

La Reflexión Filosófica sobre Dios

(Un camino latinoamericano)

*Jaime Vélez Correa, S. J. **

RESUMEN

El presente trabajo adquiere su pleno sentido dentro del contexto escolar (un curso general de filosofía de la religión) en el que fue concebido. Con él se quiere responder a la inquietud del alumnado de dicho curso frente a la posibilidad de acceder a una afirmación de Dios desde un pensamiento basado en nuestra propia experiencia latinoamericana. Nuestra respuesta consiste en indicar algunos supuestos y algunas prácticas de pensamiento desde los cuales dicho acceso se hace posible. No se encontrará en estas líneas una presentación detallada de unas posibles "vías" hacia Dios. Más que el desarrollo de una reflexión filosófica sobre Dios desde supuestos culturales latinoamericanos, hay aquí una indicación de como esa reflexión puede hacerse.

(*) Universidad Javeriana.

Nos proponemos en este breve ensayo sintetizar el recorrido que ha seguido hasta nuestros días el pensamiento filosófico sobre Dios para, con esta perspectiva, proponer una vía racional de acceso a la trascendencia que se compagine con la situación latinoamericana. No se trata ni de hacer una exposición completa de las reflexiones filosóficas sobre Dios (pues ello requeriría todo un tratado de historia de la filosofía), ni tampoco de rechazarlas, o tan siquiera de asumir una posición crítica frente a las mismas. Las distintas teorías que han ido apareciendo a través de los siglos sirven de apoyo a la vía que aquí proponemos como nacida de la experiencia propia de los países latinoamericanos.

La afirmación de nuestra propia identidad exige una lúcida reasunción crítica de la bimilenaria herencia filosófica del mundo occidental. Nos serviremos de ésta para estructurar una formulación teórica de nuestra vivencia de Dios, pues nuestro camino propio no puede partir de cero, ni siquiera para postular un recomienzo a partir de nuevas experiencias. Por otra parte, no pretendemos demostrar la existencia de Dios sino presentar indicadores, signos o cifras que pueden orientar nuestro acceso racional al Trascendente. Tampoco pretendemos novedad alguna; nos limitamos a presentar algunos senderos ya indicados por varios pensadores latinoamericanos.

Nuestro ensayo tiene dos partes: una reseña el recorrido que ha hecho el pensamiento en su reflexión metafísica sobre Dios, la otra asume elementos de la anterior y los aplica a la situación del hombre latinoamericano, aunque sin intentar una mera traslación del pensamiento foráneo. Se trata de reflexionar sobre nuestra propia experiencia religiosa empleando —con las adaptaciones exigidas por nuestra idiosincracia— algunos métodos ya utilizados por el pensamiento filosófico que nos ha precedido.

1. La Reflexión Filosófica en su Itinerario Histórico

El desenvolvimiento de la idea de Dios y su existencia se remonta a milenios antes de Cristo. A nosotros, occidentales, nos interesa el recorrido histórico de la reflexión filosófica iniciada en Grecia y asumida por el pensamiento latino, pues de ellos somos tributarios. Veamos sólo algunas instancias relacionadas con el tema de Dios sin pretender exponer cada una de las teorías en su integridad.

Después de las religiones naturalistas y la epopeya mítica, el pensador griego buscó un PRINCIPIO o “arjé” de toda la realidad. Los antiguos jónicos lo pusieron en un elemento físico (agua, o lo indefinido, o aire como protoelemento de vida, etc.). Los pitagóricos lo concibieron más abstractamente (el número), los eleatas y Heráclito más metafísicamente (el ser y el “devenir”), y los atomistas, con visión más científica, retornan a lo físico (el átomo), hasta que Anaxágoras lo concibe como espiritual (Nous).

Después del escepticismo sofista y como su superación, aparece el precursor de la filosofía ática, *Sócrates*, quien partiendo del “conócete a tí mismo” y con su método mayéutico busca el bien que hace a los hombres “buenos” y formula una prueba que lleva a concebir un Dios Providente. Su discípulo *Platón* la perfecciona mostrando al Sumo Bien como fundamento de las ideas, que a su vez fundamentaban las cosas o realidad mundana. *Aristóteles*, materializando las ideas, parte del mundo sensible o móvil (cambiable) y, mediante la teoría del acto y la potencia, propone como explicación del cambio de los seres la prueba de la existencia de un “motor inmóvil”, acto puro, pensamiento del pensamiento. Culmina así la metafísica que él llama “filosofía primera”.

