

# Fenomenología, Existencialismo, y Filosofía de la Liberación en América Latina<sup>1</sup>

## *Phenomenology, Existencialism and Philosophy of Liberation in Latin America*

Alain GUY

Centre de Philosophie Ibérique et Iberoamericaine.  
Université de Toulouse Le Miral, Francia

### RESUMEN

Nutrido de una copiosa y directa bibliografía de los autores latinoamericanos más representativos, se nos presenta en este estudio un detallado *Panorama* del análisis, interpretación y desarrollo de algunas de las corrientes filosóficas de mayor relevancia en América Latina. Con particular estilo y síntesis, el autor nos pone al "descubierto" que la Filosofía siempre se realiza como Filosofía, pero sin dejar fuera de consideración la forma de crearla según el *lugar* donde se la piensa.

**Palabras clave:** Fenomenología, Existencialismo, Liberación, Latinoamérica

### ABSTRACT

Nourished on a copious and direct bibliography of the most representative Latin American authors, we are presented through this study a detailed *Panorama* of the analysis, interpretation and development of some of the relevant philosophical mainstreams in Latin America. With a particular style and synthesis, the author seeks to "put in evidence" that Philosophy will always be done as Philosophy, never leaving out of consideration the form of creating it, according to the *place* where it is thought.

**Key word:** Phenomenology, Existencialism, Liberation, Latin America

(Translated by Efraím J. Márquez A.)

Recibido: 1-10-95. Aceptado: 20-5-96

<sup>1</sup> Bajo este título se recogen los capítulos XI (pp.159-168), XII (pp.169-180), y XVII (pp.229-238), de la IIIª Parte: "El Siglo XX", del libro del Prof. Dr. Alain GUY: *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVIe Siècle à nous Jours*. Ed. Patiño. Geneve. Suisse, 1989. La edición castellana de esta obra -de muy próxima aparición- ha sido co-editada por el prestigioso Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes (Mérida) y la Oficina de Relaciones Interinstitucionales de la Universidad del Zulia (Maracaibo). Agradecemos a los Profesores Roberto Chacón y Elías Capriles (ULA) habernos concedido la primicia de inaugurar nuestras páginas con una investigación pionera en la historiografía contemporánea de las ideas filosóficas iberoamericanas.

momentos temporales, es la división y clasificación por escuelas o estilos de pensamiento, el criterio utilizado para presentar a los diferentes pensadores y esbozar, a veces de manera bastante ardua y completa los aspectos más importantes de su filosofar. Es así como este *Panorama de la Filosofía Iberoamericana* que implica una visión de conjunto, nos ofrece igualmente en muchos casos, una visión de detalle que nos introduce hasta los recodos del filosofar de algunos de los más grandes. Tal es el caso por ejemplo de Benito Díaz de Gamarra y Davalos (México 1745-1783) y en especial de nuestro gran Andrés Bello (Venezuela, 1781-1865) al cual Alain Guy le dedica extraordinarias páginas de un fino y detallado análisis, y con el cual concluye precisamente la primera parte de la obra.

Aquí el autor de *Panorama...* se muestra como un erudito conocedor e intérprete del gran filósofo que fue Andrés Bello. En su conclusión al respecto dice A.Guy citando a José Gaos:

“ Si Bello hubiese sido escocés o francés, su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal, como uno más, en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y de Brown, de Royer-Collard y de Jouffroy, si no incluso con los de Reid y de Cousin”. Es preciso, en efecto -dice A.Guy-, reparar esta injusticia y acordarle al filósofo venezolano-chileno *el rango eminente* que se le debe” (p. 36).

Es cosa cumplida por A.Guy. ¿Pero cuántos estudiosos y alumnos de la filosofía en nuestro país, conocen a fondo la obra de Bello? Su libro nos ayuda a colmar este vacío y nos incita a ello, motivándonos a profundizar por nosotros mismos en las obras de los diferentes pensadores que tan sabiamente reseña. Es precisamente éste uno de los objetivos del autor, que concluye así su introducción:

“ ¡Ojalá se acoja mi esfuerzo con benevolencia!. En todo caso, esta introducción a una *vexata quaestio*, lanzada como una botella al mar, pero apoyada en millares de horas de meditación, suscitará probablemente en el lector el deseo de saber aún más y de partir él mismo al descubrimiento, esperando que un día fasto, aparezca en fin un inventario total, sistemático y crítico (por no decir doctrinal y comprometido) de la totalidad del complejo pensamiento iberoamericano” (p.7).

En la segunda parte de la presente obra, que abarca el siglo XIX, se estudian las principales corrientes filosóficas de la época en América Latina: el pensamiento romántico y espiritualista, el positivismo y el kraussismo. Entre los positivistas destaca principalmente la figura del argentino José Ingenieros (1887-1925) el cual es presentado como la figura más grande del positivismo en

análisis, y José Vasconcelos (México: 1882-1959) cuyo pensamiento es brillantemente presentado a través de sus dos grandes aportes: *El Monismo estético* y la original teoría de la *Raza Cósmica* (pp.87-88), expuesta en sus obras del mismo título.

En todos los casos, A. Guy deja entrever su simpatía por los bergsonianos de Iberoamérica, en especial los mencionados, llevándonos a compartir su interés e incitándonos a conocer directamente la obra de estos grandes pensadores de nuestra filosofía latinoamericana.

El capítulo IX titulado: "El Racionalismo Axiológico e Historicista", nos presenta la otra cara de la ruptura con el positivismo, que se realizó igualmente mediante el bergsonismo. Aquí se estudia a pensadores como los uruguayos Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), su discípulo Emilio Uribe (1893-1988), y Arturo Ardao (1912) así como al argentino Eugenio Pucciarelli (1907) y el brasileño Miguel Reale (1910). El capítulo X nos introduce en el mundo de los pensadores influenciados por Ortega y Gasset, cuyas ideas se difundieron en América Latina a partir de 1925.

Entre estos, el autor destaca el caso de Leopoldo Zea (México: 1912), a quien caracteriza como el pensador de la autenticidad Iberoamericana, comparándolo con Vasconcelos.

