

Filosofía en América Latina

Colectivo de Autores



Filosofía en América Latina

Isabel Monal
Pablo Guadarrama González
Rafael Plá León
María Teresa Vila Bormey
Félix Valdés García
José Ramón Fabelo
Paul Rabelo Cabrera
Jorge Núñez Jover

*Para la Biblioteca de la Facultad
de Letras y Letras de la BUAP
donde hay muchos artículos
lectores
Pablo Guadarrama*

 EDITORIAL
"FÉLIX VARELA"
LA HABANA, 1998



Biblioteca de la Facultad de
Filosofía y Letras BUAP

Edición: Lic. Mildred Balladares Rodríguez
Composición y diagramación: Lilia Rodríguez Goytizolo
y Yohanka Morejón Rivero
Diseño interior: Emilio García Viera
Diseño de cubierta: Arsenio Fournier Cuza

- © Colectivo de Autores, 1998
- © Sobre la presente edición:
Editorial «Félix Varela», 1998

ISBN 959-258-031-6
EDITORIAL «FÉLIX VARELA»
San Miguel No. 1111
e/ Mazón y Basarrate, El Vedado
Ciudad de La Habana, Cuba

Capítulo X. Panorama de la filosofía analítica latinoamericana

FÉLIX VALDÉS GARCÍA M.A. / 339

1. ¿Qué se entiende por filosofía analítica? / 341
 2. ¿Cómo se recepciona esta filosofía en Latinoamérica? / 344
 3. La filosofía analítica en América Latina / 350
 4. Resumen / 367
- Bibliografía / 368

Capítulo XI. La problemática axiológica en la filosofía latinoamericana

JOSÉ RAMÓN FABELO / 369

- El pensamiento latinoamericano: una historia cargada de contenido axiológico / 370
- La crítica al positivismo y la introducción a un pensamiento explícitamente axiológico / 377
- Adopción de un paradigma axiológico preponderante / 385
- Oposición al predominio axiológico del objetivismo fenomenológico / 388
- Multidireccionalidad axiológica hacia los setenta / 392.
- ¿Fin del pensamiento axiológico latinoamericano? / 399
- Renacer teórico de la axiología / 402

Capítulo XII. El pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo en América Latina

JOSÉ RAMÓN FABELO / 408

Capítulo XIII. Modernismo, posmodernidad y posmodernismo en América Latina

PAUL RAVELO CABRERA / 420

- I. Nota introductoria al «Post» / 420
- II. La relación entre lo moderno y lo posmoderno / 423
- III. Modernidad y modernización capitalistas / 427
 - A) La pérdida de centalidad: de la racionalidad religiosa a la racionalidad económica / 428
 - B) La racionalidad científico-tecnológica de la sociedad moderna / 430
- IV. El proyecto cultural de la modernidad y el «desencantamiento» teórico / 433

Capítulo XII

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-CRISTIANO CONTEMPORÁNEO EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ RAMÓN FABELO

Sin constituir una escuela de pensamiento invariable, la filosofía de corte cristiano ha tenido una presencia permanente en América Latina. Asociado con el alto grado de religiosidad que históricamente ha caracterizado a la región desde la etapa colonial, el pensamiento filosófico vinculado con los dogmas cristianos ha atravesado por diversas etapas, ha tenido altas y bajas, incluidas recaídas notables –tal la producida como resultado de la independencia en el primer cuarto del siglo XIX–, pero nunca ha desaparecido del todo.

Después de más de tres siglos de dominio absoluto de la escolástica durante todo el periodo colonial, este tipo de pensamiento filosófico comienza a desvanecerse como resultado, primero, de la penetración de las ideas ilustradas, después, del proceso independentista, y por último, del apogeo del positivismo «vívido» (Francisco Romero) y doctrinario.

A partir de las últimas décadas del siglo XIX renace un movimiento filosófico, calificado una vez más por algunos como «neoescolástico», que pretende actualizar lo fundamental del espíritu y de la doctrina filosófica de Santo Tomás de Aquino, así como de otros grandes maestros de la tradición escolástica, pero ya en diálogo abierto con otras corrientes de la tradición filosófica occidental y con la intención de reconducir al hombre contemporáneo hacia la reflexión sobre la trascendencia. Al aprovechar su lógica

oposición al naturalismo positivista y liberal y la necesidad ya vivenciada de sustituir esta doctrina monopolizadora de la mentalidad de la época por otras concepciones que le dieran espacio a la espiritualidad y a la reflexión metafísica, la neoescolástica comienza a tomar fuerza al amparo de la crítica al positivismo.

