

El concepto de filosofía cristiana y el problema filosófico del lenguaje en Erasmo Bautista

Jacob Buganza Torio¹

Resumen: En este artículo, el autor explora la concepción que Erasmo Bautista, filósofo de la Universidad Pontificia de México, sostiene sobre la filosofía cristiana y el lenguaje. En su obra *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, Bautista define la filosofía cristiana en cuatro acepciones: filosofía de los cristianos, de la religión cristiana, expresada por el cristianismo y *naturaliter christiana*. Influido por Gilson, Coreth y Rahner, argumenta que la fe enriquece la razón sin contradecirla, integrando verdades reveladas. En *El lenguaje*, Bautista concibe el lenguaje como un signo humano que trasciende lo signico, un sistema expresivo que ordena el conocimiento y media la autorrealización humana. Su enfoque, ontológico y antropológico, vincula el lenguaje a la interacción comunicativa, destacando su carácter reflexivo. Arraigada en la tradición tomista y contemporánea, la filosofía de Bautista reafirma la vigencia de la filosofía cristiana en el diálogo racional.

Palabras clave: Filosofía Cristiana; Lenguaje; Ontología; Autorrealización; Fe.

The Concept of Christian Philosophy and the Philosophical Problem of Language in Erasmo Bautista

Abstract: In this article, the author explores the conception of Christian philosophy and language held by Erasmo Bautista, a philosopher at the Pontifical University of Mexico. In his work *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, Bautista defines Christian philosophy through four senses: the philosophy of Christians, of the Christian religion, expressed by Christianity, and *naturaliter christiana*. Influenced by Gilson, Coreth, and Rahner, he argues that faith enriches reason without contradicting it, integrating revealed truths. In *El lenguaje*, Bautista views language as a human sign that transcends the merely symbolic, a system of expression that organizes knowledge and mediates human self-realization. His ontological and anthropological approach links language to communicative interaction, emphasizing its reflective nature. Rooted in Thomistic and contemporary traditions, Bautista's philosophy reaffirms the relevance of Christian philosophy in rational dialogue.

Keywords: Christian Philosophy; Language; Ontology; Self-realization; Faith.

¹ Profesor-investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. E-mail: jbuganza@uv.mx

Introducción

Erasmus Bautista, Decano y profesor de la Universidad Pontificia de México, ha centrado su reflexión básicamente en los problemas metafísicos y gnoseológicos tradicionales de la filosofía. Muestra de ello son sus libros *Metaphysik in Ansatz*, que versa, como su título indica, sobre metafísica, en un profundo análisis sobre la ontología clásica, de Aristóteles a santo Tomás de Aquino, hasta llegar a Johannes B. Lotz, en diálogo especialmente con Heidegger y otros ontólogos contemporáneos². El otro texto, que él siempre presenta como apuntes, pero que tiene toda la seriedad y rigor de un libro filosófico, pues es sistemático y claro, es *Los fundamentos del conocimiento humano*, que evidentemente aborda el tema gnoseológico, muy de la mano de *Metaphysik in Ansatz*, y en donde sigue muy especialmente a Joseph de Vries³. Sin embargo, y a pesar de que son las dos dimensiones filosóficas donde se ha centrado especialmente Bautista en su trabajo, este texto planea exponer y reflexionar sobre su concepción de la filosofía cristiana, por un lado, y sobre la visión que guarda sobre el lenguaje, que podría resumirse como “metafísica del lenguaje”, por otro.

El concepto de filosofía cristiana

En relación a la concepción de la filosofía cristiana, existe un breve trabajo suyo, intitulado *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio* que, aunque él mismo dudaría en llamar opúsculo y presentarlo como parte de su obra consagrada, brinda, sin embargo, una visión clara sobre lo que ha de entenderse por filosofía cristiana. Siguiendo especialmente a Gilson (recuérdese su polémica contra Bréhier), pero teniendo también como trasfondo la reflexión de su maestro Emerich Coreth (así como a Karl Rahner, nos parece),

² Bautista, Erasmo, *Metaphysik in Ansatz*, Nossa y Jara, Madrid, 1996, 355pp. Además, cf. Buganza, Jacob, “La diferencia ontológica en la filosofía de J. B. Lotz”, en: *Metafísica y persona*, XI/21, (2019), p. 145-172, ahora ampliado en: *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz*, Torres, México, 2022, 178pp.

³ Bautista, Erasmo, *Los fundamentos del conocimiento humano*, Universidad Pontificia de México, México, 2000, 97p.

Bautista asegura que el concepto de “filosofía cristiana” puede entenderse en cuatro acepciones.

Antes de entrar a las acepciones que brinda Bautista, no es superfluo detenerse en un apunte que hace Sanabria en torno al conflicto de la denominación de “filosofía cristiana” que imputan tanto Bréhier y Brunschvicg a Gilson y Maritain. La filosofía es, sin más, filosofía, y no es o cristiana o acristiana; es, simplemente, filosofía, y existencialmente y en sentido histórico hay filosofía cristiana y no que la filosofía sea cristiana. “La razón es que si quien filosofa es cristiano —y ser cristiano es una actitud vital—, para filosofar no se puede despojar de su ser cristiano.”⁴ En estas pocas líneas está plasmado el argumento con toda su contundencia. En efecto, desde el punto de vista actitudinal o existencial, el filósofo cristiano, partiendo de la razón, es capaz de visualizar que las verdades a las que llega a través de ella no están en pugna o son irreconciliables con las verdades reveladas, a partir de las cuales, por cierto, y, por otro lado, parte la teología. En relación al argumento histórico, nadie puede negar que el pensamiento y la cultura occidentales han sido influidas por el cristianismo: “De hecho, en Occidente el filosofar se realizó, en gran medida, o de acuerdo a la religión, o abiertamente contra ella”⁵. Quien lo negase estaría contradiciendo un *factum* que no puede ser modificado, sino que necesariamente es; en otros términos, *de facto* Occidente es cristiano.

Ahora bien, en relación a las acepciones que expone Bautista, la primera entiende por “filosofía cristiana” la “filosofía de los cristianos”, esto es, la que es elaborada por todos aquellos que creen en Cristo. Los cristianos, en este sentido, piensan los contenidos de la propia fe a la luz de la filosofía para presentarlos de manera más accesible a la razón, de suerte que, “desde este punto de vista, dicha filosofía expresa, por consiguiente, la influencia positiva del cristianismo sobre las doctrinas que presenta”⁶. La filosofía de muchos autores refleja el mensaje de Jesucristo y se han entendido a sí mismos justamente como “cristianos”, como sucede en muchos casos conocidos, como los de Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Kant, Kierkegaard, Scheler, Marcel, Ricoeur, etcétera⁷. Por ello, a la filosofía cristiana

⁴ Sanabria, José Rubén y Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ Bautista, Erasmo, *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2005, p. 8.

⁷ Por ejemplo, en relación al existencialismo, Cf. Lepp, Ignace, *Filosofía cristiana de la existencia* (traducción de Alicia B. Gómez), Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963, 126pp.

“es imposible reducirla, como acontece frecuentemente, a la filosofía patristica o escolástica”⁸.

La segunda acepción corresponde a la “filosofía de la religión cristiana”. Esta manera de entender a la filosofía cristiana la reduce, esto es, limita el campo de su aplicación, pues se refiere a una suerte de “filosofía de la religión” que se particulariza o concretiza en el cristianismo, “cuya tarea esencial consiste en reflexionar sobre los problemas planteados por el cristianismo a la filosofía”⁹, que han sido, por cierto, muchos y numerosos, y conduce a pensar en la ininteligibilidad de concebir la filosofía occidental al margen del cristianismo, como también parece señalar Kolakowski al afirmar, en su libro *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, que estudia la figura de Jesucristo sin profesar una confesión determinada de la fe cristiana, y que, además, no reconoce dogma ni comunidad eclesiástica, pero sí la tradición de la cual el cristianismo es una parte inalienable¹⁰. Ahora bien, la filosofía cristiana en esta acepción equivale a una reflexión de índole filosófica sobre el cristianismo, como su lenguaje, ritos, cosmovisión, etcétera. Pero debido a que sobre estos tópicos puede reflexionar filosóficamente cualquiera, se entiende por qué puede hacerlo tanto un creyente como un agnóstico y hasta un ateo, de manera que se diferencia nítidamente de la primera acepción, en la que sólo se entiende por filosofía cristiana la reflexión filosófica que lleva a cabo un creyente, un cristiano.

La tercera acepción corresponde a la filosofía expresada por el cristianismo. Aquí, Bautista distingue un triple punto de vista: (i) la infraestructura, esto es, la parte asumida desde fuera, por ejemplo, el culto racional, de suerte que la filosofía cristiana está *in actu exercito*, pues la filosofía está presente en la ejecución, en lo vivido, como sucede en el caso de la Liturgia; (ii) la sobresctructura, o sea, cuando se hace uso de la filosofía para elaborar una teología, de manera que la filosofía cristiana está *in actu simpliciter signato*; y (iii) la intraestructura, es decir, al interior mismo del cristianismo, de suerte que la filosofía cristiana

⁸ Bautista, Erasmo, *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, cit., p. 8.

⁹ Ibid.

¹⁰ Kolakowski, Leszek, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas* (traducción de Ramón Bilbao), Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 18-19. Este autor llega, entre otras, a la siguiente conclusión, a nuestro juicio, en consonancia con lo que ha dicho: “De ahí que sea ridículo y estéril todo intento por *eliminar a Jesús*, por apartarlo de nuestra cultura con el argumento de que nosotros no creemos en el Dios en quien él creyó. Ello es obra exclusiva de personas no esclarecidas, que viven en la representación de que un ateísmo vulgar no sólo es suficiente como cosmovisión, sino que, incluso, autoriza a recortar a voluntad la tradición cultural conforme al propio programa doctrinario y a privarla de su savia más vital” (p. 39).

está *in actu reflexive*, como se aprecia con toda claridad en la reconciliación o bien la no-oposición entre lo infinito y lo finito que se señala más adelante.

La cuarta acepción es mucho más general y consiste en verla como “filosofía especialmente cristiana por sí misma”, o sea, “*naturaliter christiana*”, como diría Tertuliano. Así, y desde esta acepción, podría denominarse cristiana a “aquella filosofía que no solamente permite acoger el mensaje cristiano, incluso en lo que éste tiene de no-filosófico, es decir, de *sobrenatural*, de *misterio*, sino que además reconoce en la naturaleza y en la actividad del ser humano una orientación hacia un *más allá de todo fin y valor meramente naturales*, una insatisfacción radical que hace que la palabra revelada, sin ser exigida ni adivinada de antemano, sea reconocida en el instante mismo en que se presenta”¹¹. En este sentido, cabría inscribir la definición que Gilson brinda de filosofía cristiana: merece tal denominación “toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes [el natural y el sobrenatural], considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”¹². El filósofo cristiano, que conoce ciertas verdades por Revelación, se pregunta si puede acceder a ellas con la sola luz de la razón, de tal suerte que “en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano”¹³. Sin embargo, el filósofo cristiano, como bien subraya Sanabria, y más en la línea de Plantinga que de Gilson (o incluso que en la de Maritain) no olvida que la filosofía es obra de la razón, aunque la fe actúe como “condición antecedente”. Y en esto sigue al calvinista Plantinga, pues “Tanto el creyente como el ateo las tiene porque no es posible filosofar desde el vacío, sin presupuestos. Es decir, no es posible que el creyente prescinda completamente de la revelación y que, a la hora de plantearse o resolver un problema filosófico ¡solamente se atenga a una inexistente razón pura! Si la filosofía busca conocer la realidad como ésta se presenta al sujeto –a la razón–, la fe colabora con la razón, pero ésta es la que conoce la realidad –el sujeto es el que conoce–. La fe no anula la tarea de la razón. La fe no ahorra al filósofo la tarea de investigar y de analizar racionalmente la realidad”¹⁴.

¹¹ Bautista, Erasmo, *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, cit., p. 10.

¹² Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval* (traducción de Ricardo Anaya), Emecé, Buenos Aires, 1952, p. 41.

¹³ Ibid., p. 40.

¹⁴ Sanabria, José Rubén “¿Es posible una filosofía cristiana?”, en: el mismo (comp.), *El problema de la filosofía cristiana*, Universidad Iberoamericana, México, 1999, p. 98-99.

Desde la postura de Bautista, no hay oposición entre las acepciones descritas, sino que más bien hay complementación. Serían, pues, como él mismo llega a decir, “análogas”, o bien proporcionales, relacionales, y justamente las concibe así, esto es, bajo la analogía *par excellence*, a saber, la de proporcionalidad. En consecuencia, en la propia visión de Bautista se puede visualizar esta complementación entre las cuatro acepciones, aunque a veces parece inclinarse por todas menos por la segunda (aunque la filosofía de la religión primordial en Occidente versa sobre el cristianismo), pues escribe más adelante que:

La fe constituye el trasfondo cosmovisivo y el mundo de la vida del filosofar cristiano; su influencia no se agota en una mera disposición formal, sino que remite a cuestiones objetivas de fondo en la medida en que en el filosofar cristiano uno se ocupa de temas y problemas que conciernen directa e inmediatamente tanto a la filosofía como a la religión, uno de los cuales es el hombre, el hombre concreto en su mundo y en su relación a Dios. Y esto exige, entonces, que mediante la reflexión acerca de la autorrealización del hombre se explicita e interprete su horizonte total mismo que se manifestará como el horizonte incondicionado, ilimitado y absoluto del *ser*. En esta dimensión metafísica hay que reasumir los interrogantes fundamentales del hombre, su libertad fundamental, su relación dialógicamente interpersonal a los otros y al totalmente Otro, y por lo mismo, a la comunidad en cuanto condición y obligación, todo esto en la contingencia y en la finitud, pero al mismo tiempo en la trascendencia al Absoluto e Infinito que constituye originariamente el ser personal y espiritual del hombre y el único que garantiza su valor personal¹⁵.

En esta cita se hallan innumerables elementos que valdría la pena retomar. Aquí sólo nos limitamos a tres: (i) el ser como horizonte último; (ii) la tensión entre finitud e infinitud y el actuar humano inscrito en ella, y (iii) la relación entre Dios y el hombre a través del fundamento personal que Aquél otorga a éste. En relación a (i), la tesis de Bautista parece que resume algo que la filosofía cristiana ha sostenido casi desde sus orígenes, y es que el horizonte último, “incondicionado”, como le llama Bautista en seguimiento de la hermenéutica de Gadamer y Coreth (para quien lo individual es captado en función del conjunto y viceversa¹⁶), no es otro que el “ser”, pues éste abarca a todo lo demás: es el horizonte de los horizontes y, por ello, objeto de la metafísica, que exige ver la totalidad desde el ser. El grande Padre de la Iglesia, san Agustín, se puede contar entre quienes, desde el punto de vista de la filosofía cristiana, han sostenido la omnipresencia del ser. También santo Tomás, para quien lo primero que cae en el entendimiento es el ser, y es a partir de él que puede conocerse y amarse al ente.

¹⁵ Bautista, Erasmo, *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*, cit., p. 19.

¹⁶ Cf. Bautista, Erasmo, *El pensamiento filosófico de Emerich Coreth*, Universidad Pontificia de México, México, 1996, p. 19.

En relación a (ii), la *praxis* del cristiano se sitúa en la tensión entre lo finito y lo infinito, entre los entes y el Ser que posee el ser por sí mismo. El compromiso cristiano, el compromiso que asume *hic et nunc*¹⁷, aunque sea contingente por estar determinado bajo todo ángulo, asume una luz que lo renueva a partir de la visión teosófica, cuya Providencia gobierna el universo entero y en donde los actos que efectúa el hombre tienen un sentido en el plan que Dios tiene para la creación. Y en relación a (iii), puede decirse que, en último análisis, el fundamento de la dignidad, del valor absoluto del hombre, está en que Dios le ha dado algo infinito, algo que no está sujeto a cambio, pues nada material puede igualársele, y es a partir de este elemento, que le ha sido participado, que adquiere una suerte de valor supra-natural y que el cristianismo ha interpretado como el ser ideal que constituye o da forma a la inteligencia humana. Tal vez el siguiente texto de Blondel explique, en la misma línea, algunos aspectos más:

Al profundizar este problema fundamental cómo y por qué hay entes capaces de actuar y realizar un destino que puede considerarse su propia obra, nos vemos conducidos a discernir los dos dones que, en todas partes y siempre, la filosofía cristiana y la teología católica han señalado como constituyentes del problema vital que debemos resolver: por un lado, el don de la naturaleza racional con todo lo que implica en cuanto al conocimiento de Dios y del mundo, a la libertad y a la obligación, y todo eso en armonía, por así decirlo, como un depósito que debemos hacer fructificar; por el otro lado, un don infinitamente superior todavía, una vocación sobrenatural que no deja al hombre permanecer legítimamente en el plano que cree propio; don gratuito y, sin embargo, tan obligatorio para el hombre, que no puede rechazarlo sin ser culpable y contraer una deuda; don no retirado, no disminuido, del que Dios no se ha arrepentido, y aun en el caso de la condenación —y precisamente para hacer posible, justa y terrible, esa condenación—, sigue siendo bueno, querido, amado en su fondo indestructible: esto es lo que Dios ha puesto de sí mismo en nosotros, que participamos así en algo de la *causa sui*, de su autogénesis, de su prueba ontológica y ontogenética. Pero la dificultad estriba justamente en mostrar al mismo tiempo la diferencia radical, la existencia simultánea, la explicación racional y la justificación de ambos dones, distintos y solidarios, inconfundibles e inseparables, en el estado actual que es el nuestro¹⁸.

¹⁷ “El creyente por su parte va hacia Cristo. Creer es ir hacia Cristo, y sobre el punto de apoyo en que él mismo está; ver por sus ojos y medir con su medida. El creyente está, justo en la fe y por ella, fuera del mundo. Está en una actitud que es al propio tiempo de distancia y compromiso, de negación y afirmación, como corresponde a la tensión de su mirada sobre el mundo. El hombre creyente ve ante todo el mundo en general, y lo ve como en realidad es, en su redondez y totalidad. Pero en realidad de verdad es esta mirada independiente en amplia medida de la medida impuesta por la experiencia natural y su elaboración cultural, de modo tal que se le aparece todo plenamente valioso.”, Guardini, Romano, *La esencia de la concepción católica del mundo* (traducción de A. Gómez Robledo), UNAM, México, 1957, p. 50.

¹⁸ Blondel, Maurice, *Exigencias filosóficas del cristianismo* (traducción de Jorge Hourton), Herder, Barcelona, 1966, p. 252.

Ahora bien, la fe y los contenidos que ésta brinda, y que en cierto modo implican la tesis de que uno se abandona a otro, es decir, que el filósofo cristiano en muchos puntos se abandona a la autoridad, que en este caso es la autoridad de Dios que revela algo a los hombres, ha sido menospreciada, por ejemplo, por Heidegger en su *Introducción a la metafísica*: “Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido”¹⁹. