

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)

Facultades de la Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCIÓN

Director: J. Ig. Vicentini S.I.
Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., A. Altamira S.I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Secretario de Redacción: C. Benzi S.I.

SUSCRIPCIÓN ANUAL (a partir de 1975)

60 Pesos en la Argentina
6 Dólares en América Latina
7 Dólares en los demás países

NÚMERO SUELTO

18 Pesos el número simple (36 Pesos si es doble) en la Argentina
2 Dólares el número simple (4 Dólares si es doble) en los demás países

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

CAPITAL FEDERAL

Bonum (Maipú 859)
Catequística (Rodríguez Peña 898)
Claretiana (Constitución 1071)
Del Inst. de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Latinoamérica Libros (M. T. de Alvear 2249)
Paulinas (Callao 325)
Servicio del Libro (Rodríguez Peña 846, 1er. piso)
Universidad del Salvador (Callao 542)

INTERIOR

CORDOBA

Librería S. Pablo (27 de Abril 290)

RIO CUARTO

Librería Superior (Constitución 730)

SANTA FE

Librería San Pablo (San Jerónimo 2136)

TUCUMAN

Librería S. Pablo (24 de Setiembre 512)

EL ITINERARIO FILOSOFICO HACIA EL DIOS VIVO

Reflexiones sobre su historia, su planteo actual y su relectura pese a la situación latinoamericana *

Por J. C. SCANNONE, S.I. (San Miguel)

INTRODUCCION

Nuestro encuentro tiene una finalidad no meramente especulativa, sino también práctica. Desea abordar la pregunta por Dios —aun desde la perspectiva metafísica— en el horizonte pastoral de la Evangelización de nuestro continente. Y lo hace también con una finalidad pedagógica preguntándose cómo enfocar el tratado de Dios en Universidades y Seminarios, de modo que se integren filosofía y teología, sin por ello menoscabar su autonomía. Por tanto, el enfoque de mi tema, sin renunciar al método propio de la filosofía, deberá orientarse no sólo al “Dios de los filósofos”, sino al Dios vivo de la religión, de la vida y de la historia. Nuestro cometido es que la filosofía, sin dejar de serlo genuinamente, esté al servicio de la reflexión teológica, del encuentro religioso con Dios, y de la acción evangelizadora integral en América Latina.

De distintos modos se podría enfocar nuestro tema teniendo en cuenta esos objetivos. He preferido intentar una respuesta en forma de reflexión acerca de la historia del pensamiento filosófico sobre Dios¹. De ese modo intentaré asumir dicha historia, pero para ir respondiendo a nuestra actual situación, de modo que

* Trabajo presentado por el autor en el encuentro organizado por la Sección *Para no creyentes* del CELAM (Lima, 25-29 de julio de 1974).

¹ Cfr. también mi trabajo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje - Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada”, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1974, 245-269, en donde abordé el tema del lenguaje acerca de Dios presuponiendo la misma interpretación de la historia del pensamiento sobre Dios, que en estas páginas. Sobre esa historia cf. asimismo: W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971-2; W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957; C. Fabro, *God in Exile - Modern Atheism*, Westminster (Md.), 1968.

nuestra reflexión esté al servicio del anuncio del mensaje cristiano entre nosotros. Esto es posible porque los más importantes giros de la historia del pensamiento acerca de Dios se deben en gran parte al influjo, muchas veces indirecto, del judeocristianismo.

Como dije, mi exposición debe abordar la reflexión metafísica acerca de Dios, y lo hará en forma histórica. En el programa-guía que se me envió figuran tres puntos que tradicionalmente pertenecen a esa temática: 1) La experiencia de Dios como base de dicha reflexión; 2) Las vías reflexivas de acceso a Dios, y 3) La exploración filosófica en el interior de Dios. Las tres cuestiones están, como es evidente, íntimamente relacionadas, de modo que prácticamente se trata de una sola. Por ello no voy a tratar de las tres separadamente, sino de aquella raíz en la que convergen: la relación entre experiencia y pensamiento metafísico. Pues la comprensión filosófica de la naturaleza divina dependerá de la mayor o menor aptitud que reconozcamos al pensamiento y lenguaje metafísicos para pensar y decir a Dios. Y este lenguaje no es sino la articulación del itinerario hacia Dios en palabra reflexiva, ya que articula críticamente en itinerario reflexivo el itinerario experimental hacia Dios². Según sea nuestra posición acerca de una de esas tres cuestiones, lo será también con respecto a las otras dos.

Por ello, en nuestro abordaje histórico de dichos temas, deberemos considerar no sólo la problemática de las vías de acceso a Dios³, sino también las distintas comprensiones que históricamente se han dado de lo que significa experiencia y de su relación con un posible pensamiento metafísico acerca de Dios. No intentaré un tratamiento ni siquiera aproximativo de todas esas cuestiones.

² Una profunda y rica noción de experiencia es presentada por K. Lehmann en el artículo "Erfahrung", de *Sacramentum mundi*, I, Freiburg, 1967, c. 1117-23. Ver también M. Heidegger, "El concepto hegeliano de experiencia", en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969, 100-173. Sobre la experiencia de Dios cf. J. Hortal, "Experiência de Deus. Seu lugar na Teologia atual". *Perspectiva teológica*, 4 (1972), 59-71.

³ Acerca de las pruebas de la existencia de Dios y su problemática ha escrito últimamente Kl. Kremer, cf. "Gottesbeweise - Ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie", *Trierer theologische Zeitschrift*, 82 (1973), 321-338. Cf. también, desde otro punto de vista, lo dicho por J. L. Segundo en: *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires, p. 18.

Sólo indicaré los hitos o pasos principales que, según mi opinión, ha tenido el planteamiento de esas cuestiones en la historia del pensamiento filosófico-religioso de los últimos siglos, hitos que están condicionando nuestra situación actual, también en América Latina. Así podremos plantear la pregunta por Dios de modo que pueda responder al actual nivel de conciencia filosófica y al actual redescubrimiento postmoderno del interrogante por Dios, que, sin renunciar a la crítica, se abre a una ingenuidad segunda. Trataremos de plantearlo en fin, de modo que corresponda a la aurora de experiencia religiosa nueva que se insinúa entre nosotros, y a la ingenuidad de la fe que —gracias a Dios— ha conservado en gran parte el pueblo de América Latina.

Esos hitos históricos en que me detendré son: 1) el paso crítico a la modernidad, sobre todo a través de Kant, haciendo cuenta también del aprovechamiento de la filosofía trascendental por el neotomismo contemporáneo; 2) la dialectización e historización del Dios trascendente en Hegel, que culmina luego en el proceso de secularización y en el ateísmo contemporáneo, especialmente el marxista; 3) el redescubrimiento postmoderno del interrogante por la trascendencia mediante la superación de la modernidad en Heidegger y Levinas; 4) el replanteo de la problemática como se puede hacer desde la actual situación latinoamericana.

I. — LAS VIAS COSMOLOGICAS Y EL PASO CRITICO POR EL PENSAMIENTO MODERNO

Las tradicionales pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, que parten de la experiencia de lo contingente y se fundamentan en el principio de causalidad (eficiente, final...) no carecen de verdadero nervio probativo. En el contexto histórico y existencial premoderno no necesitaban explicitar más. Sin embargo, en nuestro momento de la historia del pensamiento nos pueden resultar ingenuas (aunque quizás genialmente ingenuas), si no se explicita trascendentalmente su criticidad. Nos pueden resultar abstractas, si no se ubica el itinerario que ellas implican en el itinerario existencial integral. Nos pueden resultar meramente teóricas, si no las ponemos explícitamente en contacto con la praxis viva. Nos pueden resultar ahistóricas, si no se com-

prende la relación del proceso que ellas estructuran con el proceso histórico y la praxis histórica. Es decir, que es necesaria una relectura de dichas pruebas y aun del principio de causalidad en que se basan, relectura hecha por un pensar que haya seguido los pasos que históricamente ha ido dando el pensamiento filofísico⁴ y que los re-piense desde nuestra situación. Todavía más: hoy nosotros accederíamos a través de ellas a un mero “dios de los filósofos” si no recapacitamos qué significa hoy para nosotros la expresión “prueba” de la existencia de Dios⁵.