Esta nueva versión del filosofar cristiano tiene poco que ver con la escolástica colonial que había sido dominante hasta la independencia. No hay entre ellas una real relación de continuidad. La neoescolástica latinoamericana se inspira sobre todo en ideas importadas desde Europa y no se siente heredera de la tradición escolástica de la región.

Aun así, el excesivo doctrinarismo y dogmatismo con que, todavía a fines del XIX y principios del XX se presentaba la neoescolástica –con la asunción implícita de las verdades eternas y transtemporales de la fe cristiana–, unida a cierta resistencia emocional en contra de la Iglesia y su tradición secularizante y agnóstica por parte de algunos de los más importantes pensadores latinoamericanos de la época, impidió que la neoescolástica desempeñara un papel protagónico en la reacción antipositivista. La mayor parte de los pensadores latinoamericanos estaba persuadida de la necesidad de sustituir el positivismo, pero no por nada que se pareciera a la escolástica tradicional, ya superada en nuestras tierras. Convencidos espiritualistas como Vaz Ferreira, Korn y Molina mantienen una consecuente actitud laica y rechazan las pretensiones de la escolástica de presentarse como la «filosofía perenne». Incluso a un pensador autocalificado como «cristiano», como es el caso de José Vasconcelos, que se ocupa de lo místico, precisamente como culminación de su estética –identificada a su vez como la etapa más elevada de la evolución espiritual–, es necesario considerarlo como un pensador totalmente independiente del movimiento neoescolástico. La neoescolástica como tal se vio replegada durante este periodo a los seminarios y colegios de la Iglesia, a las universidades católicas –México, Chile, Colombia– y, dentro de las universidades oficiales, a las facultades o escuelas de Derecho, sin producir ningún filósofo de relieve.

Ya desde entonces puede percibirse un proceso de diversificación del pensamiento cristiano que llega hasta nuestros días y que hace que este no se reduzca –como sí lo hizo en la etapa colo-

nial— a la doctrina filosófica oficial de la Iglesia católica. Por esa razón, cuando se habla de filosofía cristiana actual en América Latina, no debe asumirse por ello un pensamiento homogéneo o una doctrina sistémica constituida en una escuela con principios básicos invariables.

Sabido es que, en sentido general, en el mundo de hoy, bajo el rótulo de filosofía cristiana, se desarrollan diversas líneas de ideas divididas, ante todo, por el tipo de Iglesia a que se corresponden: católica, protestante, ortodoxas... En América Latina el mayor peso lo ha tenido la Iglesia católica, por lo que el pensamiento filosófico cristiano ha sido en su mayoría católico.

Pero incluso dentro del pensamiento católico latinoamericano pueden distinguirse, cuando menos, tres modelos o modos de hacer filosofía cristiana, según la clasificación que propone Manuel Domínguez Camargo. «El modelo que pretende realizar una filosofía explícitamente cristiana con esquemas y fórmulas fijados por la tradición (...)»,¹ subordinando sus enfoques teóricos y sus tesis «a los contenidos de la revelación y a la tradición cristiana conforme a la interpretación auténtica que hace de ellos el magisterio eclesiástico».² El segundo modelo, en el que caerían aquellos filósofos que, al ser cristianos y procurar elaboraciones teóricas compatibles con los principales dogmas y metas de perfeccionamiento humano del cristianismo, hacen una filosofía que trasciende el objeto clásico de reflexión del filosofar cristiano, penetra nuevos problemas humanos y mundanos y se inspira para ello en otras corrientes del pensamiento contemporáneo. Y el tercer modelo, que busca «abrir nuevos caminos de pensamiento que conduzcan a una expresión filosófica de la vivencia cristiana acorde con la racionalidad contemporánea»,³ y optar para ello por un nuevo lenguaje o un nuevo tipo de discurso filosófico, dentro del mismo cristianismo, pero asumido este desde la cultura y los problemas históricos y actuales de la región, sin compromiso con las categorías filosóficas de la tradición cristiana occidental.

¹ DOMÍNGUEZ CAMARGO, MANUEL: «La neoescolástica de los siglos XIX y XX», en: *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*, Ed. El Búho, Santafé de Bogotá, 1993, p. 257.