El capítulo XI expone la influencia de la fenomenología en Latinoamérica, a partir de los años 30 de nuestro siglo. Entre los representantes de esta corriente el autor destaca a los argentinos Francisco Romero (1891-1982) y Risieri Frondizi (1910-1983), presentado como exponente de la fenomenología de tendencia estructuralista, y al venezolano Ernesto Mayz Vallenilla (1925): "El fenomenólogo más fiel a Husserl y Heidegger en toda América Ibérica", según A. Guy. En el capítulo XII, titulado: "El Existencialismo", el autor nos presenta una visión de la influencia de esta corriente filosófica en nuestro continente, tanto en su versión nihilista como en su vertiente espiritualista. En el primer caso, se destaca la figura del argentino Carlos Astrada (1894-1970) considerado por el autor como el más importante propagador del existencialismo en Latinoamérica. Astrada vuelve a ser reseñado en el capítulo siguiente, entre los marxistas latinoamericanos, e intentando comprender su evolución del existencialismo al marxismo.

Después del estudio de Astrada, el autor se vuelve hacia pensadores existencialistas espiritualistas como Miguel Angel Virasoro (Argentina:1900-1966) o existencialistas católicos como el peruano Alberto Wagner de Reyna (1915) del cual analiza brevemente dos obras: *Analogía y Evocación* (1975) y *Hacia más allá de los límites* (1959). Combinando a Heidegger con el aristotelismo y el tomismo, Wagner de Reyna acaba por "repensar el heideggerianismo a lo divino" (p.127) según el autor. A. Guy estudia también el caso de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) en el Brasil, caracterizado como un pensa-

*Intuición y Razón* (1965) y *La Ciencia, su método y su filosofía* (1966). Y concluye el autor este capítulo destacando la riqueza de los epistemólogos y analistas latinoamericanos, la cual recomienda sea tomada en cuenta por los europeos (p.148).

Los tres últimos capítulos (XV, XVI y XVII), nos presentan otro aspecto de la filosofía iberoamericana, la cual, dada la enorme importancia que la religión tiene aún en América Latina, no puede menos que acusar en sus planteamientos esta influencia igualmente innegable. "La mayor parte de los filósofos cristianos -dice el autor- buscan lograr una síntesis entre su reflexión racional y su fe e incluso su mística sobrenaturalista" (p.149). Este esfuerzo de síntesis integradora realizado por las élites intelectuales de iglesias y sectas, ha dado lugar a tres vertientes muy distintas: A.Guy señala el tomismo, el espiritualismo agustiniano y la filosofía de la liberación.

En el capítulo XV se refiere al tomismo, influyente gracias al apoyo del clero y a la coherencia de su doctrina. Entre los tomistas se menciona en particular al argentino Octavio Nicolás Derisi (1907) fundador de importantes revistas y autor de "sólidas obras" (p.150). En el capítulo XVI se nos pone en contacto con el espiritualismo agustiniano, más cercano a las corrientes filosóficas contemporáneas y más accesible al gran público por el lenguaje utilizado. Aquí se destacan Agustín Basave y Fernández del Valle (México: 1923) el cual, influenciado a la vez por la fenomenología y el existencialismo cristiano, comienza por una antroposofía, antropología integralista o integracionista que conduce finalmente a una metafísica espiritualista muy vasta, cuyo eje es el tema de la "habencia" (p.216). De Basave, el autor analiza principalmente: *Filosofía del Hombre* (1957), *Tratado de la Metafísica: Teoría de la Habencia* (1982), *Teoría de la Democracia* (1963) y *Metafísica de la muerte* (1965).

También se estudian en detalle en este capítulo las obras del mexicano (de origen español) Luis Farré (1902), filósofo del intrinsecismo y de la estética, y el interiorismo realista del argentino Alberto Caturelli (1927). Del primero se mencionan y se detallan sobre todo sus obras: *Hombre y Libertad* (1972) y *Categorías Estéticas* (1958) y del segundo *El filosofar como decisión y compromiso* (1948) y *El Hombre y la Historia* (1959). Este capítulo termina con una referencia al espiritualismo independiente o de influencia cartesiana, blondeliana o teilhardiana. Aquí entre otros, nos llaman la atención los nombres de la brasileña Constança Marcondes Cesar y de la puertorriqueña Elena Lugo (Sobre las cuales hay excelentes estudios en el libro *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, volumen colectivo en el que participa A. Guy. C.N.R.S. Paris. Toulouse, 1989). Este libro ha sido objeto de una recensión especial por nuestra parte, a tal efecto véase *Revista de Filosofía*. Vol. 18. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1993. pp.142-148.

ancestral pre-colombino. Tres rasgos según él caracterizan esta realidad en devenir que es la filosofía iberoamericana:

“(...) por una parte una atención extremadamente vigilante a la Vida, es decir a lo concreto y a lo real *hic et nunc*, más que a las abstracciones y a los sistemas dogmáticos; por otra parte, el gusto de la Libertad, aspiración suprema de estos pueblos durante tanto tiempo sometidos y que, si han alcanzado su emancipación nacional, permanecen aún bajo el yugo financiero de las casta privilegiadas de sus países respectivos, o incluso del extranjero; finalmente, una delicada sensibilidad estética, una exquisita afinidad con las más bellas formas de la expresión, lejos del pathos y del pesado pedantismo” (p.242).

Y concluye su texto el autor con dos párrafos casi proféticos, y en todo caso llenos de amor, admiración y respecto por el aporte que la cultura filosófica latinoamericana puede ofrecer a quien la estudie con detenimiento e interés:

“En verdad, ninguna profecía podría aventurarse sin peligro, pero es posible que ciertos aspectos típicos (como por ejemplo la filosofía de la liberación, debida innegablemente a un sobresalto contra la situación de alienación social sufrida por los oprimidos en esta zona desdichada del planeta) lleguen ser “visiones del mundo” de vanguardia, incluso si estos movimientos provienen de un regreso a las fuentes de la bimilenaria religión cristiana o de una concientización de los iberoamericanos más pujante que antes.