Pues sin esa relectura corremos el peligro de adoptar una actitud y lenguaje objetivistas, de los que los medievales se libraban por su contexto histórico y existencial; corremos ese riesgo tanto al tratar de la experiencia de la que parte la reflexión, como del sentido de las palabras “prueba” y “principio”, como también al caracterizar al Dios a quien así se accede.

El racionalismo y el empirismo modernos comprendieron en forma abstracta, objetivísticamente, la experiencia de la que dichos argumentos parten, en vez de comprenderla en forma integral, aunque todavía no suficientemente reflexionada, como en la premodernidad. Esta a la luz del “intellectus primorum principiorum” captaba en la experiencia de la contingencia física, también la contingencia metafísica de los entes en cuanto tales. Pero como no se pasaba tan explícitamente por la mediación crítica de esa distinción —como luego lo haría Kant— se comprendió luego en la modernidad la experiencia empirísticamente. Así también tiende a comprenderla Kant, quien entonces, al reflexionar dicha distinción y preguntar trascendentalmente por las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, cerró ésta a la consideración metafísica, como de hecho ya lo había hecho el racionalismo. Este, porque estaba tan transido de dualismo como el empirismo, comprendió los principios metafísicos como enunciados

⁴ Sobre dichos pasos históricos del pensamiento cf. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962.

⁵ “Prueba” es definida, en el sentido fuerte e integral, por G. Morel como: “experiencia libre y razonable que *de suyo* no deja nada fuera de ella”. Cf. *Problèmes actuels de religion*, Paris, 1968, p. 130. En ese sentido habla también de “prueba” J.-P. Labarrière en: “L’Homme et l’Absolu”, *Archives de Philosophie*, 36 (1973), p. 355.

racionales y no como el “intuitus primorum principiorum” que ilumina la experiencia sensible y no se separa de ella dicotómicamente. Por ello el racionalismo pensó las vías de acceso a Dios como “demostraciones”, por aplicación de esos enunciados racionales a una experiencia empirísticamente considerada: de ese modo accedía a la existencia (objetivísticamente concebida) de un Dios Ente Supremo y Causa Primera (olvidando el sentido analógico de “causa” al referirnos a Dios), es decir, al “dios de los filósofos”, según la expresión de Pascal. Así es que, por un lado, se comprendió en forma racionalista lo que significa “prueba”, entendiéndola no como “vía”, sino como demostración formalmente reductible a un silogismo, sin explicitar su reflexividad; y por otro lado, debido a una actitud objetivante, se perdió el clima sapiencial de respeto, plegaria y aceptación libre aunque racional, propio de la ciencia teológica medieval⁶.

Esa misma actitud objetivante hizo que “Dios” quedara comprendido meramente como un correlato objetivo de una proposición teórica, sin referencia directa a la praxis viva, desde donde emerge el sentido religioso de la palabra “Dios”.

En la afirmación kantiana de que las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, ya se comienza una reunificación —aunque sólo desde la perspectiva trascendental—, entre experiencia y metafísica (aunque todavía no entre teoría y praxis). Pero precisamente porque esa reunificación se hace sólo desde esa perspectiva trascendental, sin profundizarla para superarla, lo trascendente queda *fuera* de esa unidad (de la apercepción trascendental). El Dios trascendente es pensado todavía, según los presupuestos del racionalismo, como “cosa” (en sí), aunque teóricamente incognoscible.

⁶ Así debe comprenderse en contexto de plegaria, el argumento de San Anselmo, y no en el contexto racionalista adoptado luego por Descartes o Leibniz: cf. J. Paliard, “Prière et Dialectique - Méditation sur le Prosligion de Saint Anselme”, *Dieu Vivant*, 6, 53-70. J.-Cl. Dhotel compara la relación de argumento ontológico y plegaria en San Anselmo con la relectura del mismo argumento por Blondel, quien lo resitúa en el movimiento de la acción, para que readquiera fuerza probativa, cf. “Action et dialectique - Les preuves de Dieu dans l’Action de 1893”, *Archives de Philosophie*, 26 (1963), 6-26.

Sólo por la vía de la razón práctica va Kant a postular la existencia de Dios, sugiriendo otro camino de acceso a El, el de la ética y la práctica, aunque en su caso éstas permanecen todavía dicotómicamente separadas del pensamiento metafísico y, por paradoja, demasiado ancladas en la “razón” práctica y no en la praxis integral de todo el hombre: pensamiento y libertad. Pero a Dios no se lo descubre sino en la unidad de pensar y praxis en cuanto está *realizándose* (in actu), es decir, no en el mero concepto, sino en la acción humana integral.

El giro copernicano de Kant y su crítica de los argumentos tradicionales movió a los que aceptan el primero sin rechazar estos últimos, a reflexionarlos desde la perspectiva trascendental. El iniciador de todo ese enfoque en el neotomismo es sin duda Joseph Maréchal, quien trata de reconciliar la filosofía tradicional con la moderna⁷. En la estructura misma constitutiva de la afirmación humana, de la búsqueda del sentido, del apetito de felicidad o del bien, etc., esos autores descubren, como su última condición de posibilidad, la afirmación o apetito del Incondicionado, sin el cual todo ese dinamismo natural y esa estructura esencial no tendrían sentido y fundamento. De este modo se reflexiona trascendentalmente el nervio motor de las vías de acceso a Dios y se reinterpreta trascendentalmente el principio de razón, como la estructura misma de sentido propia de la razón humana, que, si no, carecería de sentido.

Sin embargo, a pesar de su reflexividad y fuerza probativa, tales intentos resultan teóricos y abstractos para nuestra actual sensibilidad postmoderna y latinoamericana y la de nuestros alumnos. Pues, con el cierto resabio de racionalismo que es propio de la filosofía trascendental, la unión teoría-praxis que por este camino se intenta superando a Kant, resulta aun ahistórica y puramente reflexiva, propia de un Cogito trascendentalmente universal, no situado existencial e históricamente. Es decir que la re-unión de pensamiento y experiencia, por moverse todavía mera-

⁷ Una teología natural presentada desde una perspectiva tomista trascendental es la *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970, de J. Gómez Caffarena, aunque está enriquecida con aportes de otras corrientes filosóficas, inclusive la filosofía del lenguaje.

mente en el ámbito de la subjetividad, no supera suficientemente la dicotomía moderna entre experiencia y metafísica. Y se teoriza sobre la praxis sin que se acceda a una filosofía practicante.

Con estas reflexiones no quiero negar el valor de esa reconciliación histórica entre filosofía trascendental y aceptación filosófica del Trascendente. Pero si nos quedamos sólo allí, no accederemos al nivel de conciencia filosófica que proporcione una filosofía de Dios más apta para la evangelización hoy entre nosotros. No es mi intento el proporcionarla, sino solamente el insinuar pautas para que asumamos críticamente lo que se ha ido pensando antes de nosotros, y el de sugerir luego algunas pistas para que entre todos, a través de nuestra discusión y diálogo, lo logremos. Por eso la primera parte de lo que sigue se moverá todavía algo abstractamente, en el ámbito de la filosofía europea, buscando su nivel postmoderno de conciencia. Recién luego replantearé el problema desde América Latina, sin darle una solución acabada, sino sólo indicando algunas pistas de reflexión.