² *Ibíd.*, p. 260.

³ *Ibíd.*, p. 265.

Es obvio que estos modelos representan apenas un esquema, el cual permite forjarse una idea de los derroteros que sigue el pensamiento cristiano en América Latina, pero insuficiente para una clasificación rigurosa de figuras que, en ocasiones, poseen rasgos de más de un modelo o evolucionan, durante su vida, de uno a otro. No obstante, resulta también evidente que ya el segundo modelo se incorpora como variante del pensamiento cristiano desde la época de los «fundadores» mismos. El propio Vasconcelos, y también Farías Brito, podrían ser considerados dentro de él. Al nivel de la segunda generación posterior al positivismo tenemos figuras clásicas del primer modelo, como los argentinos Tomás D. Cásares (n. 1895), y Nimio de Anquín (n. 1896), pensadores fluctuantes entre el primer y el segundo modelos como el peruano Víctor Andrés Belaúnde (1883-1967), así como representantes que cabría ubicar dentro del segundo modelo, como el brasileño Amoroso Lima y los «transterrados» Joaquín Xirau (1895-1946) y José María Gallegos Rocafull (1895-1963) (Estos dos últimos también podrían ser considerados de la tercera generación si tenemos en cuenta la época en que comienzan la producción teórica en América Latina: década del 40).

Estos dos modelos persisten en la filosofía latinoamericana actual, desde sus inicios en la década del 40 hasta nuestros días. Una muy relativa y condicional clasificación permitiría ubicar a Octavio Nicolás Derisi, Oswaldo Robles, Ismael Quiles, José Sánchez Villaseñor y Rafael García Bárcena dentro del primer modelo, así como a Agustín Basavé Fernández, Alberto Wagner de Reyna, Ramón Xirau (hijo de Joaquín Xirau), Antonio Gómez Robledo y Juan Ramón Sepich dentro de la segunda. En décadas recientes –sobre todo desde los años 70– al panorama filosófico cristiano se ha incorporado el tercer modelo, representado principalmente por teólogos y filósofos de la liberación como Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

Octavio Nicolás Derisi (1907) es considerado, no sin razón, como el principal representante de la neoescolástica en América Latina. Autorreconocido tomista, Derisi ha desarrollado una vasta obra que le ha permitido ser el filósofo latinoamericano que ha expuesto este pensamiento de manera más completa. La profunda vocación tomista de monseñor Derisi fue reconocida cuando el 7 de marzo de 1958 el episcopado argentino resuelve crear la Universidad Católica Argentina y colocarla bajo su dirección. Entre la

extensa obra de este pensador pueden señalarse los siguientes títulos: *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (1941); *La doctrina de la Inteligencia en Aristóteles y Santo Tomás* (1945); *Autopresentación filosófica* (1952); *Tratado de existencialismo y tomismo* (1956); *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963); *El último Heidegger* (1968); *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (1975); *Estudios metafísicos* (1985). Es fundador de dos importantes publicaciones: la revista *Sapientia* (1946), y la *Revista de Filosofía* (1948).

Al partir de los más puros y tradicionales principios del tomismo que, según el filósofo argentino, son «principios de solución precisa para los problemas de cada época y situación cultural», se abre críticamente a las diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo y al análisis de muchos problemas actuales. De ahí que considere a su tomismo no como «un monólogo monótono y cerrado sobre sí mismo», sino, «más bien un diálogo abierto y siempre nuevo con los hombres de cada época y que no teme penetrar en la turbia polémica, seguro como está de la verdad de su causa».⁴ Apoyado en estos fundamentos, asume como objeto crítico de su polémica líneas tan disímiles como la concepción fenomenológica de los valores, el existencialismo y el marxismo. Aunque la crítica trasciende a determinados aspectos ontológicos y epistemológicos, está orientada en lo fundamental a las consecuencias éticas que Derisi observa en esas doctrinas. A la filosofía de los valores de corte fenomenológico le reconoce, en las figuras de Scheler y Hartmann, el haber realizado una crítica fundada del formalismo kantiano, pero al mismo tiempo le censura la carencia de un fundamento ontológico para los valores, que consiste, según él, en la participación del Sumo Bien. A Heidegger le critica su relativismo agnóstico y ateo, derivado de la dependencia en que el filósofo alemán coloca al mundo, al espacio, al tiempo y a la historia en relación con la existencia humana. Dentro de tal concepción el problema moral ni siquiera puede plantearse. Sin una esencia anterior, sin un Dios trascendente, creador, actuante y legislador, la existencia humana queda abandonada a una libertad amorala, sin posibilidad de