Las filosofías postaristotélicas (estoicismo y epicureismo), si bien vuelven al materialismo presocrático, en moral tienen una alta concepción de Dios, pese a su fatalismo. El neoplatonismo toma la vía inversa de Aristóteles, es decir, no la ascendente de las sustancias móviles a Dios, sino la descendente desde lo Uno o Bien, de donde “dimanan” los seres en degradación de realidad.

La reflexión se enriquece con el Cristianismo. Por una parte, *San Agustín*, ahondando en su interioridad, encuentra a Dios como fundamento de toda verdad ontológica o realidad. En esta misma línea, *San Buenaventura*, investigando metafísicamente el conocimiento, encuentra allí la percepción de un valor absoluto, Dios, y así el itinerario hacia él puede ser de tres maneras: o por razonamiento, o por experiencia, o por intuición. A su vez, *Santo Tomás*, en línea aristotélica descendente, formula sus célebres cinco “vías” (no demostraciones) con una dimensión más claramente metafísica de los principios que justifican el salto de lo empírico a lo metaempírico. Se legitima la existencia de un Dios trascendente, único, infinito, etc.

La filosofía moderna, iniciada por *Descartes* y consumada por *Kant* con su revolución copernicana, hace centro del conocer no el ser, sino el HOMBRE y, aunque en su primera fase el racionalismo no fue consecuente y sostuvo pruebas “a priori” de la existencia de Dios, Kant lo condujo, junto con el empirismo, a la negación de la metafísica como ciencia y formuló la vía práctico-ética, haciendo de la afirmación de Dios un postulado de la Razón práctica. El camino hacia Dios transita exclusivamente por la interioridad humana. *Hegel*, entonces, irrumpe con una vía que, intentando salvar el conocimiento metafísico de la realidad (la lógica, que es dialéctica, se hace metafísica y viceversa), convierte el ser en “devenir”, cuya autoconciencia es Dios que se “aliena” en la naturaleza, pero recupera su ser “dentro de sí” en el hacerse espíritu, en tres momentos: el subjetivo (fenomenología), el objetivo (juridicidad, moralidad y eticidad) y el absoluto (arte, religión y filosofía). Así el devenir finito se explica racionalmente por el devenir del infinito, quedando de esta forma el Dios trascendente diluido o identificado con su inmanencia en el mundo y en la historia humana. Esta inmanentización e historización del Trascendente no sólo cae en panteísmo sino que abre paso al ateísmo o negación de Dios.

Con el nuevo rumbo hegeliano se abren las puertas al *pensamiento contemporáneo*, pues la modernidad replantea el problema nuclear, inmanencia-trascendencia, finitud-infinitud, hombre-Dios, libertad humano-histórica y voluntad absoluta. Así, prescindiendo de los ateísmos, que no entran para nuestra consideración, presentaremos algunos intentos para abrir un camino hacia Dios que tienen como horizonte el planteamiento hegeliano, bien para disentir, bien para completarlo:

— Ante todo, la línea existencialista de *Kierkegaard* que, rechazado el hegelianismo racionalista por diluir lo individual en lo absoluto y partiendo de la angustia existencial (libertad de que sí y de que no), pretende llegar a la auténtica existencia religiosa por una fe irracional y paradójica, que coloca al pecador frente a Dios. En esta misma línea, *Unamuno*, auscultando la existencia como contradicción insatisfecha, encuentra en la “fe loca” el medio para satisfacer su deseo de inmortalidad, contra los cálculos de la mentalidad burguesa y para encontrar un Dios creado por su propia subjetividad.

— Partiendo de la fenomenología existencial en toda su tragicidad, pero en búsqueda de una explicación más humana de “quién soy yo”, *Marcel* reasume los grandes interrogantes sobre el Trascendente como “misterio”, es decir, como ser con el cual me encuentro vinculado y que por tanto no puede hacerme problema: Dios no es objeto conceptualizable. Para que la existencia no se frustre ha de realizarse en el amor, la fidelidad creadora, la libertad y la esperanza, las que se fundan en el llamado de Dios, realidad indubitablemente auténtica. En la misma perspectiva, *Ignace Lepp*, convertido del marxismo, nos introduce, para una auténtica existencia, en temas tan palpitantes como libertad, angustia, pecado, elección, compromiso, disponibilidad, fe ... hasta la muerte, tras la que Dios me llama; esta reflexión se legitima en *El Psicoanálisis del ateísmo*, que es una descripción de su itinerario hacia Dios.

