciertos. El hecho mismo de la identificación de nuestros equívocos creo que nos coloca en una genuina actitud filosófica. Y esto último debemos decirlo sin falsas modestias. Porque nos hemos equivocado en muchas cosas, es por lo que permanecemos aún en el campo de la filosofía. Nuestra pretensión no ha sido la de transmitir y enseñar la revelación de un logos, porque creo que nadie del Grupo —por supuesto que existen las “ovejitas descarriadas” — se ha sentido testarfero y escribano de esa revelación. La verdad hay que construirla, hay que buscarla, hay que hacerla: ella no se nos da ya hecha de una vez y para siempre. Ni los objetos se nos revelan por puro acto de buena voluntad. Esto nos lo ilustra el epígrafe tomado de Foucault.

La intencionalidad fundamental, es decir, el interés centrado en la articulación, sigue siendo postulado como necesidad. Habría que adentrarse en el proyecto —y esto no es compartido por todos los miembros del Grupo— de una crítica de la razón latinoamericana, como en algún sentido lo ha propuesto Daniel Herrera. Pero esta propuesta ha venido dada en el proceso y se desprende de él en tanto significa la reorganización y reconceptualización de las categorías que hemos manejado, inscribiéndose en esa búsqueda de nuevos criterios de racionalidad. La propuesta de Herrera, en este sentido, es convergente:

nosotros entraremos al mundo de la filosofía cuando pasemos de nuestro mundo cotidiano, y de la actitud natural correspondiente, al plano de una reflexión que no especula sino que explicita y revela predicativamente nuestra tipicidad, su sentido y el sentido y tipicidad de nuestro mundo. Pero esto implica definir unas categorías y estructurar una lógica que difieren de la lógica y de las categorías europeas, pero que de todas maneras implican a ésta<sup>105</sup>.

Para Herrera, “no sólo es factible, sino necesaria una crítica de la razón latinoamericana, de la experiencia propia del latinoamericano”. Se trata de un retomar la

subjetividad desde otro tipo de racionalidad, o por lo menos de una razón ampliada que posibilite al crítica de “todos los modos mediante los cuales la realidad se hace presente a la conciencia y la conciencia a la realidad”.

Hemos enfatizado en estos diez años la crítica a la circunscripción, esto es, a la situación; hemos insistido en la necesidad de una crítica radical a la racionalidad de la subjetividad moderna y postmoderna; hemos buscado determinados horizontes y mediaciones a partir de los cuales sea factible la categorización de nuestras experiencias. Quizá sea la re-categorización el proyecto más inmediato que tengamos que enfrentar para poder re-conducir todo el proceso anterior. Quizá en este mismo proceso de re-organización, reordenamiento y re-pensamiento de las categorías, el diálogo con la tradición y con el momento presente se nos reporte con mucha mayor profundidad y sea más fructífero. Más fecundo en tanto la crítica parta del delineamiento de la lógica de nuestra razón y de nuestras experiencias totales. Porque: “¿No será que hemos sido incapaces de elaborar las categorías que podrían expresar, aunque sea limitadamente, la riqueza de nuestra realidad?”<sup>106</sup>. La pregunta tiene una validez de programa, o mejor, se inscribe en nuestra búsqueda. Quizá suene dura y escandalosa a todos los oídos. Creo que, de alguna manera, nosotros ya nos hemos familiarizado con dicho escándalo. Y el escándalo podría interpretarse hoy como el “horror vacui” de algunas épocas pasadas. □

105) “Daniel Herrera, o la fenomenología como filosofía de la ambigüedad. Entrevista de Roberto J. Salazar”, publicada en *Escritos fenomenológicos*. Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1986.

106) Herrera, Daniel, “Ser y quehacer de la Facultad de Filosofía”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (26) (1986), p. 20.

## FORMACION RELIGIOSA A DISTANCIA

*La Diócesis de San Isidro organiza cursos terciarios de formación a distancia en teología, liturgia y catequesis; incluyendo planes monográficos de duración limitada.*

*Los cursos brindan la posibilidad de un estudio sistemático, que se desarrolla en base a material didáctico preparado al efecto, con la asistencia de tutores académicos y respetando la disponibilidad de tiempo del alumno.*

**Solicitar informes, personalmente o por escrito a  
Ituzaingó 90, (1642) San Isidro, todos los días hábiles  
de 9 a 12 y 15 a 20 hs. También telefónicamente al  
747-5378, de 10 a 12 hs.**