⁴ DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *Autopresentación filosófica*, en: *Rev. Philosophia*, no. 15, pp. 41-43.

ser buena o mala. A la misma diana va dirigida la crítica a Sartre, cuya concepción, según Derisi, es aún más inaceptable al hacer depender la moral de la pura subjetividad de la existencia humana, sin ningún reconocimiento a nada trascendente al hombre mismo. Tampoco el marxismo da espacio para una ética ya que, en la interpretación que el filósofo argentino hace de esta concepción, la misma presenta a todos los productos espirituales predeterminados fatalmente por la materia, sin lugar para la libertad humana. El comunismo se coloca a sí mismo en la cima de la evolución social como criterio supremo de lo bueno y lo malo, y hace galas de un voluntarismo pragmático que pretende usurpar el lugar que en verdad le corresponde a Dios. De esta forma, Derisi se mantiene fiel a sus convicciones tomistas, pero sin desconocer y enjuiciar de manera crítica, desde esas posiciones, otras tendencias contemporáneas de pensamiento.

Oswaldo Robles (1905-1969) fue el encargado de restaurar, en la Universidad Nacional de México, la filosofía escolástica, en especial neotomista. Las filosofías, según Robles, no son viejas o nuevas, sino verdaderas o falsas. Aun así intentó enriquecer el tomismo con la fenomenología husserliana y la psicología experimental. Por eso habla de un tomismo viviente, que debe agregar nuevas conclusiones de corrientes contemporáneas a la síntesis ideal de verdades contenida en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Entre sus obras más importantes se encuentran *Esquema de antropología* (1937); *Propedéutica filosófica* (1943); *Filósofos novohispanos del siglo. xvi* (1950); *Freud a distancia* (1955), y *Símbolos y deseo* (1960).

Especial acento en el diálogo de la filosofía católica con otras corrientes de pensamiento hace el hispano-argentino Ismael Quiles (1907). En su opinión el conocimiento de la filosofía moderna es imprescindible en la educación católica, para discernir «lo que hay de erróneo y peligroso en el pensamiento actual», y también para aprovechar «otros elementos que pueden ser utilizables y válidos para una filosofía integral del hombre». «No podemos suponer —agrega— que nuestra filosofía cristiana es perfecta en todos los aspectos del conocimiento “racional” del hombre y es posible hallar aportes acertados en pensadores no católicos».⁵ Estas ideas

⁵ QUILES, ISMAEL: «Educación católica y filosofía actual», en: *Latinoamérica*, Revista mensual de Cultura y Orientación, México, 1954, pp. 370 y ss.

pueden encontrarse en sus trabajos «Educación católica y filosofía actual» (1954), y «Filosofía existencial y Filosofía escolástica» (1948). Otra obra importante de Quiles es *Insistencia y mundo* (1954), en la que intenta realizar una interpretación in-sistencial de la realidad humana. Quiles le otorga un rol esencial a la «vivencia originaria» del hombre en el momento en que adquiere plena conciencia de su «yo». Esta vivencia originaria se obtiene en una situación *insistencial*, esto es, en un *estar dentro*, de un *estar en sí*, en el cual se logra la plena conciencia, específica del ser del hombre y de su situación con los demás entes y con el ser absoluto.⁶

En México, José Sánchez Villaseñor (1911-1961) se inicia como tomista. Entra en la Compañía de Jesús en 1927, estudia en México y en Europa, y llega a ser director de Filosofía en la Universidad Iberoamericana (UIA). Bajo la intención inicial de una defensa a ultranza de la concepción religioso-cristiana del mundo, Sánchez Villaseñor se va mostrando poco a poco como un pensador más abierto. De ello dan fe los títulos de sus obras fundamentales: *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset* (1943); *El sistema filosófico de Vasconcelos* (1943); *Crisis del historicismo* (1945), e *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre* (1950).⁷