— Con el enfoque evolucionista se asumen globalmente las condiciones científicas para la reflexión sobre Dios. Así *Bergson*, partiendo de los “datos inmediatos de la conciencia” encuentra la realidad como “pura duración” viva y evolutiva que no puede captarse con conceptos fijos o abstractos y que es llevada hacia más ser por el impulso vital, actuante como fuerza “a retro”; los místicos cristianos son fehaciente prueba de su comunicación con ese impulso, para vivir la moral y la religión, abiertas al amor de Dios, impulso vital inmanente y creador en y por la evolución. En esta perspectiva, *Teilhard de Chardin* sintetiza en *El fenómeno humano* la visión de la evolución; de esta manera descubre, mediante una visión dinámica moderna —opuesta a la visión estática antigua— las leyes de interioridad y exterioridad, de pluralidad y complejificación de la materia, en donde, por saltos en puntos críticos, va apareciendo la energía espiritual en avance evolutivo que lleva la flecha convergente hacia el punto Omega, Dios.

— También muy en consonancia con el método trascendental de la modernidad, *K. Rahner*, analizando la experiencia de Dios hoy desde una antropología trascendental, descubre la apertura del hombre al ser en general y en definitiva a Dios, iluminado en la libertad y amor humanos porque se capta como fundamento y meta del dinamismo conciencial y que es a la vez trascendente e inmanente. También *Blondel*, con su fenomenología dialéctica de la acción, descubre la apertura del hombre a la gratuidad y trascendencia del Absoluto, Dios.

— Parecida reflexión sobre el hecho religioso en su dimensión ético-social nos da *Max Scheler*, quien, desde su fenomenología de los valores (axiología), muestra en la intencionalidad del hecho religioso la conciencia de la finitud humana que busca incansablemente su propia autorrealización libre. Esta dinámica espiritual apunta hacia un valor supremo plenificador de la existencia. La vinculación con el valor supremo —manifestado como santo, misterio tremendo y venerable— evita la muerte de la dinámica ascensional del hombre y el que éste se aliene en la sumisión a cualquier tipo de bienes finitos y se convierta en idólatra. Las vías hacia la afirmación de la existencia de Dios (que no deben entenderse como *demostraciones* sino como comprobaciones fenomenológicas o “mostraciones”) necesitan, para tener sentido y eficacia, el sustrato religioso como condición previa. También *E. Mounier*, frente a la despersonalización del hombre actual, raíz del llamado problema social que no se resuelve ni con el capitalismo ni con el marxismo ni con el existencialismo, propone un “personalismo” que restablezca a la persona como valor en sí, singular, encarnado e invitado a la comunicación interpersonal, la cual se consume con el Trascendente. Afín a esta tendencia, está la reflexión de *X. Zubiri* en su fenomenología de la religión como “religación” que, encontrada en la vivencia, coloca al hombre ante Dios y, confrontada con la antropología, da el sentido último a la naturaleza, al hombre y a la historia.

2. Pistas de Reflexión Latinoamericana para una vía hacia Dios

Con los momentos claves de la reflexión sobre Dios que hemos reseñado desde sus albores hasta hoy, comprobamos un avance prodigioso en la interpretación del fenómeno religioso. Las distintas posiciones, en su dialecticidad, nos llevan a un mejor planteamiento del problema. Aunque la modernidad diera un golpe mortal a la metafísica o diluyera lo infinito en lo finito, el filosofar contemporáneo abrió nuevas vías para afirmar a Dios.

A nosotros, latinoamericanos, todos esos aportes nos sirven para diseñar una reflexión propia nuestra que, partiendo del hecho religioso latinoamericano, justifique filosóficamente la afirmación de la existencia de Dios implícita en la religiosidad popular. Y es que a nuestra mentalidad las vías propuestas le parecen de sabor demasiado trascendental y talvez abstracto y ajeno a la

propia circunstancia; quisiera una vía más del aquí y del ahora, con más mordiente en nuestra cultura. No vamos a desarrollar aquí esos caminos ni a presentar una fundamentación teórica de los mismos. Nos limitamos a señalar, a modo de ejemplos, cuáles podrían ser el punto de partida y la dirección teórica de algunos de ellos.

2.1. *Punto de partida: nuestra religiosidad popular.*

Muchas de las reflexiones anotadas presuponían el hecho religioso como dato sobre el cual investigaban —así San Agustín, San Buenaventura, Pascal y muchos existencialistas y axiólogos—. Se trata de una fenomenología y descripción de lo que aparece y como aparece en la conciencia del individuo o de la colectividad, un ver inteligentemente la vivencia religiosa del hombre con relación al mundo, a los demás y al Absoluto.

Entendemos por religiosidad popular el ejercicio que el pueblo hace de su religión. En el caso latinoamericano se define como el conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares que llevan a determinada ética. Esta religiosidad se construye sobre una matriz cultural fundamentalmente católica (la inmensa mayoría de los latinoamericanos recibe el bautismo, acepta ciertos valores específicamente cristianos y se confiesa católica), aunque en algunos casos vaya mezclada de elementos no cristianos (1).

Los estudios recientes sobre el incuestionable hecho religioso (2) destacan, entre otros, los siguientes aspectos contenidos en la vivencia religiosa: relación respetuosa y solidaria con la naturaleza, alegría compartida solidariamente y que apunta a una dimensión trascendente, fantasía imaginativa y creadora de símbolos y expresiones sagradas, sentido de desprendimiento y sacrificio, de afectividad y mística que sabe morir por la causa religiosa, de trabajo abnegado y también de crítica realista, de fraternidad y de su identidad personal vivida como núcleo de su cultura.

Para poder llegar a la afirmación de un absoluto trascendente como exigencia o explicación de la conciencia religiosa, se requiere una peculiar actitud de respeto y fidelidad al dato de conciencia.

Como en toda fenomenología, y máxime cuando se aplica al hecho religioso, se deben deponer prejuicios y hábitos mentales que deformarían de entrada el hecho mismo, viciando su patencia e impidiendo que se nos de-vele (“aletheia” según Heidegger). En otras palabras, se requiere en esta fenomenología una “epojé” o puesta entre paréntesis de todo aquello que el filósofo traería de su propia cosecha y que no aparece en el ver mismo del fenómeno, como advertía

1. III CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA: Documento de Puebla, N° 394.

2. Cfr. VARIOS: *Iglesia y religiosidad popular*, Colección CELAM, N° 29, Bogotá, 1977; *Religión y Cultura*, Colección CELAM, N° 47; *Iglesia y Cultura en América Latina*, Colección CELAM, Bogotá, 1981.

Husserl. No son compatibles con esta actitud la aceptación de las explicaciones o las “críticas científicas” del hecho religioso como posición final frente a él. Para nuestro caso, postulamos la “conversión” de corazón y de mentalidad de la cual nos hablaban San Agustín, San Buenaventura, Pascal y algunos existencialistas como Marcel y Lepp. Nadie puede ver una luz nueva si se obstina en no mirar hacia la dirección en que la luz puede hacerse patente. Trataremos primero de apuntar los contenidos hacia los que apunta la vivencia y reflexionar después sobre su fundamento.

2.2. *Explicitación de la autoconciencia del pueblo latinoamericano implícita en su religiosidad*

Son numerosos los estudios recientes sobre el fenómeno religioso latinoamericano y, en general, sobre la forma —expresada en las diversas manifestaciones de la cultura popular y particularmente en las religiosas— en que ese pueblo se autopercibe como humanidad marginal y oprimida pero que se yergue en busca del reconocimiento efectivo de su inalienable dignidad. El pueblo latinoamericano se vivencia a sí mismo como pueblo oprimido y explotado que lucha por su liberación porque experimenta un profundo sentimiento del valor absoluto de la persona humana. Se siente enraizado en algo absoluto que le impide aceptar la dependencia o la subalternidad como su destino o su estado natural. La vivencia de esta dignidad absoluta es ingrediente esencial de su fe religiosa cristiana, como lo comprueban innumerables datos de la experiencia pastoral recogidos sintéticamente en el documento de Puebla.

Corresponde a la filosofía prestar el servicio de conceptualización de esta experiencia y hacer, a partir de ella, la reflexión metafísica para establecer el fundamento último de su posibilidad.

Para la expresión conceptual de esta experiencia nos apoyamos en los trabajos de Enrique Domingo Dussell, que destacan particularmente el carácter primigenio y el nivel socio-cultural de esta experiencia (3). Mediante seis categorías fundamentales (Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, que podrían ser elevadas a categorías básicas de una nueva filosofía universal) puede expresarse el contenido de la auto-conciencia popular latinoamericana que en su dimensión religiosa es, a decir del documento de Puebla, “un acervo de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia” (4).

a. *La Proximidad* es la percepción que el hombre tiene en su conciencia de su relación inmediata con algo. Para el griego fue ante todo relación con la naturaleza. Para el latinoamericano de hoy, como para algunos europeos

3. DUSSELL, E.D.: *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás. 1980, pp. 27-84.

4. Documento de Puebla, N° 448.

(existencialistas, Scheler, Mounier, Rahner, Blondel, etc.) esa relación es primariamente relación con los otros. Es conciencia de comunidad, pero comunidad no plenamente realizada por culpa de la injusticia estructural y de la opresión. “Aproximarse” sería, pues, acortar distancia entre el yo y el otro, hacerlo mi “próximo” (Cfr. Lc. 10, 25-37), ponerme cara a cara (no física sino concienzalmente) y contemplar el rostro del pobre que clama justicia, provoca la libertad e invoca responsabilidad. Esta característica se explicita en y por la reflexión metafísica.

b. *Totalidad*. La proximidad y la comunidad se realizan en una totalidad universal de sentido, en un horizonte que lo abarca todo: tiempo, espacio, cosas, personas ... Sin la idea de totalidad es imposible constituir el sentido de algo. Cada cultura construye su mundo desde su propia idea de totalidad y esto es lo que la identifica frente a las otras culturas. En la vivencia latinoamericana —la de la “raza cósmica”— se busca en la práctica un horizonte de humanidad no excluyente, no escindido, en el que todos quepan en igualdad y fraternidad. Busca un modo verdaderamente nuevo, no la repetición del proyecto antiguo que impone como totalidad el horizonte del más fuerte, del vencedor.

c. *Captar las cosas como mediaciones* es encontrar la propiedad que tienen de servir de instrumentos para alcanzar un fin, es decir, interpretar el sentido que tienen para el hombre, o sea, su “valor relativo” con relación al fin último o valor supremo. La vivencia de autoestima, la vivencia de libertad, la vivencia de la superioridad del hombre sobre las cosas es la que subyace en esta categoría de “mediación”. El hombre que ama a su tierra y que se siente filialmente ligado a ella y a lo que él ha establecido como organización y como orden no puede, sin embargo, valer menos que las cosas. Esta vivencia se encuentra altamente pronunciada en la religiosidad popular.

d. Con la categoría de *exterioridad* se quiere, en última instancia, indicar que el otro hombre, el que me interpela con su rostro de dolor y de opresión, no es un sujeto más de mi mundo sino que es en sí, que es valor absoluto, que es persona. Hay seres humanos que el sistema socio-cultural imperante a nivel mundial deja por fuera, no caben en él como personas sino como cosas. El pueblo latinoamericano se vivencia excluido de los centros de poder. Pero no aspira a su inclusión en el poder explotador, sino a ser respetado como persona, a ser aceptado en igualdad como el “otro” en su inviolable peculiaridad. Se está y se quiere permanecer en la exterioridad de todo sistema opresor, hasta eliminar la opresión. Esta, que es la quintaesencia del cristianismo, es un “existenciario” —permítasenos la expresión— de la religiosidad popular.

e. *La alienación* es negar al otro como otro, convirtiéndolo en parte, momento, aspecto o instrumento de una totalidad ajena. La vivencia de sentirse incluido en una totalidad que le impide desplegar su peculiaridad y ser dueño de un proyecto humano propio es la vivencia de alienación. La vivencia de hallarse incluido en un sistema de injusticia radical que le impide ser

hombre se encuentra simbolizada de múltiples formas en la religiosidad popular latinoamericana.

f. El impulso hacia la *liberación* de la opresión y la alienación es, simultáneamente, impulso hacia la creación de las condiciones prácticas de una cultura plural que únicamente es posible sobre la base del amor que permite acercarse al otro como otro, ayudándolo a desarrollarse en su peculiaridad. Encierra por tanto una fuerza que desemboca en una acción renovadora, instauradora de un nuevo universo en permanente apertura y diversificación. En su fondo implica la vivencia profunda de la relatividad absoluta de lo humano.

Desde esta explicitación del contenido de la vivencia religiosa del pueblo latinoamericano —apuntada aquí de modo esquemático y sin datos comprobatorios— puede intentarse una reflexión metafísica que abra caminos hacia Dios acordes con nuestra propia experiencia cultural.

2.3. *Pistas para nuestra vía hacia Dios*

La exposición anterior de los contenidos y de las dinámicas de la autoconciencia del pueblo latinoamericano no implica necesariamente que, a partir de cada una de las categorías que se han empleado en ella, haya de intentarse una vía de acceso a Dios. Por lo pronto, ése no es el camino que queremos insinuar aquí. Esas categorías nos son útiles tanto para poner de manifiesto el trasfondo profundamente vital y ético (y en última instancia religioso) desde el que la conciencia latinoamericana aborda el sentido de su existencia, como para señalar la dinámica de compromiso con la explicitación y promoción de un acervo cultural propio que ha de tener toda reflexión filosófica que parta de dichas categorías de pensamiento. Nuestro pensar no puede ser un pensar puramente objetivador o contemplativo, sino un pensar que adquiere su verificación en realizaciones éticas completas.

Las vías que aquí señalamos se inspiran en las que Juan Carlos Scanonne, S. J. (5) proponía hace más de diez años. Se trata de explicitar y explicar metafísicamente lo que espontáneamente vive nuestro pueblo en su genuina cultura. Nuestro pueblo expresa en sus manifestaciones culturales, vividas y experimentadas, la presencia de Dios. Se trata aquí de insinuar unas reflexiones filosóficas que muestren algunos puntos de partida concretos y algunos caminos “nuevos” a través de los cuales los contenidos de la experiencia religiosa pueden convertirse en postulado racional de la realidad divina. La elaboración filosófica de ese camino requeriría un tratamiento mucho más largo y cuidadoso que el que podemos llevar aquí.

5. Cfr. “Itinerario filosófico hacia Dios vivo”, en *Dios: Problemática de la no creencia en América Latina*, Colección CELAM, N° 17, Bogotá, 1974, pp. 39 y ss.

Insinuamos tres modalidades de lo que podría ser una vía latinoamericana de acceso a la trascendencia: Cuestionamiento ético a partir de la presencia del oprimido, Hermenéutica de los símbolos de la cultura popular, Interpretación filosófica de la sabiduría popular.

a. Una primera modalidad de la vía consistiría en “ver” (fenomenológicamente) el *rostro del pobre* que me interpela o cuestiona. Más que analizar la interpretación en su implicación de hallarse fundamental en el ser nos fijamos en su sentido ético, es decir, en su exigencia de deber moral que grava la conciencia frente al rostro del pobre. Al descubrir fenomenológicamente el rostro del explotado y marginado, no sólo descubro su contingencia sino que ésta se me convierte en llamado de justicia, o sea, en palabra y manifestación de Dios. En un lenguaje más vivido y radical que el de las clásicas vías metafísicas, se de-vela no tanto el ser cuanto el otro que clama por justicia; tenemos así un diálogo del filósofo con el Trascendente, único que puede apelar a la conciencia moral. Es un análisis parecido al que hace Marcel a partir de la vivencia de comunión y de fidelidad creadora. Es un revelarse Dios, no sólo como trascendente-misterio que da sentido a la totalidad, sino sobre todo como sumo Bien que desde el rostro del pobre suscita, mueve y libera para que la libertad humana interpelada se decida a hacer justicia; es el camino trazado por Levinas (6) en el que converge la tradición bíblico-profética con la filosófica moderna y contemporánea.