II. — DE LA HISTORIZACION DE LA TRASCENDENCIA DE DIOS AL SECULARISMO ATEO

La reunificación de experiencia y metafísica esbozada trascendentalmente por Kant —con todo lo positivo y negativo que de ese giro copernicano resulta—, dejaba fuera según dijimos, a la “cosa en sí” y, por ende, al Absoluto. Mientras que los neoescolásticos trascendentalistas van a llegar a éste desde la subjetividad trascendental, según lo recordamos, Hegel fue en cambio a profundizar dicha reunificación sin dejar la perspectiva trascendental, pero pretendiendo superar un enfoque demasiado “yoísta”, subjetista y trascendentalista de la relación trascendental sujeto-objeto. Lo intenta por medio de la dialéctica. Por medio de ella profundiza tanto la comprensión de la experiencia —superando su concepción empirística (vigente aún en Kant)—, como la del pensamiento y lenguaje metafísicos, superando el mero ámbito racionalista del concepto-representación (del que Kant no termina de librarse). De ahí que, para Hegel, por un lado, aun “la cosa en sí” kantiana, el Absoluto mismo, se fenomeniza dialéctica-

mente en la experiencia trascendental de la conciencia y de la historia, es decir, en una “fenomenología del espíritu” como “ciencia de la experiencia de la conciencia” y del espíritu. Y, por otro lado, también cambia el significado de “prueba” de la existencia de Dios, que no será sino el movimiento mismo del pensamiento, que dialécticamente des-implica la presencia del Absoluto que le está presente desde siempre. Por ello Hegel revaloriza el argumento ontológico como nervio vital de todo itinerario reflexivo hacia y desde Dios.

Es mérito de Hegel el haber profundizado en la unidad experiencia-pensamiento, superando los dualismos, así como haber superado la consideración estática y objetivante de la experiencia, comprendiéndola como el movimiento dialéctico del “itinerarium mentis ad Deum”. Fue mérito suyo haber comprendido las “pruebas” de la existencia de Dios como la reflexividad de ese movimiento de fundamentación del sentido.

Además, inspirándose en el Cristianismo, reconoció que Dios se revela en la experiencia histórica, y pretendió además dar acceso al pensamiento y lenguaje filosóficos, al Dios de la religión cristiana y de la historia concreta de su tiempo. Pero esos mismos méritos señalados son ambiguos, ya que precisamente el modo como Hegel los realiza, hace que no pueda acceder al Dios de la religión cristiana y de la historia auténtica. Pues Hegel piensa la superación de esos dualismos dentro de una lógica de la totalidad e identidad, es decir, dialécticamente⁸. De ese modo reduce la experiencia a la aprioridad y trascendentalidad y la cierra a las verdaderas novedad y gratuidad, que son propias de la experiencia

⁸ No toda filosofía dialéctica se cierra en totalidad. Por ejemplo, la fenomenología dialéctica de la acción, de M. Blondel, porque no es sino la expresión filosófica de la experiencia cristiana del filósofo, está abierta a la gratuidad, alteridad y trascendencia. Sin dejar el ámbito de la experiencia, trasciende en y desde ésta la mera experiencia, abriéndose a la presencia gratuita, activa y trascendente de Dios en la acción. Por ello la relectura que Blondel hace de las pruebas tradicionales (cosmológica, teleológica, ontológica) de la existencia de Dios, no se queda en una “prueba que no es sino un argumento lógico”, que sería “abstracto y parcial”, sino que de ahí surge “una prueba que resulta del movimiento total de la vida, una prueba que es la acción entera”, para tratar de igualar “la fuerza espontánea” (de la vida, de la acción) “por medio de la exposición dialéctica” (*L'Action - 1893*, p. 338-350).

histórica, así como a las genuinas alteridad y trascendencia, propias de la experiencia religiosa. El movimiento que Hegel reconoce en la experiencia y en las “pruebas” lo reduce al movimiento dialéctico circular de la *autofundamentación* re-flexiva del sentido. No se trata por tanto del movimiento gratuito de fundamentación desde un fundamento trascendente que se revela sin perder su alteridad. El pensamiento hegeliano, al seguir moviéndose en la relación sujeto-objeto, queda atrapado en la subjetividad de la voluntad de absoluta *autofundamentación*, voluntad que es la quintaesencia de la modernidad.

De una tal inmanentización e historización de la trascendencia hay un solo paso al ateísmo, como lo mostró la ulterior historia del pensamiento. Claro está que, después de Hegel, no es posible volver a las nociones prehegelianas de trascendencia y experiencia; sino que, a través del paso crítico por Hegel y por su superación, nos será posible redescubrir, en una suerte de ingenuidad segunda, la experiencia metafísica de aquello que trasciende la experiencia, y la historización del Dios de la historia, quien sin embargo permanece libre con respecto a la historia. Sin esa superación, el proceso de secularización enmarcado por el pensamiento hegeliano desemboca en el secularismo ateo, en vez de llevar a una purificación de la imagen de Dios y a una valoración creyente de la autonomía secular.

Con razón un Nietzsche niega el dualismo de un trasmundo seudoplatónico, un Marx niega una religión ahistórica como opio del pueblo, y un Freud niega a un dios-proyección que reprime el amor, la vida y el gozo de vivir. El acento puesto en la historia, la praxis histórica, el cuerpo, la vida: ¿llevará a la muerte de Dios o —a través de una muerte— al redescubrimiento del Dios de la historia, la praxis, el amor, el gozo, la vida? A través de una muerte, es decir, a través de la muerte de la razón moderna a la exclusividad de su tipo de racionalidad, y a su voluntad de autofundamentación absoluta. Esa muerte se inicia con el salto o “paso hacia atrás” heideggeriano.

Pero, antes de abordarlo, señalemos —en el contexto de nuestra crítica a Hegel— un aporte de Marx a dicha crítica, aporte que, desgajado de su encuadre materialista-dialéctico, nos

va luego a servir para replantear el problema de la existencia de Dios y su verificación práctica e histórica. Marx introduce “como correctivo radical de la filosofía de Hegel la dimensión de la praxis histórica”: de ese modo “reasume, en una esfera secularizada, la tradición profético-mesiánica que caracterizaba la tradición judeo-cristiana y que había sido prácticamente casi olvidada”⁹. Y la praxis histórica, tomada según dicha tradición, desborda la mera inmanencia. Sin embargo Marx, por haber comprendido a la praxis histórica según la dialéctica hegeliana y dentro de los marcos del pensamiento iluminista y cientificista, no llegó a Dios. A pesar de ello nos señala el camino de la práctica, que antes nos indicaba Kant, y que retomarán filósofos como Blondel. Este, comprendiendo a la praxis en un sentido cristiano y postmoderno, descubrirá en la acción y por ella, en forma tanto práctica como reflexiva, la Presencia del Dios vivo. Pero para lograrlo es necesaria la superación del tipo moderno de racionalidad, superación que sugeríamos recién, al mencionar el “salto” o “paso hacia atrás” en Heidegger.

III. — LA SUPERACION DE LA MODERNIDAD Y LA NUEVA APERTURA A LA TRASCENDENCIA

La profundización de la fenomenología husserliana, como se dio en Heidegger y en Levinas, no sólo constituyó una mayor radicalización del pensamiento trascendental moderno, sino su superación. Pues así se redescubrió la historicidad y alteridad de la

⁹ Cf. L. B. Puntel, “Dios en la teología hoy”, *Perspectivas de diálogo*, 4 (1969), 205-213: este artículo puntualiza muy bien que el encuentro con Dios —sobre todo después de la “superación de la metafísica”— sólo se da en la historia y por la praxis, desde las cuales se abre una nueva comprensión del pensamiento. Los intentos de reunificación pensar-praxis hechos dentro de la filosofía trascendental e idealista resultaron fallidos porque la praxis hace estallar necesariamente el ámbito trascendental. Se abre a la historia real y que está realizándose, y no sólo a la historia pensada o comprendida. Aún con una mayor radicalidad que Marx ahonda en la praxis M. Blondel, y por ello la trasciende hacia Dios; sobre la praxis blondeliana contrapuesta a la marxista cf. P. Henrici, “Per una filosofia cristiana della prassi”, *Gregorianum*, 53 (1972), 717-730. Sobre la dialéctica marxiana y el por qué de su ateísmo, cf. E. Dussel, “El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx - Propedéutica de la afirmación ética de la Alteridad”, en: *Fe y política*, Buenos Aires, 1973, 67-89.

experiencia y del pensar, sin recaer en historicismos o dualismos. Se mostró el camino para que experiencia y pensamiento; la experiencia como pensamiento fenomenológico y el pensamiento como experiencia metafísica, se abran al acceso del misterio que se des-vela como misterio al fundar histórica y gratuitamente el Sentido, y por tanto, se abran al acceso del Dios vivo de la religión y de la historia.

Heidegger habla del salto o paso hacia atrás que supera al pensamiento moderno. Ya Kant hablaba del salto o “metábasis eis allo génos” (del orden empírico al metafísico) cuando descubrió y rechazó la circularidad que se da en las “pruebas de la existencia de Dios” entre experiencia y metafísica del Absoluto¹⁰. Luego Maréchal trató de justificar trascendentalmente ese salto, quedándose sin embargo en el salto lógico de la lógica formal a la trascendental (aunque reconociéndole exigencias de lo trascendente), pues se seguía moviendo en la circularidad sujeto-objeto. Hegel intentó subsumir dialécticamente el salto metafísico en el trascendental, moviéndose también en dicha circularidad, aunque ahora comprendida en forma absoluta (a diferencia de Kant) y dialéctica; pero así queda atrapado en la subjetividad y no accede a la alteridad del Dios trascendente. En cambio el salto o paso hacia atrás heideggeriano supera la relación sujeto-objeto, y la subsumición dialéctica de la diferencia: de ahí que hace posible la apertura no sólo a la dimensión de la diferencia, la historicidad, gratuidad y abisalidad del ser, sino también —en y por ella— a la dimensión de lo Sagrado y al “Dios divino”.

En Heidegger ya no se trata de un salto meramente lógico o dialéctico, sino existencial y ontológico, por el cual el pensamiento, al reconocer su finitud e historicidad, se descentra como fundamento. Al preguntar radicalmente ya no más por la posición o afirmación, sino por la pregunta misma, descubre que el Origen de ésta, porque es abisal, escapa a la subjetividad. Pues, al cues-

¹⁰ B. Welte habla de esa circularidad y del correspondiente “salto” de una lógica a otra como presupuesto implícito de las vías de Santo Tomás en: “El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías de Santo Tomás”, *Teología*, N° 12, 75-122. Sobre el “paso hacia atrás” o “salto” heideggeriano y su diferencia con Hegel cf. mi trabajo: “Reflexiones acerca del tema «Hegel y Heidegger»”, *Stromata*, 27 (1971), 381-402.

tionarlo todo, ella misma es puesta también en cuestión desde ese Desde-donde de un preguntar tan radical que supera la relación sujeto-objeto y trasciende a la totalidad del ente y aun a la pregunta misma. La libertad se reconoce interpelada a dar el salto o, más bien, a dejar ser al fundamento como salto (que funda gratuita e históricamente el sentido de todo) y a reconocerse a sí misma como salto o trascendencia más allá de todo ente.

Ese “Desde-donde” funda, da el fundamento, pero no lo da como el “por qué” último, rindiendo así cuentas —razón suficiente— del por qué de todo ente a la razón humana. Da el fundamento como “porque”¹¹, como el sentido gratuito e histórico de todo ente, que surge desde la abisalidad. Es en la situación límite donde surge la pregunta radical y se hace posible el salto que reconoce la gratuidad del sentido.

Sin embargo Heidegger se queda en el fundamento-porque, en el sentido o verdad del ser, no reconoce en su Desde-donde al Dios divino. Tampoco reinterpreta desde esa nueva comprensión del fundamento, el significado analógico de la causalidad creativa de Dios. A pesar de ello estimamos que, pasando por el ámbito ontológico abierto por el “salto” de Heidegger y su redescubrimiento del ámbito del misterio y lo Sagrado, es posible replantear desde la pregunta metafísica por el sentido, un itinerario hacia Dios como el abisal Desde-donde, Fuente y Origen del sentido de todo ente y del preguntar mismo: itinerario que pasa por el “salto” o giro que supera la subjetividad moderna¹².

Pues Heidegger, como Hegel, va a dar cabida a la negatividad

¹¹ El fundamento-porque, del que habla Heidegger en *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, aludiendo a la poesía de Angelus Silesius, nos recuerda el “quia” de la frase de San Bernardo: “amo quia amo”, en la cual relucen la verdad y el sentido del amor, que tienen un “porque” pero no un “por qué” explicativo, pues es gratuito.

¹² B. Welte intenta un tal itinerario partiendo de la pregunta por el sentido, siguiendo a Heidegger y, en parte, también a Jaspers, aunque con bastante influjo de la reflexión trascendental, en: “El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo”, *Concilium*, nº 16 (junio 1966), 173-189. En forma más fenomenológica cf. del mismo autor: “Der Gottesbeweis und die “Phänomenologie der Religion”, en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, 315-336, y “Das Heilige in der Welt und das christliche Heil”, *Ibidem*, 113-154. Cf. también el trabajo de su discípulo Kl. Hemmerle: “Das Heilige und das Denken”, en: *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

y al misterio en la verdad del ser, pero, contra Hegel, va a rechazar una reducción dialéctica de la negatividad y del misterio. Por eso abre nuevamente a la experiencia el camino hacia la alteridad y trascendencia. Se lo abre a la experiencia, entendida ahora, como en Hegel, como proceso e historia, aunque no dialécticos, pues se trata del acontecimiento e historia del des-velamiento del misterio, pero *como misterio*¹³.

Y sin embargo Heidegger no llega a Dios. Pues él, según la línea de Kant, va a comprender esa experiencia en el ámbito trascendental, aunque aquí la trascendentalidad se haya hecho ontológica por la superación de la relación sujeto-objeto dentro de la cual tanto Kant como Hegel se movían. Eso hace que el camino abierto hacia Dios quede como camino abierto, sin acceso al Trascendente.

Es así como Heidegger supera la filosofía moderna en cuanto es filosofía de la subjetividad, porque piensa a la verdad o sentido del ser (alétheia) desde la “léthe” (misterio). Pero queda de alguna manera atrapado por la trascendentalidad moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo primariamente un pensar del sentido y la verdad: ser, verdad y sentido permanecen todavía en *referencia esencial* al ser-ahí, al pensamiento, aunque ya no fundados y centrados en él. De ese modo se obstaculiza el acceso a Dios como ab-soluto. El haber ahondado con la misma intensidad en el ámbito del “bien” como lo hizo con el de la “verdad” le hubiera quizás abierto a Heidegger más claramente el camino a la alteridad absoluta del Trascendente, sin recaer por ello en la transfenomenicidad kantiana de la “cosa en sí”. El “bien” —lo mismo que pasa, según lo decíamos al tratar de Kant y Marx, con su correlato: la praxis —hace estallar la trascendentalidad de un mero pensar del sentido, abriéndolo a la trascendencia, pero a una trascendencia vivida y pensada ética y prácticamente, y no meramente representada trans-físicamente por el entendimiento representativo.

¹³ Sobre el des-velamiento y re-velación del Misterio *como misterio* cf. mi artículo: “Ausencia y presencia de Dios en el pensar hoy”, *Stromata*, 27 (1971), p. 214 s. Sobre el por qué Heidegger no llega a Dios cf. también: “Dios en el pensamiento de M. Heidegger”, *Ibidem*, 25 (1969), p. 74 ss., y “¿Un tercer Heidegger?”, *Ibidem*, 24 (1968), p. 18 ss.