Al cubano Rafael García Bárcena (1907-1961) se deben obras como *Individualización de la ética* (1939); *Esquema de un correlato antropológico de la jerarquía de los valores* (1943); *¿A dónde va el mundo orgánico?* (1950), y *Redescubrimiento de Dios (Una filosofía de la religión)* (1956). Fundó en 1946 la Sociedad Cubana de Filosofía y fue director de la revista de esta institución hasta 1952. Después del triunfo revolucionario de enero de 1959 fue Embajador de Cuba en Brasil hasta su muerte. Dedicó prácticamente toda su obra filosófica a la fundamentación de la cosmovisión cristiana. Aun sus incursiones en el análisis de otras esferas, como la ciencia y la propia filosofía tenían ese objetivo supremo. Desde la ciencia –pensaba– ha de descubrirse la existencia y necesidad de Dios. Debe lograrse una armonía entre la ciencia y la teología ya que «la

⁶ Ver: QUILES, ISMAEL : *Insistencia y mundo*, Buenos Aires, 1954.

⁷ BEUCHOT, MAURICIO: «Esquema de la filosofía cristiana en México en el siglo xx», en: *La filosofía en México. Siglo xx. 1. Aproximaciones*, Univ. Aut. de Tlaxcala, 1988, p. 84.

ciencia sin la religión está coja y la religión sin la ciencia está ciega». ⁸ Ideas análogas tiene García Bárcena en relación con la filosofía, la cual, en su criterio, no puede dejar de incorporar a su esencia el supuesto de la fe, y forma parte, junto con la ética y la estética, de la tríada espiritual cuya función principal radica en ser «formas especializadas complejísimas de la pura y primaria actividad religiosa de la fe». ⁹ Todo ello está en correspondencia con el lugar que ocupa Dios en la existencia humana como ser supremo absoluto que sirve de garante de la vida del hombre. Es este último un ser viviente excepcional con necesidades que no pueden satisfacerse con objetos de este mundo, sino que es dependiente de una realidad superior a su propio ser individual, la que por ello debe regir toda su vida. «Dios –concluye el filósofo cubano– es nuestro norte y nuestro guía, y toda nuestra relativa vida humana aspirará a quedar penetrada por el absoluto espíritu de Dios». ¹⁰

Entre los pensadores que aquí hemos ubicado en el segundo modelo se encuentra el mexicano Agustín Basave Fernández (1923), quien intenta hacer una filosofía que vincule la concepción católica del mundo con el existencialismo contemporáneo. La filosofía, piensa Basave Fernández, no debe ser entendida como mera teoría abstracta; ha de ser algo bien humano, una propedéutica de salvación que eleve al hombre a la realización de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Entre sus más importantes obras se encuentran *Filosofía del hombre* (1957); *Existencialistas y existencialismo* (1958); *Ideario filosófico* (1961); *Metafísica de la muerte* (1965); *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia* (1982), y *La sinrazón metafísica del ateísmo* (1986).

También el peruano Alberto Wagner de Reyna (1915) busca conciliar el pensamiento católico con las modernas corrientes de la filosofía de la existencia, especialmente con la heideggeriana. A la vez, Wagner utiliza esta combinación en función de la interpreta-

⁸ GARCÍA BÁRCENA, RAFAEL: *Redescubrimiento de Dios (Una filosofía de la religión)*, Ed. Lex, La Habana, 1956, p. 165.

⁹ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 173. Una descripción más amplia de la concepción filosófica de García Bárcena puede encontrarse en: GUADARRAMA, PABLO y MIGUEL ROJAS: *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX (1900-1960)*, Univ. Central de Las Villas-Univ. Aut. del Estado de México, 1995, pp. 202-211.

ción del destino de América. Así, nos habla de un barroquismo iberoamericano en donde se unificarán destino y vocación de estos pueblos. Por el momento, afirma, América vive una inter-era, una época de transformaciones, intermedia, preparatoria. Hay que invernar, «hay que crear monasterios de espíritu». ¹¹ Como *cruzado* ha de rescatar el americano su verdadera cultura, una cultura mestiza, acorde con su personalidad y religión, que lo ponga a salvo del positivismo y del marxismo. Estas ideas pueden encontrarse en *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954). Se ha ocupado también el filósofo peruano de la historia de las ideas en su país y en América Latina, como lo muestran sus obras *La filosofía en el Perú contemporáneo* (1954), y *La filosofía en Iberoamérica* (1949). Otras obras suyas son *La ontología fundamental de Heidegger* (1939); *La teoría de la verdad en Aristóteles* (1952); *Hacia más allá de los linderos* (1959); *La historia como vocación* (1963), y *Analogía y vocación* (1976).