A final de cuentas, el viejo Occidente debería recoger del Nuevo Mundo iberoamericano varias benéficas lecciones de lucidez y de sabiduría. Extraña al culto del dinero (en sus raras pero auténticas élites, tanto como en sus masas profundas debidamente concientizada y valientemente educadas), y ampliamente abierta a la fraternidad, Iberoamérica propone al mundo un humanismo espiritual e integral, que viene plenamente a su hora, en nuestro universo desgarrado por el fanatismo y por la orgullosa avidez de un beneficio ilimitado e injustamente repartido” (p.174).

Bastan estas líneas para comprobar el aprecio que el Profesor Alain Guy siente por la filosofía latinoamericana, el cual queda además demostrado en la acuciosidad con que ha reunido datos, nombres y fechas y el interés minucioso y detallista con el que parece haber labrado este libro, este *Panorama de la Filosofía Iberoamericana* del que ningún matiz parece faltar y en el cual el recuento de autores es casi exhaustivo. El libro incluye además una extraordinaria bibliografía sobre el tema, tanto general como por países, además de un índice que menciona la mayoría de las revistas filosóficas del continente, ambos de gran ayuda para los estudiosos de la filosofía latinoamericana.

Nos congratulamos de poder ofrecer finalmente a los lectores latinoamericanos una obra de esta envergadura, gracias a los esfuerzos combinados de la

pués de Suárez y el "Siglo de Oro"-; es preciso confesar, por lo demás, que numerosos iberoamericanos han dado, a menudo, pruebas a este respecto, de un sorprendente complejo de inferioridad; casi no parecen creer en la existencia entre ellos de una especulación metafísica, ética, epistemológica o lógica *sui generis*. Muy felizmente, todo ha cambiado bastante bajo este ángulo desde las notables prospecciones de L. Zea, de E.O'Gorman, de J.Gaos, de Salazar Bondy y de tantos otros, que establecieron a partir de allí la idiosincrasia brillante de una potente reflexión filosófica, desde la frontera mexicano-yanqui hasta la Tierra del Fuego.

Por mi parte, mi vocación de filósofo hispanista me ha puesto en contacto, desde 1936-39, con el nuevo mundo hispánico y luso-brasileño. La cálida amistad del rector José Gaos, refugiado en México después de la derrota republicana española, me procuró, además de preciosos consejos u opiniones, el envío de centenares de obras filosóficas que emanaban de las veinte repúblicas sudamericanas; en el curso de los años he tenido la ocasión de acrecentar sensiblemente esta provisión incomparable, y también de intercambiar múltiples cartas con numerosos autores de esos países lejanos. Además, he organizado las conferencias de varios de entre ellos en nuestra Universidad de Toulouse; en Argentina, México, Costa Rica, Puerto Rico, Uruguay, Ecuador y Brasil, han publicado algunos de mis trabajos personales; sobre todo en el seno del "Centro de Filosofía Ibérica e Ibero-Americana", fundado en Toulouse en 1967 y que dirijo desde entonces, estudiamos frecuentemente tales o cuales libros de nuestros colegas del otro lado del Atlántico, y traducimos y comentamos extractos abundantes de ellos; yo he incluso dirigido y hecho defender algunas tesis de Doctorado sobre ellos. Es por ello que hoy en día me parece llegada la hora de comunicar al público una primera aproximación de mi investigación sobre este terreno aún virgen, como una muestra destinada a destacar todo el relieve y la fuerza de este pensamiento insospechado, que nos viene de más allá de los mares.

Por lo demás, ¿acaso, los lazos de los franceses y de los iberoamericanos no se estrechan cada día más, gracias particularmente a los dos "Institutos de América Latina" de París y de Toulouse? La revista *Caravelle* lo atestigua elocuentemente; la novela, la sociología, el arte, la politología, de Iberoamérica son cada vez más difundidos entre nosotros. ¿Por qué la Filosofía sería la cenicienta, en medio de este vasto e interminable descubrimiento de la realidad latinoamericana?. Se sabe, además, cuánto nuestros filósofos contemporáneos (de Sartre a Ricoeur o a J.D'Hondt) son traducidos allá; ¿no sería natural que nosotros le devolviésemos el gesto a estos filósofos iberoamericanos -juzgados *a priori* sin duda demasiado exóticos por una orgullosa mentalidad europeísta-? ¡Ellos pueden aportarnos tantas sugerencias!

especies). El tercero consagra el advenimiento de la conciencia reflexiva, animada por la intencionalidad, más allá de la vulgar cenestesia. Cuando se pasa finalmente al cuarto, el hombre alcanza la libertad y el espíritu, superando sus bases infrahumanas y biológicas.

De allí un *personalismo* dialógico y laico, que rechaza conjuntamente la escolástica (como teológica y estática), el intelectualismo moderno (abstracto y endurecedor), y el positivismo o el cientificismo (reduccionista y miope). Inspirado en la fenomenología y en la axiología de Scheler y más aún de Nicolai Hartmann, así como en el historicismo de Dilthey, Romero se apoya en una antropología muy elaborada. Según él, el psiquismo progresa en tres planos sucesivos. Hay en primer lugar el psiquismo *pre-intencional* (común al animal y al hombre), en donde el objeto y el sujeto se encuentran confundidos; hay después el psiquismo *intencional* (propio al hombre), en donde el objeto y el sujeto están netamente distinguidos, con un rico despliegue de las funciones cognoscitivas, afectivas y volitivas; hay finalmente el psiquismo *espiritual* (característica de los hombres plenamente conscientes, que superan completamente el sujeto y que se proyectan totalmente sobre el objeto, dando prueba de una total desinterés). “El acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí. En lo cognoscitivo, en lo emocional, en lo volitivo, el yo atiende a las objetividades por ellas mismas. Mientras que en lo meramente intencional el sujeto pone los objetos y enseguida los pone a sí, en el acto espiritual pone los objetos y se pone a ellos (...). En la mera intencionalidad, el yo vive espontáneamente su naturalidad, se inclina sobre el objeto haciendo valer su propia realidad de individuo concreto que se toma a sí mismo por universal (...). En el acto espiritual, por un lado, esta intención es suprimida, pero lo que ocurre no es propiamente una simplificación, sino una purificación del acto; por otro lado, el acto espiritual agranda su radio respecto al no espiritual, porque, al atender libremente a su objeto, halla un campo más vasto que aquél que circunscribe el registro relativamente limitado de los intereses efectivos del agente” (*Teoría del hombre*, II parte, Cap. V, pp. 128-129).