Es Levinas quien, siguiendo el método fenomenológico, lo trasciende fenomenológica pero éticamente, superando el resto de filosofía trascendental que aun guardan tanto la fenomenología como el pensar-del-ser¹⁴. Profundiza no sólo ontológicamente en la “verdad”, sino también éticamente en el “bien”, y así logra una trascendencia realmente metafísica. En él convergen la tradición bíblico-profética (retomada en parte por la filosofía del diálogo) y la tradición filosófica moderna y postmoderna. Pues describe fenomenológicamente la experiencia bíblica del encuentro ético con el otro, con el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda, cuyo rostro —que en su contingencia es llamado absoluto a la obra de justicia— es palabra y epifanía de Dios. Desde ésta se cuestiona absolutamente la totalidad del ente y la subjetividad misma, pero con una radicalidad y originariedad aún mayores que en la pregunta por el ser. Se descubre así la raíz de *con-versión* ética del salto o giro metafísico que supera a la subjetividad moderna. Se funda la verdad no primariamente como des-velamiento del ser, sino como revelación y epifanía del absolutamente Otro en el lenguaje cuya primera palabra es el imperativo del rostro del otro. Se respeta el misterio (alteridad y trascendencia) de Dios, y sin embargo, se descubre experiencialmente su epifanía en ese rostro.

Trascendencia no significará así —prehegeliana o prefenomenológicamente— algo que está transfísicamente “detrás” o “más allá” de la experiencia y del lenguaje, tampoco se reducirá a la cara negativa de su aparición fenoménica —como en la dialéctica hegeliana—, ni quedará indisolublemente referida al ser-ahí —como en el pensar-del-ser heideggeriano. La negatividad del misterio no se reduce a un momento dialéctico ni a la sustracción inherente a la verdad como des-velamiento, sino que será absoluta¹⁵ alteridad y gratuidad que se re-vela éticamente en el otro

¹⁴ Me refiero sobre todo al libro principal del filósofo israelita francés: *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961. Sobre el tema de Dios en Levinas cf. S. Decloux, “Existence de Dieu et rencontre d'Autrui”, *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), 706-724. Sobre el acceso a Dios desde el encuentro con el otro cf. también H. Urs von Balthasar, “Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes”. *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln, 1967, p. 15 ss.

¹⁵ Así como es posible releer a la luz de estas perspectivas el sentido analógico de la palabra “trascendente”, lo mismo sucede con la palabra “absoluto”. Ya “absoluto no significará el correlato (relativo) de la voluntad

como misterio y libertad. La experiencia ética es así realmente experiencia metafísica, es decir, ni proceso dialéctico ni mero proceso ontológico de des-velamiento, sino proceso de re-velación interpersonal del Trascendente. No se trata entonces de una mera experiencia trascendental, sino de la experiencia de lo que, por su absoluta libertad y gratuidad, trasciende a la experiencia, la pro-voca y hace posible.

El Bien no es un “en sí” transfísicamente, como la “cosa en sí”, fuera, detrás o más arriba de la experiencia, sino que lo es ética —y por ello metafísicamente— porque su alteridad y libertad son absolutamente irreductibles, “sí-mismas”, aun en su misma epifanía fenoménica.

Esa epifanía trascendente del Bien cuyo lugar privilegiado es el otro como pobre¹⁶ no sólo interpela éticamente a la libertad hacia la justicia, sino que la crea, libera y mueve por su gracia. Pues gracias a su don se nos da el sentido de todo, somos libres y plenamente otros, “sí mismos”. En ese proceso de experiencia se descubre un sentido más profundo que el heideggeriano y el moderno, de lo que significa “fundamento”. Por ello desde ahí se puede repensar (como por su parte lo hizo Gabriel Marcel) —en categorías éticas e interpersonales— qué significan creación y causalidad¹⁷. Pues esa epifanía de Dios en el otro no sólo hace

absoluta de fundamentación (como en la modernidad), sino el absolutamente Otro, relacionado con el hombre por una “relación absuelta de toda relación”. Así llama Levinas a la relación con *el* otro, (no con *lo* otro), ya que *el* otro no es relativizable como un mero momento de una totalidad dialéctica. De igual modo, en esa perspectiva, “infinito” no significará la totalidad de todas las perfecciones posibles en sumo grado posible, es decir, la “omnitud realitatis”, sino el “Deus semper major”, irreductible a toda totalización.

¹⁶ Levinas habla bíblicamente del “rostro del pobre”. No se trata solamente del pobre estrictamente considerado, sino que todo “otro”, en cuanto es otro (es decir, *no* en cuanto tiene dinero o poder, sino por su alteridad) es pobre, en cuanto su fuerza no es física, sino ética. Pero es en el pobre estrictamente pobre en donde reluce o se epifaniza en su pureza la alteridad con toda su fuerza ética, precisamente porque nada tiene o puede, sino solamente *es*. Desde este enfoque sería interesante replantear la significación de las palabras “poder” y “omnipotencia”, pensadas de la fuerza del amor.

¹⁷ Sobre este tema cf. J. Gevaert, “Attorno al paradigma della creazione”, *Salesianum*, 29 (1967), 701-713, y “L'escatologia di Emmanuel Levinas”, *Ibidem*, 32 (1970), p. 613 ss. Desde una perspectiva trascendental, pero fácil de asumir desde la perspectiva de la alteridad, K. Rahner presenta una profunda reelaboración de la experiencia e idea metafísicas de causalidad y

comprender la gratuidad e historicidad de la fundación del sentido del mundo, sino también la de la misma libertad, que aquel llamado eficaz crea, funda, y suscita como libre y trascendente.

Por ello el itinerario hacia Dios a través de la interpelación absoluta desde el rostro contingente del otro como pobre, subsume en sí, en forma más radical, el movimiento de la pregunta metafísica por el sentido de todo ente, movimiento que a su vez en Heidegger subsume y supera más originariamente la búsqueda de fundamentación por la razón moderna, que —a su vez— retomaba reflexiva y críticamente el movimiento de las “pruebas de la existencia de Dios”.

Tal camino hacia Dios no invalida las vías que a El llegan desde la naturaleza, pero ubica los argumentos cosmológicos en el proceso de su fundamentación crítica, reconociendo recién en ese proceso, más explícitamente, el significado de “fundamento”. Además muestran que el lugar privilegiado —aunque no único— de la manifestación de Dios no son las cosas, sino los otros y la común historia^{17 bis}.

La raíz probativa de las vías cosmológicas es la causalidad, comprendida a la luz del intellectus primorum principiorum, que, en la historia del pensamiento se manifestó luego como principio de razón suficiente, más tarde como la estructura de sentido de la razón humana, como el movimiento mismo de fundamentación absoluta del sentido, como des-velamiento histórico y gratuito, y por fin como el proceso de re-velación éticamente eficaz del Bien, que desde el rostro del pobre suscita, mueve y libera a la libertad para la obra de justicia. Estimamos que, a través de ese recorrido histórico nos ha sido posible releer no sólo el significado del movimiento descendente de fundamentación o causación de lo contingente, lo histórico y gratuito, sino también el itinerario ascendente

creación en: K. Rahner - P. Overhage, *Das Problem der Hominization*, Freiburg-Basel-Wien, 1961, p. 70 ss.

^{17 bis} Desde un punto de vista teológico —que incluye sin embargo un momento interno filosófico— presenta K. Rahner al encuentro con el otro como el lugar primigenio del encuentro con Dios en: “Ueber die Einheit von Nächsten - und Gottesliebe”, *Schriften zur theologie*, VI, Einsiedeln, 1965, 277-300. Acerca del papel metafísico de la relación primera de alteridad del niño con la madre, cf. H. Urs von Balthasar, op. cit., p. 16, y E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, Buenos Aires, 1973, p. 137.

de la experiencia a la trascendencia, y aun la relación entre experiencia y metafísica.

Por un lado se ganó en explícitas criticidad y radicalidad cada vez mayores, por otro lado, al ir ahondándose críticamente, se fue descubriendo que ese movimiento descendente es él mismo gratuito, histórico y práctico, y que por ello el itinerarium mentis ascendente que le corresponde es no sólo reflexivo y crítico, sino también libre, histórico y práctico, aunque lógico. Necesariamente pasa por un salto porque es agnición libremente aceptada de un misterio inaccesible que libremente se re-vela. El Dios a quien así se accede, o mejor, a quien así se descubre, es el Dios vivo de la religión (mysterium tremens et fascinans), la praxis y la historia. Al Dios vivo se lo reconoce libremente, ante El se puede orar respondiendo a su llamado y siendo responsable del otro, y por la fuerza viva que de su llamado emana, se puede y debe practicar la justicia.

El descubrimiento de Dios en el otro es más propio del mundo secular actual, aunque reconoce precisamente en la secularidad histórica del otro y de la obra práctica de justicia, un momento contemplativo de trascendencia¹⁸. Aquí “contemplación” no tiene un sentido ahistórico o teorético, sino histórico y practicante, aunque verdaderamente trascendente y teórico.

IV. — PISTAS PARA UNA RELECTURA DESDE AMERICA LATINA

Estimo que la relectura de las vías hacia Dios y de su fundamentación, hecha a través de la historia del pensamiento no sólo

¹⁸ Tanto la noción de “trascendencia” como la de “contemplación”, según las reinterpretemos en estas páginas, pueden ayudar a la teología a pensar la relación Dios-historia de manera tal que evite tanto el dualismo de la “teoría de los dos planos”, como el reduccionismo dialéctico inspirado en Hegel y Marx. Sobre esa problemática en la teología latinoamericana cf. mis trabajos: “Teología y política - El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación”, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, p. 254 ss.; “Situación de la problemática «Fe y Política» entre nosotros”, en: *Fe y política*, Buenos Aires, 1973, 15-47; y “La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?”, *Concilium*, nº 93 (marzo 1974), 457-463. Esa problemática, aparentemente sólo filosófica, está subyaciendo a las opciones teológicas y pastorales que hoy se dan en América Latina y a la imagen de Dios que cada una de ellas implica.

responde a varias de las principales inquietudes del hombre contemporáneo (la historia, la praxis, el otro, la justicia, el redescubrimiento del misterio...) sino que también corresponde a la estructura del mensaje cristiano, pudiendo por ello ser un aporte filosófico a la evangelización. No es de extrañar, pues varios de los hitos principales de ese desarrollo histórico (el redescubrimiento filosófico de la historia, de la praxis, del misterio, del otro, del pobre...) se deben al influjo del judeocristianismo¹⁹.

Sin embargo, estimo también que, para responder a las inquietudes del hombre actual, sobre todo del latinoamericano, y a su evangelización, la filosofía acerca de Dios debe dar todavía nuevos pasos.

Es cierto que de lo que hemos dicho podría explicitarse un itinerario hacia Dios y una comprensión de la relación entre experiencia y pensamiento metafísico acerca de Dios que, subsuimiendo importantes aportes de la historia del pensamiento, toque las raíces de nuestra existencia humana sin dejar de radicalizar el planteo metafísico. Y en la raíz de las cosas se descubre a Dios. Pero, si nos quedamos allí, estaremos aún abstrayendo: abstrayendo, aunque no de la historicidad, sí de la historia concreta; aunque no de la praxis ética, sí de la praxis histórica determinada; aunque no de la persona y la interpersonalidad, sí de la comunidad de un pueblo como el nuestro. Nos seguiremos moviendo en un plano universal, aunque ya no meramente del universal representativo, trascendental o dialéctico, pero sí de la existencialidad universal, sin abrirnos también al universal situado en el ahora y aquí de América Latina. Y creo que esa es una inquietud propia del actual sentir y pensar latinoamericanos y por ello, del sentir y buscar de nuestros estudiantes. Sin olvidar ni rechazar la tradición y la universalidad de la cultura y de la

¹⁹ En Kant se nota el influjo cristiano en su valorización de la fe, de la libertad y de la razón práctica. En Hegel está patente su intento de pensar especulativamente el Cristianismo. De Marx y su relación con la tradición profético-mesiánica hablamos más arriba. En cuanto a Heidegger, según O. Pöggeler y K. Lehmann es el influjo cristiano una de las principales raíces de su comprensión histórica del ser como desvelamiento: lo demostrarían, entre otros testimonios, sus clases sobre "Fenomenología de la religión" (1920-21). La relación de Blondel o Levinas con la experiencia bíblica y/o, cristiana es evidente.

filosofía (y teología), hoy nos planteamos en América Latina el problema del descubrimiento, la liberación y la creación de nuestra cultura propia, aun el de nuestro aporte propio a la reflexión filosófica (y teológica) universal.

¿Cómo lograrlo en relación con el tema del Dios vivo, que nos preocupa? ¿Qué vías de acceso espontáneo a Dios vive nuestro pueblo, que el filósofo pueda explicitar reflexivamente, con la ayuda de los pasos críticos que en este tema dio la historia del pensamiento? ¿Qué experiencia del Dios vivo se da entre nosotros, tal que pueda expresarse en pensamiento metafísico?

Esta parte de mi exposición será aún más problemática que la anterior. Pues en ella no podré exponer un pensamiento más o menos desarrollado y coherente aunque discutible, sino solamente algunas pistas para la reflexión y discusión. Trataré de ir iluminando dichas pistas desde la estructura del itinerario hacia Dios que puede desgajarse de nuestra anterior incursión por la historia del pensamiento.

1) Hoy en día muchos latinoamericanos descubren a Dios en el rostro del pobre, o al menos, quizás sin saberlo, están en la posibilidad de descubrirlo en el imperativo ético de justicia que desde dicho rostro emana. Ese rostro cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ellas se enmascara. Y muchos latinoamericanos han tomado o van tomando conciencia de ello y responden con su compromiso práctico.

Sin embargo, lo nuevo que se da entre nosotros con respecto a la experiencia que Levinas describe fenomenológicamente y a las reflexiones que anteriormente hicimos, es que, en la actual conciencia latinoamericana, se considera al pobre no sólo individual, sino también social y estructuralmente. Claro está que esa característica, aunque distintiva de nuestra actual situación, no es por cierto exclusiva de nosotros.

De modo que se hace así posible reconocer la epifanía de Dios en la interpelación ética que surge no solamente de este o de aquel pobre, sino de grupos sociales y aún de pueblos enteros. Y se comprende dicha interpelación a través de la mediación de una

interpretación estructural de la pobreza como fruto de una estructuración injusta y opresiva, por lo cual el cuestionamiento se hace no sólo ético, sino determinadamente sociohistórico y ético-político.

En un tal cuestionamiento es posible reconocer la epifanía de Dios sólo si él es verdaderamente radical (con la radicalidad reflexivamente explicitada anteriormente al hablar del “salto” o giro, y de la con-versión). Porque al ir a la raíz de la opresión, es decir, al cuestionar y juzgar a la subjetividad moderna en su voluntad de lucro y poderío, la des-absolutiza y le posibilita abrirse a la absoluta trascendencia.

Donde esa superación de la modernidad no se da —v.g. en el marxismo— la praxis política por la justicia se cierra en lucha dialéctica, sin abrirse a la trascendencia de los otros (que no se deja reducir a la polaridad opresor-oprimido), y por ende se cierra a la trascendencia de Dios²⁰. Así la praxis secular de transformación del mundo se hace secularista y atea. En cambio, donde esa praxis histórica surge de la radicalidad del giro o con-versión que supera a la modernidad en su praxis y en su racionalidad, dicha praxis nueva podrá veri-ficar la Presencia liberadora de Dios en la acción ético-política de creación de un mundo nuevo y decirla en una nueva razón. Practicando la verdad que la interpela históricamente, la libertad la veri-fica —es decir la descubre verdadera y la hace verdad²¹— en acción histórica, y así puede decirla en verdad.

Es un hecho que hoy muchos latinoamericanos pierden a Dios en medio de una politización de su vida. Pero también es cierto que muchos otros lo redescubren en la acción política, social o de creación de cultura nueva, tanto en la propia praxis como en la praxis de su pueblo. Descubren en ella el momento de trascendencia, gratuidad y contemplación del que hablamos más arri-

²⁰ Acerca de la estructura ontológica de la lucha auténtica por la liberación y la justicia, abierta a la gratuidad, novedad y trascendencia, y sobre la inautenticidad ontológica de las respuestas conservadora, desarrollista y marxista cf. mi artículo: “La liberación latinoamericana - Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, 28 (1972), 107-150.

²¹ Así entiende la veri-ficación (*verum facere*) L. B. Puntel en el artículo citado en la nota 9.

ba, que la hace verdaderamente humanizadora y liberadora²². La reflexión filosófica debe tener cuenta de esa nueva experiencia, nueva al menos en cuanto a su toma de conciencia. El pensamiento filosófico debe ayudar a explicitarla reflexivamente, tanto para que la secularización no caiga en el riesgo del secularismo, cuanto para que esa experiencia de Dios informe, transforme y salve al mundo nuevo que se está gestando entre nosotros. Así se esboza tanto una vía experiencial y reflexiva de acceso a Dios, a cuya formulación conceptual pueden quizás ayudar las reflexiones filosóficas apuntadas más arriba, como un conocimiento más explícito de la relación salvadora de Dios con la historia y con la creación humana de historia.

Es decir que, más que una “prueba” meramente teórica de la existencia de Dios, que responde a la pregunta: ¿existe o no? y cuya negación sea el ateísmo, se trata de “probarlo”, es decir, de veri-ficarlo en la vida y en la acción histórica, asumiendo los imperativos de la realidad y realizando —en la actual situación latinoamericana— el nuevo hombre y la nueva civilización a que dichos imperativos nos mueven. El opuesto a una tal “prueba” no es el mero ateísmo teórico, sino la negación práctica de Dios, ante todo en los otros, raíz de la negación teórica del Dios verdadero. De ese modo se descubre a Dios, no tanto como causa del orden ya-dado del mundo, sino más bien como causa gratuita e histórica de la con-versión y transformación de la libertad y el pensamiento, y a través de ella, del mundo, es decir, como causa que posibilita y funda el sentido que los hombres deben ir reconociendo y realizando en una historia en la que el sentido es negado muchas veces en la práctica de la violencia y la injusticia.

Por tanto, en este contexto social e histórico se da un itinerario experiencial hacia Dios, que puede hacerse también reflexivo, itinerario de una estructura semejante, pero analógica, a la ya reflexionada anteriormente en relación con la historia del pensa-

²² G. Gutiérrez, para expresar esa experiencia recurre a la expresión ignaciana: “contemplativus in actione” aunque en este caso no se trata sólo de la acción explícitamente apostólica, sino del “contemplativus in actione politica”, cf. “Evangelio y praxis de liberación”, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 231-246. Cf. también allí, la síntesis del Seminario dirigido por mí, redactada por F. Urbina, p. 364 ss.

miento: partiendo de una experiencia histórica y contingente, se descubre *en ella* y en su mismo movimiento la *trascendencia* de Dios como su fundamento gratuito. Pero eso sólo es posible pasando por una con-versión o salto radical, que vaya hasta la raíz, hasta donde, más allá de la contingencia —aun la del mismo pensamiento y libertad—, se descubre su fundamento. Así se hace posible verificar en la acción histórica la Presencia creativa de Dios, así como también ir descubriendo en el proceso concreto de la historia los signos de su Presencia eficaz, que da sentido a toda cosa y acontecimiento, un sentido a reconocer y a realizar. Da sentido al rostro interpelante de quienes sufren violencia e injusticia y también al amor de quienes dan su vida por la paz en la justicia. Da sentido al dolor, al amor, a la vida y a la muerte, y por ello salva. Se trata entonces del Dios de la religión, de la praxis y de la historia.

2) Sin embargo, el sentido de la libertad, del mundo y de la convivencia humana no sólo es a reconocer y realizar, sino que también *ya* se ha ido y se va realizando en la historia, aunque *todavía no* en forma definitiva, si no es en esperanza. Precisamente en ese “ya” que necesariamente se abre a un “todavía no” se epifaniza el sentido de todo y, por ende, Dios. Se epifaniza no sólo como interpelación ética pro-vocadora de la acción y la historia hacia adelante, sino como gratuita e histórica donación de sentido total. Heidegger habla del “júbilo del corazón” (y no sólo de situaciones negativas) como de una situación límite desde donde surgen la pregunta metafísica por el sentido y el salto a la trascendencia.

Pues bien, es muy propio de la cultura latinoamericana el sentir que tenemos de la “fiesta”²³: en ella festejamos —aun sin saberlo— la gratuidad de la salvación, es decir, de la donación y realización del sentido del amor y de la vida, y aun del dolor y de la muerte. Tanto en un casamiento o un nacimiento como en un velatorio, tanto en una fiesta cívica espontánea como en un

²³ En una perspectiva sociológica, aprovechable por la reflexión filosófica, R. Lemieux trata de “el Dios del poder y el Dios de la fiesta”, en su artículo de ese nombre condensado en: *Selecciones de Teología*, n° 43 (julio-setiembre 1972), 255-257.

duelo nacional, nuestro pueblo tiene la facilidad de vivirlos como experiencia de salvación y de esperanza, donde el filósofo es quizás capaz de reconocer una situación límite en la que está implícita la pregunta por el reconocimiento del sentido, y quizás también la interpelación a ir realizándolo en la vida personal y social. Todos ellos son caminos de acceso al Dios vivo que la reflexión puede criticar y explicitar. Creemos que en ellos, cuando son genuinos, se da siempre en forma analógica y situada, aunque implícitamente, la estructura de experiencia y reflexión que más arriba analizamos, y que la historia del pensamiento fue descubriendo en su camino de crítica y cuestionamiento radicales.

Como se ve, el filósofo, usando la mediación reflexiva que le da la historia de la filosofía, puede ponerse al servicio de la experiencia de Dios como se vive en una determinada situación histórica, en este caso, en la nuestra. Estimamos que al hombre latinoamericano le es más fácil acceder a Dios por sus signos salvadores en su biografía personal o en la historia de su pueblo, encontrándolo en el sentido de la vida y de la muerte, ante el cual no puede estar indiferente, sino que debe aceptarlo o rechazarlo, realizarlo o no en praxis existencial y aun en praxis histórico-política. Pero también creemos que es necesario el paso por la crítica —como lo hizo la razón moderna y post-moderna— para explicitar críticamente los pasos de ese itinerario y transformar una ingenuidad primera y espontánea en una ingenuidad segunda.

3) Además creemos vislumbrar que en América Latina se está descubriendo al pueblo mismo no sólo como agente de su propia historia, sino también como sujeto de sabiduría susceptible de expresarse en ciencia. Ello se descubre tanto en la teología latinoamericana, como en las ciencias humanas y sociales, se plantea también en las ciencias naturales, y —no es para menos— lo mismo ocurre en la filosofía. Si es así, el sujeto del reconocimiento de Dios y de las vías para acceso a él no es sólo el filósofo, sino también y ante todo el pueblo mismo: es él quien descubre la epifanía de Dios en su vida, la festeja, la expresa en sus símbolos y mitos populares —religiosos y aun profanos—, lo busca en forma de esperanza, lucha o utopía. Creemos que es posible trazar un itinerario hacia Dios haciendo la hermenéutica de esos símbolos

y mitos, fiestas, ritos, luchas y utopías. Sería otra manera, esta vez por la vía larga, de hacer una interpretación reflexiva y crítica de la experiencia de Dios y del itinerario de acceso a El y a su conocimiento vivo. Y quizás ese camino se prestase más para utilizar en su explicitación filosófica las categorías-símbolo sacadas del pueblo mismo latinoamericano, y no sólo de la tradición histórica de la filosofía. Ahora ni siquiera podemos ensayar esa vía, sino sólo enunciarla. Quizás también por esa vía descubriríamos la misma estructura del itinerario de experiencia y reflexión hacia Dios, que descubrimos en la que Ricoeur llama la vía corta, es decir, la vía de la hermenéutica *directa* de la experiencia, y no a través de sus símbolos culturales ²⁴.

A MODO DE CONCLUSION

En las páginas anteriores intentamos primeramente describir el periplo de la historia del pensamiento acerca de Dios, deteniéndonos brevemente en los hitos que nos parecen señalar etapas de explicitación crítica de dicho itinerario: la crítica y la fundamentación trascendentales de los argumentos cosmológicos, la profundización en la concepción de la experiencia y de la vía a Dios como proceso integral del pensamiento, el redescubrimiento de la historicidad y gratuidad del proceso de fundamentación con la consiguiente desabsolutización de la subjetividad moderna, la profundización ética y práctica de la comprensión del fundamento y del “salto” que abre la existencia humana a la trascendencia. Así descubrimos la estructura del proceso de acceso a Dios, que parte de la contingencia histórica y llega a su fundamento gratuito y trascendente, pasando por un salto que descentra a la razón humana y la abre a la alteridad absoluta.

²⁴ De “vía larga” y “vía corta” habla P. Ricoeur en: *Le conflit des interprétations*, París, 1969, p. 10. La segunda es la hermenéutica existencial, la primera pasa por la mediación de las ciencias humanas para hacer una hermenéutica de los símbolos y, añadamos nosotros, de los acontecimientos-símbolo. La sospecha de que encontraremos en ambas una misma estructura o mismo ritmo “analéctico” se basa en la estructura que el mismo Ricoeur descubre en el símbolo: cf. en op. cit.: “De la paternité - Du phantasme au symbole”, p. 458-486, estructura que corresponde al ritmo de la analogía tomista entendida como estructura y proceso.

En segundo lugar intentamos releer lo dicho desde la actual situación latinoamericana, situación de liberación y transformación de nuestro mundo en más humano. Ubicamos las reflexiones anteriores en un contexto histórico, práctico y social. Ello fue posible porque ya habíamos descubierto las raíces interpersonales y éticas, así como fácticas e históricas, del proceso descendente de fundamentación y del correspondiente proceso ascendente. En ese descubrimiento filosófico de la historia, la praxis, el otro, así como en la actual toma de conciencia latinoamericana no ha sido ajeno —según lo acotamos— el influjo del judeocristianismo.

Dimos dos pistas de relectura y enunciamos una tercera. La primera corresponde a la experiencia nueva de Dios que hoy viven muchos latinoamericanos en su acción histórica y aun política por transformar nuestra situación de violencia e injusticia. La segunda enfoca más la vivencia de Dios que tiene nuestro pueblo, en cuanto en El encuentra en su práctica el sentido de su vida y de su muerte. Para insinuar una relectura de tales experiencias nos servimos de lo que nos ha aportado la historia del pensamiento filosófico. Por último, en tercer lugar, planteamos la posibilidad de seguir la vía larga de acceso al conocimiento reflexivo de Dios, a través de una hermenéutica crítica de los símbolos culturales —especialmente los religiosos— en los que el pueblo latinoamericano mismo expresa el ya y el todavía no de su experiencia de Dios.

En ese recorrido histórico hasta nuestra situación fuimos profundizando las nociones de experiencia y de “prueba”, entendiéndolas como itinerario y proceso, como la vertiente existencial-práctica y la vertiente reflexiva de ese proceso. Asimismo ahondamos en la experiencia y comprensión crítica de la causalidad, experiencia y comprensión que se articulan en las vías de acceso a Dios. Y, aunque no lo explicitamos, fuimos también replanteando en forma histórica y crítica, el problema del conocimiento de la naturaleza divina.

Pues precisamente el cómo y el qué del conocimiento de Dios —porque es relacional y analógico— depende siempre del cómo comprendemos la relación entre experiencia y metafísica, y de cuál es la estructura del movimiento o itinerario que nos hace

acceder a El. De hecho fuimos viendo, como de paso, cómo históricamente se profundizaba y se situaba en el contexto histórico-filosófico, la comprensión de Dios como trascendente, absoluto, fundamento, causa, bien, etc., así como su relación creativa y salvadora con la historia, la libertad y la acción humana creadora de historia.

Insistimos en que ese conocimiento, para ser auténtico, debe pasar por la negatividad del salto, pasando tanto práctica como teóricamente por la vía negativa propia del conocimiento analógico. Pero nuestro itinerario no se quedó en la negatividad del misterio, ni tampoco lo subsumimos en la negación dialéctica de la negación, sino que nos abrimos, a través de ese proceso, a la genuina vía de eminencia²⁵.

Por último, también nos quedó claro que, para acceder al Dios vivo, el de la religión, la praxis, la historia, y no a un mero conceptualizado “dios de los filósofos”, el itinerario reflexivo debe ser un momento del itinerario integral humano, que es ante todo existencial y práctico, pues en él se cuestiona y pone en juego a la libertad misma en la historia y la praxis histórica.

Esperamos que estas reflexiones, ya que tratan de hablar filosóficamente del Dios vivo, puedan de alguna manera proporcionar un servicio filosófico e histórico-filosófico a la tarea de evangelización de América Latina y asimismo a la preparación filosófica de nuestros estudiantes para esa misión pastoral tan esencial en este momento de la historia de nuestro continente.

²⁵ Entendemos la analogía no como un mero procedimiento lógico, sino como estructura primordial (Ur-Struktur: E. Przywara), y como ritmo, proceso o movimiento. A un tal proceso, más que dialéctico —para distinguirlo de la dialéctica hegeliana— lo he llamado “analéctico”, aunque no en la acepción que B. Lakebrink da a esta palabra. Descubrimos un proceso semejante en los momentos estructurantes del itinerario hacia Dios como lo interpreta J.-P. Labarrière en el artículo citado en la nota 5. En el mismo sentido se orientan las reflexiones de G. Morel “Sobre el sentido de la palabra de Dios”, en la obra citada, p. 177-224. Para una relectura de la analogía tomista como proceso dialéctico cf. el libro de L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1970, quien la relee teniendo en cuenta a Kant, Hegel y Heidegger. Sobre esta problemática cf. mi ya citado trabajo: “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en especial p. 244 s.

FRANCISCO DE VITORIA

¿Un precursor de la teología de la liberación? *

Por Cl. MATTIELLO (Buenos Aires)

Este trabajo se propone buscar una imagen de teología y, concretamente, de teología para Latinoamérica. *¿Qué contenido teológico y qué actitudes subyacen a una teología que quiere partir de la historia —historia latinoamericana—?*

Pareció interesante concretar mi estudio buscando hacia atrás en la historia para ver cómo había comenzado la reflexión teológica sobre la realidad de América y qué características tenía. Francisco de Vitoria fue el primero que, como teólogo, pensó el problema de la conquista de estas tierras americanas.

VITORIA Y LA CONTROVERSIA DE INDIAS

1. Antecedentes históricos

Cuando Colón regresa de su aventurado viaje a las “Indias”, se le plantean a España serios problemas, no sólo en el ámbito nacional, sino en el internacional. Las nuevas tierras serían pronto campo codiciado por muchas naciones. España quiere asegurar su lugar de privilegio y anticiparse a posibles disputas internacionales. Este parece ser uno de los motivos que mueve a los Reyes Católicos a solicitar del Papa una Bula que legitime y haga exclusivo su dominio en esas tierras¹¹. Recordemos, que en la mentalidad medieval, por esta época ya en decadencia, le era reconocida al Papa una autoridad mundial. Las Bulas de

* *Nota de la Redacción.* — Este trabajo y su continuación, que se publicará en el próximo número, forman parte de un estudio más amplio que quizás se publique entero. Para facilitar las referencias a ambas publicaciones se conservó aquí la numeración de las notas que tendrá en la futura edición íntegra.

¹¹ V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*. Huarpes, Buenos Aires, 1944, p. 46.