El hispano-mexicano Ramón Xirau (1924) acompaña y continúa la línea de pensamiento desarrollada por su padre Joaquín. Formado íntegramente en la Universidad Nacional Autónoma de México, centro en el que también ha sido profesor e investigador, Ramón ha desarrollado un pensamiento en el que la categoría central es el *amor*. Es necesario interpretar el Verbo, piensa, como un mensaje amoroso muy alejado de los apabullantes discursos sobre un Cristo agonizante o eternamente agónico con que se han justificado muchos crímenes de lesa humanidad. Su intención no fue modificar el cristianismo, sino vivirlo y mostrarlo vivo o, lo que es lo mismo, participar del amor pleno, de Dios. El amor es siempre, por definición, bueno y sano. El mal es carencia, disminución, enfermedad por falta de amor. «Una sociedad futura (...) deberá ser —si quiere ser viva, si no quiere reducirse a un hormiguero— una sociedad amorosa». ¹² Los argumentos en favor del amor como núcleo del mensaje cristiano los extrae Ramón no sólo de sus conocimientos teológicos y filosófico-cristianos, sino también de otras muchas lecturas que incluyen a Descartes, Leibniz, Kant, Lull, Vives, Rousseau, Diderot, Theilhard de Chardin, Scheler, Bergson,

¹¹ Citado por: LARROYO, FRANCISCO: *La filosofía iberoamericana*, Ed. Porrúa, México, 1978, p. 15.

¹² XIRAU, RAMÓN: *Palabra y silencio*, Siglo XXI ed., México, 1971, p. 115.

Bachelard y Whitehead. Entre sus obras cabe destacar: *Sentido de la presencia* (1953); *El péndulo y la espiral* (1959); *Comentario* (1960); *Introducción a la historia de la filosofía* (1964); *Palabra y silencio* (1968); *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental* (1975), y *El tiempo vivido* (1985).

También en México, otro profesor e investigador de la UNAM, Antonio Gómez Robledo (1910), desarrolla un pensamiento cristiano conectado con temas actuales del filosofar contemporáneo. Sobre Robledo se percibe la influencia decisiva de Jacques Maritain y Etienne Gilson. Es un estudioso de la filosofía griega, traductor de la *Ética a Nicómaco*, y de la *Política* de Aristóteles, autor de obras de filosofía política como *Política de Victoria* (1940), y *Meditación sobre la Justicia* (1963). De contenido esencialmente cristiano son sus textos *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana* (1942), y «Victoria, comentador de Santo Tomás» (1946). De la mano de Aristóteles emprende un estudio sobre los valores, cuyo fruto es el libro *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957).

Para el argentino Juan Ramón Sepich (1906-1979) «el filósofo es la expresión humana concreta de la actitud que lucha para que la vida sea lo que *debe ser*, por oposición a la actitud que organiza la vida por lo que la vida es, en cuanto hecho que surge así, aquí y ahora».¹³ El filósofo ha de perseguir la verdad, pero la verdad cumple ella misma la función de remedio y auxilio imprescindible y está dirigida hacia la realidad práctica humana. El destino de toda verdad conquistada es convertirse en norma de conducta. De ahí que Sepich le otorgue a la filosofía cristiana, complementada con los nuevos aportes de otras corrientes de pensamiento, una función eminentemente práctica en la vida del hombre. Entre sus obras se encuentran *La teología de la fe y la crítica cartesiana* (1937); *Estructura de lo social* (1940); *El ente y la esencia de Santo Tomás* (1941); *Introducción a la filosofía* (1942); *Lecturas de metafísica* (1946); *Introducción a la ética* (1952), y *El ser y el tiempo de Heidegger* (1954).

Entre los filósofos que aquí hemos incluido en el tercer modelo, dos de ellos –Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone– serán analizados como integrantes del movimiento de la filosofía de la

¹³ Citado por LARROYO, FRANCISCO: *Op. cit.*, p. 140.

liberación. Por esa razón centraremos la atención ahora en el otro representante mencionado –Ignacio Ellacuría– de esta tercera línea del filosofar cristiano latinoamericano actual, línea que, en sentido general, posee amplias conexiones con la filosofía y la teología de la liberación, rompe con muchos aspectos de la tradición escolástica y neoescolástica, además de superar la dependencia rígida con respecto a la concepción filosófica oficial de la Iglesia católica, al abogar por una renovación sustancial de la misma que centre la atención en los pobres como sujetos por excelencia de la vivencia cristiana.