El cuestionamiento que nos lanza el rostro del oprimido, si se asume en su radicalidad metafísica, llega a la raíz de la opresión, ya que juzga la subjetividad moderna en su voluntad de lucro y poderío y la muestra como idolatría del poder y del tener; y puesto que la idolatría es absolutización de lo relativo, en contraste aparece Dios, el único trascendente Absoluto, rasgo tan propio de la religiosidad popular. A la vez, ese cuestionamiento muestra la inconsistencia de la praxis marxista y la de algunas teologías de la liberación que se cierran o silencian la apertura de nuestro hombre a Dios. Por eso el auténtico cristianismo renovador busca “verificar la realidad de Dios, mediante la praxis, que es compromiso por un mundo nuevo”, como nos explicaba Mounier.

Este itinerario o “vía”, más que prueba-respuesta a la pregunta de si Dios existe o no, es verificación de Dios, es decir, lo hace verdadero y realmente existente en la vida y acción humanas por un mundo mejor. Así se responde no sólo a los ateismos teóricos, sino sobre todo a los prácticos que consideran a Dios “alienante” o inútil y llevan a vivir como si Dios no existiera.

Aparece Dios a través del rostro del pueblo pobre en situaciones límites de angustia, pues en su religiosidad el pobre expresa su condición de indigencia, de finitud o contingencia y, por tanto, de necesidad de Dios.

6. Cfr. LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haya, 1961, pp. 132 y ss.; citado por Scanonne y que supera la mera fenomenología.

Precisamente ahí la reflexión metafísica encuentra la necesidad para ese hombre de un fundamento, sostén y meta de existir humano, raíz de la esperanza cristiana; aparece la esencia de la relación religiosa, es decir, la dependencia no como alienante sino como personificante por el amor; un Dios lejano o totalmente otro (trascendente) y a la vez cercano (Inmanente), es decir, señor de la historia, pero inserto en los momentos trágicos, defensor de los pobres, a quienes da la mano para que no sucumban en la desesperación.

La religiosidad popular expresa dicho encuentro con Dios y el filósofo no hace sino explicitarlo, mostrándolo como la más convincente prueba de que Dios es la realísima verdad fundante, presente y actuante en nuestro pueblo. Prueba convincente, no sólo para los pobres, sino también para los autosuficientes, los confiados en sus bienes y poder, defensores del "statu quo" o de las estructuras injustas; a ellos el rostro del pobre los interpela o cuestiona revelándoles a Dios como justo juez de la historia. En efecto, el potentado, si mira metafísicamente el rostro del pobre en sus rasgos religiosos, encuentra que no lo debe tratar como objeto sino como un "tú" o persona digna de amor (intersubjetividad de que hablan Marcel, Blondel, Scheler, Teilhard y Mounier), relación que no se entiende sin Dios fundamento, soporte o meta; un Dios que fustiga el despilfarro y el consumismo, sostenido a costa del hambre ajeno; un Dios que por ser único y absoluto rechaza los "ídolos" del poder y de la riqueza.

b. Una segunda modalidad complementaria de la anterior, hace *Hermenéutica de los símbolos religiosos y profanos* vinculados a la vida familiar y social en los momentos claves como nacimiento, matrimonio, sepelio, etc. Particularmente "la fiesta", fenómeno cultural típicamente latinoamericano en el que el corazón celebra jubilosamente los acontecimientos cumbres de la vida, es lugar privilegiado para la reflexión metafísica; ahí se capta que la existencia tiene pleno sentido en "la esperanza", como lo han mostrado Marcel, Lepp, Rahner y otros. Nos reafirma que la vida tiene una meta, no como puro ideal sino que éste "ya" se ha ido realizando aunque "todavía no" se ha consumado y requiere el esfuerzo humano corroborado y fundado por el impulso divino. De ahí el hondo sentido de optimismo que aflora en la religiosidad popular, pese a la angustiada situación del pobre. Lo que se vive en el fondo de la celebración popular es una "experiencia" de la presencia de Dios que fundamenta el sentido de comunidad que se vive en la fiesta, y que es a su vez realimentado por la práctica comunitaria que encierra la misma fiesta. Son muchos los ejemplos de esto que pueden hallarse en comunidades eclesiales de base, en grupos y asociaciones populares, etc. En la fiesta se reafirma la presencia de Dios en la comunidad, un Dios que da fuerza, que hace indestructible el ideal comunitario y que impulsa una acción hacia adelante en la búsqueda de la realización histórica del bien para todos los hombres.

c. Finalmente, una tercera modalidad, llamada por Ricoeur (7) “*vía corta*”, en cuanto distinta de la anterior que sería “*larga*”, pues asume los símbolos como mediaciones para la interpretación. Se trata de la *reflexión filosófica sobre la “Sapientia” o sabiduría de nuestro pueblo*, que tiene como núcleo de su cultura esa visión peculiar, histórica y situada con que ilumina sus relaciones con el mundo, los otros y Dios, mirado como Ser Supremo, primer principio y último fin de la vida en su totalidad.

Esa sabiduría popular, que es conocimiento espontáneo (no ingenuo) y precientífico, no captado por conceptos sino por símbolos, mitos, ritos, narraciones (8), es un objeto muy propio para la reflexión filosófica que descubre a esa sabiduría como penetrada de un hondo sentido de la trascendencia de Dios (ser totalmente distinto de los demás, ser lejano), y al mismo tiempo, de su proximidad (presencia acogedora, sustentadora, omniabarcante), pues no es un Dios desentendido del hombre.

Con valores cristianos nuestro pueblo responde a los grandes interrogantes de la existencia articulándolos vital y creadoramente (9). Más que teórico-racional, el instrumento empleado en el pensamiento popular es intuitivo, cordial, ético-religioso y comunitario; por ello vincula el imperativo de la justicia con Dios. Contrasta esa mentalidad con los criterios de la civilización urbano-industrial de índole matemático-utilitarista que, inspirada en el racionalismo y en el empirismo, perdió el arraigo ético-religioso popular. La razón científico-técnico se ha convertido generalmente en un instrumento de la opresión del pueblo, ciego para los contenidos profundos de la experiencia popular y totalmente incapaz para expresarlos.

3. Epílogo

El esfuerzo filosófico en este trabajo de abrir un camino hacia Dios, propio de nuestra cultura, ha de dirigirse fundamentalmente hacia la elaboración de un método de pensar, distinto del de la tradición racionalista —tanto analítica como dialéctica— de la modernidad, que sea capaz de pensar con todo rigor conceptual, pero sin traicionarla o mutilarla, la riqueza insondable de la sabiduría popular.

Sobra insistir que este nuevo giro de la “*vía hacia Dios*” implica la nueva concepción de “*verdad*” expuesta en algunos de los autores reseñados en la primera parte y que asigna al filósofo la tarea de desentrañar el sentido pleno de la “*sabiduría*” o filosofía de la vida. En efecto, nuestro pueblo afirma a

7. De “*Vía larga*” y “*Vía Corta*” habla P Ricoeur en *Le conflict des interpretations*, París, 1969, p. 10.

8. Cfr. SCANONNE, J.C. “*Sabiduría, Filosofía e Inculcación*”, en *Stromata*, San Miguel (Provincia de Buenos Aires, Argentina), 1982, (38), pp. 317 y ss.

9. *Documento de Puebla*, N° 448.

Dios-Verdad, pues en su actuar cristiano verifica o hace verdadera la presencia liberadora de Dios Creador, que construye, con el hombre, un mundo permanentemente renovado.

Una nueva idea de verdad, que concibe a ésta como inseparable del hacer inspirado por la eticidad, y una nueva forma de discurso racional, que, superando el nivel meramente funcionalista de la razón (analítica o dialéctica), logre aprehender la profundidad pluridimensional de la vida real, se hallan en juego como determinantes de la posibilidad efectiva de la nueva vía hacia Dios que aquí se ha sugerido. Los esfuerzos que en esta dirección realizan con gran lucidez buen número de filósofos latinoamericanos deben una notable parte de su inspiración a filósofos que se mueven dentro de la tradición espiritualista europea, como Paul Ricoeur, Jean Ladriere, Bernard Lonergan, etc. Son particularmente valiosos los trabajos que, desde hace ya una década, viene realizando el Padre Scanonne en torno a la estructuración de un pensamiento filosófico encarnado en la "sabiduría" del pueblo latinoamericano (10).

10. A través de sus publicaciones en la Revista *Stromata* puede obtenerse una visión bastante completa de lo fundamental de su pensamiento en este punto. Está próxima a salir la compilación de sus artículos en dos volúmenes.