Esta intención objetivista está dotada de una finalidad, en la cual se manifiesta “una parcela de divinidad” (*Loc.cit.*); hay sin duda identidad de materia o de contenido con relación a la intención subjetivista, pero se encuentra allí una disparidad de forma, de legalidad; así Romero se inserta en la vieja corriente de la *formalización* (de Pitágoras o Aristóteles a Schopenhauer, al estructuralismo y al actualismo de un Gentile, por ejemplo): a final de cuentas, esta “dualidad de lo entitativo y lo funcional” (p.131) se acabará por la reducción final del ente al acto, y así pues, por el incremento decisivo de la forma.

Aquí interviene el concepto de transcendencia, que Romero usa mucho, hasta el punto de que se ha podido calificar su doctrina de “monismo de la transcendencia”. Como lo ha notado Risieri Frondizi (en el volumen colectivo

la Universidad Central luego y después en la Universidad Simón Bolívar, de la cual llegó a ser rector en 1969. Pueden leerse de él *La idea de estructura psíquica en Dilthey* (1949), *Fenomenología del Conocimiento* (Tesis, 1956), *El Problema de América* (1959), *Ontología del conocimiento* (1960), *El problema de la nada en Kant* (1965), *Esbozo de una crítica de la razón técnica* (1974), *Hombre y naturaleza* (1975). Hay que ver también sus recientes *Fundamentos de la meta-técnica* (1993). Uno tras otro, Manuel Granell, Sergio Sarti y Pompeyo Ramis han destacado muy justamente su mérito.

Admirador incondicional del pensamiento alemán, Mayz Vallenilla piensa a partir de Heidegger. En su *Fenomenología del conocimiento*, expone fielmente de manera exhaustiva la doctrina de Husserl, afrontando muy especialmente el problema de la constitución del objeto; su análisis de la gnoseología crítica de Husserl explora magistralmente (en más de cuatrocientas páginas muy densas) un tema simplemente esbozado por el maestro; hace aparecer tres aspectos: la nota de realidad, en esta constitución del objeto intencional; la nota de evidencia; finalmente, el lazo de esta evidencia con la conciencia originaria. *La Ontología del conocimiento* (cerca de quinientas páginas) se refiere a Heidegger, cuya doctrina del Dasein busca completar mediante una original gnoseología ontológica, que invierte audazmente la fórmula cartesiana, por el llamado del Ser, proclamando: "*sum, ergo cogito*". "El conocer se encuentra, como cualquiera otra actividad humana, enraizado en la existencia. La cabal y pormenorizada determinación ontológica de la existencia -en cuanto *ser* del hombre- y lo que sea el Conocimiento como modo fundado de ella, serán cuestiones que habrán de ser minuciosamente esclarecidas en el curso de la presente investigación. Con lo dicho, sin embargo, se le ha hecho tomar a ésta un giro que la aproxima y hasta la incardina en la vertiente del pensar que en nuestros días ha propuesto Heidegger al postular que el *ser* del hombre consiste en su *existir*" (*Ontología*, cap. I. § 1, p.26). *El problema de la nada en Kant* parte de una laguna, observada en el filósofo de Königsberg: en la teoría del esquematismo, el sentido *temporal* de la nada no ha sido en absoluto percibido; Mayz Vallenilla trata de extraerlo, a través de las cuatro nociones de *ens rationis*, de *nihil privativum*, de *ens imaginarium* y de *nihil negativum*; recurriendo "al testimonio de las cosas mismas", muestra que la nada no puede ser expresada, sino únicamente sentida (estas páginas, de una singular profundidad, han sido escogidas por dos de mis estudiantes como tesis de memoria de maestría, gracias a una traducción francesa integral, aún inédita).

Por otra parte, Mayz Vallenilla se ha interesado en la civilización técnica de nuestra época y ha reflexionado extensamente sobre la *razón técnica* (según él, ella puede evitar la *libido dominandi* e incluso, al contrario realizarse en amor del prójimo, en el cuadro de un "humanismo político" al servicio de la persona, viviente en el "nuevo Orden Planetario"). Finalmente, el filósofo de

hombre (Buenos Aires, 1977), *Ensayos filosóficos* (México, 1986, con prólogo de J.J.E.Gracia). Citemos esta fórmula: “Debe recogerse el dato intuitivo junto a los demás datos que nos proporciona la experiencia humana. Sólo el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen, nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa” (*¿Qué son los valores?* V parte, cap. 4, p.134).

#### 4. Lo Sagrado: Víctor Massuh (1924)

Siempre en la línea de la fenomenología de F. Romero, pero bajo la influencia de la condición trágica del hombre, Massuh, profesor en las Universidades de Córdoba y Buenos Aires, embajador muy apreciado de la Argentina ante la UNESCO, ha escrito mucho. Señalemos *América como inteligencia y pasión* (México, 1955), *Sentido y fin de la historia* (Buenos Aires, 1953), *El diálogo de las culturas* (Buenos Aires, 1956), *El rito y lo sagrado* (Buenos Aires, 1965), *Nietzsche y el fin de la religión* (Buenos Aires, 1969), *Nihilismo y experiencia extrema* (Buenos Aires, 1975, que yo mismo traduje al francés para la UNESCO). Massuh se interesa muy especialmente en la experiencia religiosa y en lo sagrado; según él, desde el fondo de las negaciones ateístas modernas, emana, a pesar de todo, una aspiración mística incoercible hacia Dios. Citemos esta frase: “La *intensificación* de lo profano, el *más* exigido a su entraña, la búsqueda de Dios, se resuelve en el encuentro. En el extremo de la entrega artística, heroica, amorosa o mística, se oye esa “música callada” que lo envuelve todo y transforma los opuestos en síntesis o en la sencilla continuidad de lo idéntico” (*Nihilismo y experiencia extrema*, III parte, cap. 11, p. 265).

¿Entre los autores fenomenólogos, cómo olvidar a Luis Juan Guerrero (1899-1957), profesor en la Universidad de Buenos Aires, que defendió en Alemania en 1927, su tesis sobre la axiología? *La estética operatoria* (Buenos Aires, 1956, 1957 y 1967) desarrolla, según una perspectiva heideggeriana, una brillante teoría del arte, susceptible de transformar radicalmente al hombre.

## EL EXISTENCIALISMO

### 1. La visión Nihilista: Carlos Astrada (1894-1970)

Procedente de la fenomenología, la filosofía de la existencia surgió tímidamente en Iberoamérica desde 1928, con los cursos del mexicano Adalberto García de Mendoza sobre Heidegger, a quien había escuchado en Alemania en 1926-1927. Después, en 1932, el argentino Raimundo Lida tradujo *Was ist die Metaphysik?*, mientras que versiones en francés del maestro friburgués circulaban ya. En 1937, apareció, bajo la pluma de otro argentino, Carlos Astrada, una obra decisiva, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, en él se criti-

conatus individual y concreto. El error de Husserl, es olvidar la dimensión del tiempo y del devenir, abandonándose a un idealismo logicista. Por el contrario, Heidegger tiene el mérito de develar el carácter precario del *Dasein*, es decir, del ente, destinado a la muerte y al absurdo. Yendo más lejos aún que éste último, Astrada, profundizando completamente en la finitud humana, cuyo destino es asumir el riesgo, llega a concebir la metafísica como la recuperación de una transcendencia totalmente horizontal, sin ningún infinito. "La metafísica no es algo ya hecho, una disciplina escolar objetivamente establecida, fijada de una vez por todas en un cuerpo de doctrinas que adquiere con el tiempo nuevos conocimientos sistemáticos; es una actividad, un acontecimiento esencial y, por ello mismo, un riesgo corrido por el hombre cognoscente, que, cuanto hombre concreto, está sumido en el flujo del devenir. La metafísica es un juego, en el cual una interrogación fundamental, identificada con el destino de aquel que interroga, se hace, se deshace y se agota en el hacerse como respuesta" (*El juego metafísico*, introducción).

El antiguo humanismo, tanto moderno como medieval, ha subestimado la condición humana privilegiando excesivamente la razón en detrimento de la vida. El nuevo humanismo, apoyado en Heidegger, pero superándolo, busca la existencia auténtica y no la existencia banal de la cotidianidad. "La época en que vivimos, que nos impulsa hacia una mutación en las estructuras económicas y sociales, así como en los contenidos cualitativos de la vida, comunica al devenir humano, tanto en el aspecto individual como en el aspecto colectivo, un tempo acelerado. Ante nuestros ojos y bajo la presión de un prurito, de una necesidad de cambio, está efectuándose una transformación revolucionaria por su alcance en el orden político universal. Activando este proceso y, al mismo tiempo, impulsado y modelado por él, el individuo, el hombre concreto, comienza a surgir con rasgos anímicos y espirituales que revelan su asignación a otro estilo de vida (*La revolución existencialista*. Cáp., último, p.189). Astrada ha prolongado su reflexión meditando sobre *El mito gaucho* (1948), a propósito de la célebre novela de Hernández: el típico gaucho argentino, Martín Fierro, que apuesta al riesgo y a la autonomía en el seno de la inmensa pampa, es un magnífico estimulante popular, en oposición a Vizcacha, el símbolo decrepito de la oligarquía; su vivencia se emparenta con el karma budista y nos convida a la fe en el porvenir.

A final de cuentas, como lo veremos en el capítulo siguiente, la orientación posterior de Astrada se parece a la de Sartre; como el filósofo francés en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, el filósofo argentino ha desembocado en el marxismo; a diferencia de Heidegger, que considera únicamente una liberación individual, Astrada se ha consagrado a promover una liberación colectiva de la humanidad y, en particular, del proletariado internacional. Como quiera que sea, la influencia de Astrada ha sido notable en toda Iberoamérica: su humanismo

### 3. Un Existencialismo Católico: Alberto Wagner de Reyna (1915)

Habría que hablar también de otros existencialistas: Homero Guglielmini, Guillermo de Torre, Ernesto Sábato, José Vicente Torres, J.López Subirat, José Edmundo Clemente, Héctor Luis Ciarlo, Luis Felipe García de Onrubia, Angel Jorge Casares: todos argentinos. Pero el Perú nos llama en la persona de Alberto Wagner de Reyna (nacido en Lima), que concilia el existencialismo con el catolicismo. Estudiante en Berlín (con Dessoir, Hartmann, Spranger, Romano Guardini), luego en Friburgo-en-Brisgau (con Heidegger), fue sucesivamente embajador en Bogotá, Belgrado, Bonn y París, enseñando al mismo tiempo en la Universidad San Marcos de Lima y dando conferencias en el extranjero (particularmente en Toulouse, en 1968 y en 1976). Traductor de la *Carta sobre el Humanismo (Brief über den Humanismus)* en 1948 y de *La Epoca de la imagen del mundo* en 1958, repensó completamente el heideggerianismo a lo divino, combinándolo con el aristotelismo y con el tomismo. Miembro de la Academia peruana, es un polígrafo; además de sus obras filosóficas *La ontología fundamental de Heidegger*, 1937; *La Filosofía en Iberoamérica*, 1947; *El concepto de verdad en Aristóteles*, (Mendoza, 1951); *Hacia más allá de los linderos* (Tucumán, 1959); *La Historia como evocación* (Lima, 1963); *Analogía y evocación*, (Madrid, 1975), ha compuesto poemas, dramas, novelas, obras de historia, de ecología e incluso de liturgia.

*Analogía y evocación* parte del Logos, a fin de estudiar uno tras otro “el horizonte de la palabra” “la analogía”, y “la vocación”. Apoyándose a la vez en la semántica helénica (*lego, phèmi, paraballo*) y en la experiencia metafísica más concreta, se aventura luego en las vivencias existenciales del *desengaño* (en donde Quevedo es comparado con Heidegger), de la certidumbre (en donde Descartes es nuevamente cuestionado), de la reiteración de los antepasados en nosotros, de la *transitoriedad*, de la noción y de la nominación, del símbolo, de la significación, de la analogía y del mito. Según el autor, el idealismo porta en sí mismo el germen de su destrucción; es preciso restaurar lo humano en este trasfondo del Ser en donde se encuentran los fenómenos; la sabiduría consiste en reencontrar los verdaderos fines del hombre, siguiendo el mensaje cristiano.

*Hacia más allá de los linderos* revisa radicalmente el nihilismo heideggeriano, prolongando su meditación de la muerte hacia el más allá. “La meditación de la muerte no resuelve el problema de la muerte, sino nos aclara su trascendente problematicidad (...). Y así resulta el fin propio de la filosofía, como filosofar hacia la muerte, el hacer transparente su fracaso para resolver los supremos interrogantes. *En la muerte, señala la filosofía hacia más allá de sus linderos*” (p.66).

la traducción de *Holzwege* por José Rovira Armengol en 1960; de manera similar, el católico Héctor Rogel, profesor en la Universidad de La Salle, en México, muestra su simpatía por Heidegger, al tiempo que expresa algunas reservas (revista *Logos*, No.17, Mayo-Agosto 1978, pp. 37-53. "Existencialismo y valores. La carta sobre el humanismo de Heidegger"). Otro católico mexicano, Agustín Basave, consagra un libro comprehensivo a esta escuela (*Existencialistas y existencialismo*, Buenos Aires, 1958). Por su parte, Leopoldo Zea reconoce que "la parte positiva del existencialismo, su antropología, ha interesado a los mexicanos" (*La filosofía en México*, tomo II, pp.157-159), porque proporciona la base de un eventual nuevo humanismo: se puede, a sus ojos, conciliar la angustia heideggeriana con la inquietud agustiniana; esto es, por lo demás lo que Osvaldo Robles trató de hacer en su *Esquema de antropología filosófica* (México, 1962).

Colombia también fue tocada por el existencialismo. Gayetano Betancur trató de integrar a su sistema el existencialismo. El caso de Juan Llambias de Azevedo, en Uruguay, es más sorprendente aún (Cf. sus artículos "En Torno al último Heidegger" en 1956 y "Situación y decisión" [*Les Etudes Philosophiques*, 1958. N<sup>o</sup>, especial *Aspects de la pensée ibéro-américaine*, 1958, N<sup>o</sup>. de Julio- septiembre, pp. 314-329: artículo que yo traduje] y también sus obras *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia*, 1952; *Un diálogo con Heidegger*, 1955); este gran católico hace suya la dolorosa conciencia de la finitud y se sirve de ella para elevarse hacia Dios. Su compatriota, Mario Sambarino (1912-1980), escéptico y sin esperanza, sufrió fuertemente la marca del pesimismo existencial (Cf. *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, 1959) en la cual se encuentra proclamada la ambivalencia de todos los valores.

Entre los otros pensadores de tendencia existencialista, señalemos, en Venezuela, a F. Riú (1923-1985) *Ensayos sobre Sartre*, Caracas. 1968, Juan Nuño (1927-1995), su compatriota, Alberto Rosales o su otra compatriota Gloria M. Comesaña Santalices, profesora titular de Filosofía en la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), que defendió en 1977 una tesis de doctorado de tercer ciclo en la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), titulada: "L'Altérité chez Sartre et les rapports femme-homme" (uno de sus capítulos, traducido al español, fue publicado en la Universidad de Carabobo, Facultad de Derecho: *Alienación y Libertad: La doctrina sartreana del otro*). G. Comesaña lideriza la Liga Feminista y la Fundación Casa de la Mujer de Maracaibo, así como la Cátedra Libre de la Mujer de la Universidad del Zulia. Ha publicado varias obras notables sobre el Feminismo: *Análisis de las figuras femeninas en el teatro sartreano* (Cuadernos de Filosofía. N<sup>o</sup> 6. Universidad del Zulia, Maracaibo.1984) minucioso estudio sobre la conceptualización "sexista" de la mujer en las seis primeras obras del Teatro de J.P.Sartre; *Mujer, Poder y Violencia*

midos. Este movimiento se pretende, a la vez, en ruptura con respecto a las filosofías anteriores, juzgadas demasiado especulativas o contaminadas por los poderes y los grandes intereses financieros, pero igualmente en continuidad lejana con la vieja tradición progresista de las élites cristianas (desde la Iglesia de las Catacumbas y del monaquismo hasta el franciscanismo, a Thomas More, o también del apostolado anticolonialista de Las Casas, de Toribio de Mogrovejo y de la Escuela de Salamanca hasta el independentismo de Vieira, de Morelos, de Hidalgo y el comunitarismo de Mounier, de Marc Sangnier, de Helder Cámara, de Camilo Torres, Ignacio Ellacuría o de Ernesto Cardenal...).

Se trata de un movimiento que se adhiere fielmente a las aspiraciones populares, expresadas por las "comunidades eclesiales de base"; se mantiene celosamente a la escucha de la praxis revolucionaria o más bien se confunde con ella, asociando íntimamente fe religiosa y acción colectiva: esta escuela se inscribe muy evidentemente en la estela del Concilio Vaticano II, y recibe por otra parte, la influencia de las revoluciones de Cuba, de Nicaragua, del Salvador y de los esfuerzos de emancipación iniciados por todas partes. Es, ante todo, una teología (como por otra parte, el tomismo y el agustinismo pascaliano estudiados más arriba) y se confiesa muy francamente como tal; a pesar de la variedad de sus métodos y de sus matices, tiene un denominador común: "la opción por los pobres", que debe ser interpretada en el contexto de la profunda miseria en que están sumidas las masas, trabajadoras o desempleadas, en la mayor parte de los países de América Ibérica. "Pobre es el hombre concreto que, en nuestro país, ve con frecuencia morir a sus hijos antes de que alcancen el segundo año, que está permanentemente subalimentado, que a menudo no sabe leer ni escribir, que no tiene papeles y no existe legalmente, que se aloja en viviendas precarias y ajenas, que no tiene trabajo estable... que es constantemente engañado, a quien se le roba sistemáticamente sus tierras y cuya desaparición física poco importaría" (Grupo sacerdotal ONIS; Perú, documento de estudio de noviembre 1975, p.7) (Citado en A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, 1983, p.59). Los militantes de esta verdadera cruzada son numerosos: monjes, sacerdotes seculares, auxiliares de catequesis, obispos incluso; ellos denuncian sin tregua la explotación capitalista del hombre por el hombre y aspiran a alcanzar un socialismo humano y democrático, en donde el pueblo tenga finalmente la palabra. Su lucha cotidiana, distinta de los partidos, bebe en las fuentes de la Biblia y en la vida sacramental de las Iglesias (católica y protestante); ha sido objeto de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y de Puebla (1979), así como de las preocupaciones de la Curia Romana y de los viajes de Paulo VI y de Juan Pablo II.

1980), *Igreja, caminho e poder* (Río, 1985). “¿Qué hay detrás de la teología de la liberación? Hay la percepción de realidades escandalosas que existen no solamente en América Latina, sino también a escala mundial, en el Tercer Mundo. Según estimaciones que provienen de fuentes *conservadoras*, hay actualmente, en los países mantenidos en el subdesarrollo 500 millones de hambrientos, 1 millar 700 millones de seres humanos cuya esperanza de vida es inferior a los 60 años, 1 millar de personas que sufren de pobreza absoluta” (L. et C. Boff, *Cómo fazer teologia la libertação*, Petrópolis, 1986, *Qu'est-ce-que la théologie de la liberation?* trad. D.Volta, 1987, p.13). Es, pues, en su origen, el espectáculo de la injusticia social más escandalosa lo que desencadena, en el pensador cristiano, este sentimiento de “compasión” irreprimible. Lejos de aceptar esta situación, la considera anormal y plantea inmediatamente “la opción profética” para todos los desdichados; ni la simple ayuda de la limosna, ni la espera de un pleno desarrollo industrial y comercial (hipotético y, por lo demás, desigual) podrían convenir; se precisa un cambio radical de las estructuras socio-económico-políticas y en el mismo sentido, una conversión de las mentalidades y de los corazones.

En este momento crucial interviene, apremiante, el llamado al mensaje judeo-cristiano, es decir, a la lección de Yaveh y, más especialmente, de Cristo. Se tomarán del Antiguo Testamento los textos liberadores: primero, el Éxodo, que narra la liberación de los judíos, esclavos de Egipto y liberados por Moisés; después, las advertencias de los diversos Profetas (Isaías.Cap.30 y 31; Jeremías, Cap.27; etc) e incluso el ejemplo de los Macabeos, en guerra contra los opresores. Después nos dirigiremos al Evangelio: las Bienaventuranzas, el comportamiento de Jesús obrero, que, en su predicación, muestra una preferencia por los desafortunados. Finalmente, extraeremos una parenética de los Hechos de los Apóstoles (el comunismo de los primeros cristianos) y del Apocalipsis (que abre perspectivas exaltantes sobre la Parusía, en donde la fraternidad reinará sin límites). El Reino de Dios debe realizarse ya, parcialmente, aquí abajo, gracias a nuestro incesante combate, en el sudor y la sangre, pero absteniéndonos de todo odio hacia los explotadores; tal liberación debe ser válida, no sólo para el proletario, sino también para la mujer, para el indio, para el negro, para la prostituta, etc. Jesús asume todo el dolor de los hombres y también todas las tentativas valerosas de superación; nos es indispensable comulgar con él en este esfuerzo incansable.

#### **4. Enrique Dussel (1934) y el recurso a las Ciencias Sociales**

Con Dussel, nacido en La Paz (cerca de Mendoza, Argentina), que estudió en la Universidad de Cuyo, doctor en filosofía en Madrid, obrero manual en Israel, licenciado en ciencias religiosas y doctor en letras (historia) en la Sorbona, nos las habemos con un gran erudito. Primero, como profesor de ética en la

“energética” marxista, de orden histórico, transformando el sentido de su “hilética”, en beneficio de una pragmática del diálogo, más que de un conflicto sin tregua. (Cf. *Concordia*, París y Frankfurt, No. 6, 1984, pp. 74 y 77: “La mediación histórica de los valores”). Sin hablar del valiente obispo del Ecuador, Leonardo Proaño, debemos también referirnos a otros tres jesuitas: Jon Sobrino, nacido en Bilbao pero que vino muy pronto al Salvador (*Jesús en América Latina*, 1986), Juan Luis Segundo, que enseña en Uruguay (*El hombre de hoy delante de Jesús*) e Ignacio Ellacuría, también vasco (que participó, en Octubre de 1987, en el II Congreso Mundial Vasco, en San Sebastián), discípulo ferviente de Zubiri, rector de la Universidad Pontificia J.S. Cañas, en El Salvador, valeroso defensor del pueblo que fue asesinado con cuatro colegas por los soldados del poder reaccionario (*La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, 1977). ¿Cómo olvidar al sacerdote belga Joseph Comblin, que ejerce su ministerio en Brasil sin ningún compromiso de facilidad; sus artículos en la *Revista Eclesiástica Brasileira* (como “A missão profética da Igreja nos tempos actuais”, No. 34, 1974, o “La Iglesia latinoamericana después de Vaticano II”) y en *Concordia*? Conviene, por otra parte, prestar atención a la peruana María Luisa Rivara de Tuesta, profesora en la Universidad San Marcos de Lima, autora de *Ideólogos de la emancipación peruana* (Lima, 1972); ¿puedo enviar al lector a mi estudio “Pensamiento peruano y progresismo en M. L. Rivara de Tuesta”, *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, 1989. Paris et Toulouse CNRS? Igualmente, se obtendrá mucho provecho de Nancy Ochoa ya citada en el capítulo III, profesora en la Universidad Católica de Quito, Ecuador, (*La mujer en el pensamiento liberal*, Quito, 1987, y sus otros trabajos, particularmente sobre Flora Tristan): ella milita en “Mujeres por la democracia”.

Siguiendo una inspiración análoga, citemos a Ernesto Cárdenal (ya nombrado, célebre poeta-filósofo de Solentiname, que fue ministro de Nicaragua), Mario Lasalla, Pablo Richard, Alvaro Quiroz Magaña (jesuita mexicano, autor de *Eclesiología en la teología de la liberación*, 1982, Salamanca), Hugo Etchegaray (*La práctica de Jesús*, 1978), Juan Pablo Martín, Mario Carlos Casalla (*Razón y liberación*, Buenos Aires, 1974), L. Gera (un argentino), Héctor Borra (1928), un laico muy comprometido, Frei Betto (dominicano brasileño, que entrevistó a Fidel Castro), M. Manzanera, etc. En un plano bastante independiente, se retendrá a Raúl Fonet-Betancourt (1946), de origen cubano, pero profesor en la Universidad Católica de Eichstätt, en Alemania, fundador de la revista *Concordia*; además de su *Comentario de la Fenomenología del Espíritu*, de Hegel (México, 1987), se leen con interés *Problemas actuales de la filosofía en Hispano-América* (Buenos Aires, 1985), *Annäherung an Lateinamerika* (Frankfurt, 1984) y *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* (Frankfurt, 1985). Su colega en la revista *Concordia*, Alfredo Gómez Müller, un colombiano, doctor de la Facultad Católica de París, tiene igualmente mucho mérito,

en C. Láscaris Comneno, en A. Reyes, en D. Pró, en A. Pascuali o en F. Ramos; para San Agustín y Santo Tomás, en A. Correia; para el Renacimiento, en R. Mondolfo; para Descartes, en J. de D. Vial Larraín y en L. Villoro: para Pascal, en G. Francovich; para Locke, en H. Biagini; para Condillac, en A. Cappelletti y en R. Mondolfo nuevamente; para Kant en J. J. Vélez Correa, para Hegel a Carla Cordua, para Ravaissón, en H. Malo González; para Nietzsche, en V. Massuh; para Dilthey, en A. Waissmann, en W. Trejo y en T. Stefanovics; para Jaspers, en M. Presas; para Sartre, en A. Casares; para Merleau-Ponty, en R. Delfino; para Lavelle, en M. Andrés; para Zubiri, en M. L. Rovaletti; etc. Evo-cando a todos estos grandes eruditos, no puede dejar de constatarse que al igual que sus compatriotas comprometidos en escuelas de pensamiento o de acción bien determinadas, ellos se muestran innegablemente a la altura de sus colegas europeos, africanos, asiáticos o norteamericanos, a los cuales a veces superan incluso en profundidad.

El horizonte mental muy abigarrado que he tratado imperfectamente de develar aquí, constituye, en todo caso, la prueba de la vitalidad filosófica de los pueblos sudamericanos, cuya nota esencial parece ser el pluralismo de las opciones doctrinales o metodológicas. ¡Qué lección incomparable de tolerancia y de comprensión, en la prosecución incansable de la verdad! Como lo escribe L. Zea ("El pensamiento político nacional y latinoamericanista y la idea de España", *Cuadernos Americanos*, N° de Marzo de 1987, p.140), "es el mismo espíritu que, en la Península, ha hecho convivir al godo con el moro o al cristiano con el musulmán y con el judío. El espíritu latino, es la capacidad de comprender y de hacerse comprender, en cuanto crisol de razas y de culturas, sin anular sus diferentes particularidades: la unidad en la diversidad". ¡Podamos nosotros entendernos y aplicar este grandioso mensaje de progreso y de diálogo!

La búsqueda emprendida aquí se ha esforzado por abrir algunos caminos de acceso a este mundo, infinitamente diverso y contrastado, que constituye el pensamiento iberoamericano; en este sentido, me he propuesto por objetivo colmar una grave laguna de la erudición contemporánea, que casi no sospecha los ricos aportes filosóficos de Iberoamérica. Ciertamente, la vocación filosófica se revela universalista y trasciende los condicionamientos nacionales o continentales; pero reviste, según los múltiples climas en los cuales se desarrolla, aspectos muy diferentes -sin que se pueda, por ello, adoptar no se cuál concepción nacionalista o racista de la especulación filosófica...

Entre una tendencia eurocéntrica de la filosofía, que consideraba a la América Ibérica como una simple discípula de Europa, cuyos descubrimientos ideales ella tendría como misión asimilar y comentar, y una tendencia sudamericanocéntrica, que pretende edificar aisladamente, a partir de una inspiración autóctona, sistemas mentales que excluyen toda interferencia exterior, existe, me parece, una tercera vía: la de una filosofía original sin duda, propia de los

sufrida por los oprimidos en esta zona desdichada del planeta) lleguen a ser “visiones del mundo” de vanguardia, incluso si estos movimientos provienen de un regreso a las fuentes de la bimilenaria religión cristiana o de una concientización de los iberoamericanos más pujante que antes.

A final de cuentas, el viejo Occidente debería recoger del Nuevo Mundo iberoamericano varias benéficas lecciones de lucidez y de sabiduría. Extraña al culto del dinero (en sus raras pero auténticas élites, como en sus masas profundas debidamente concientizadas y valientemente educadas), y ampliamente abierta a la fraternidad, Iberoamérica propone al mundo un humanismo espiritual e integral, que viene plenamente a su hora, en nuestro universo desgarrado por el fanatismo y por la orgullosa avidez de un beneficio ilimitado e injustamente compartido