El salvadoreño **Ignacio Ellacuría** (1930-1990), desde la Universidad «José Simeón Cañas» y desde el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, se convirtió en un destacado representante de esta línea de pensamiento. Entre sus obras cabe destacar *Índices sobre la esencia* (1965); «La idea de estructura en la filosofía de Xabier Zubiri» (1974), pero sobre todo, sus dos últimos trabajos: «Utopía y profetismo desde América Latina» (1989), y *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Ellacuría considera que, con independencia de su alcance universal, la utopía y la profecía cristianas necesitan ser irradiadas desde una ubicación geo-socio-cultural bien determinada. Tanto la primera como la segunda –que no es más que la forma en que aquella se concreta– han de plasmarse en un proyecto histórico-social que supere su fórmula general e indefinida. El ideal utópico de Jesús no sólo tiene un sentido genérico-abstracto, sino también otro muy concreto, y esa concreción es alcanzable no únicamente por parte del individuo, sino además mediante un determinado modelo de sociedad. Por eso la utopía cristiana –realizable incluso por medio de entes no cristianos– tiene que ser, a la vez, trascendente e histórica. Sin embargo, el orden actual que impera en el mundo y, en particular en América Latina, es en esencia anticristiano. La realidad misma de América Latina es una denuncia desde la fe a la malicia intrínseca del capitalismo y la mentira ideológica de la democracia, lo cual demuestra el carácter intrínsecamente inhumano de ese sistema social. El proceso histórico actual, en lugar de ir rumbo al desarrollo-liberación de todos los hombres, marcha hacia el subdesarrollo-opresión de la mayoría de ellos. Por esa razón, el mantenimiento indefinido del orden actual es imposible e indeseable para América Latina y para el mundo. La superación de la situación latinoamericana es inseparable del arreglo del orden histórico mundial. De ahí la necesidad

de un proyecto global en verdad universalizable, que se corresponda con el cristianismo real, y que promueva a los pobres como sujeto activo preferencial de la historia. Es en los pobres donde se encuentra la mayor presencia real de Jesús. El cristianismo ha de estar dirigido contra un orden que presuponga el predominio del pecado sobre la gracia. Y, precisamente, debido a la existencia de una activa conciencia de protesta y un manifiesto contraste entre potencialidad y realidad, es América Latina uno de los lugares donde se gesta el futuro utópico de alcance universal. La liberación es la forma en que se presenta el profetismo latinoamericano: «liberación-de» toda forma de opresión, «liberación-para» una libertad compartida. Por eso se hace imprescindible la construcción histórica del reino de Dios, lo cual presupone la creación de un nuevo hombre, de una nueva tierra y de un nuevo cielo. Un nuevo hombre no centrado en la riqueza, el consumo, el egoísmo, el odio, sino como sujeto de una protesta activa y lucha permanente contra el orden estructural injusto, portador ante todo de amor, esperanza, misericordia y conciencia ecológica. Una nueva tierra que desarrolle otro orden económico, social, político y cultural, que opte con preferencia por los intereses de los pobres, que conduzca no a un consumo ilimitado, sino a un acercamiento a la satisfacción universal de las necesidades básicas, así como al crecimiento de la solidaridad. Un nuevo cielo que significa una nueva presencia de Dios, no un cielo como lugar final de los resucitados en gracia, sino presente en la historia, incorporado a los hombres y a las estructuras humanas públicas. Lamentablemente, señala Ellacuría, la Iglesia ha sido de modo tradicional conservadora, ha sido más la Iglesia de los ricos que de los pobres. Misericordia –y no justicia– es lo más que ha llegado a pedir. Se hace necesaria una renovación, una apertura al Espíritu de Cristo desde la terrenalidad, un seguimiento del Jesús histórico. «Sólo una Iglesia que se deja invadir por el espíritu renovador de todas las cosas y que está atenta a los signos de los tiempos puede convertirse en el cielo nuevo, que necesitan el hombre y la tierra nuevos».¹⁴

¹⁴ ELLACURÍA, IGNACIO: «Utopía y profetismo desde América Latina», en: *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 17, El Salvador, 1989, p. 183.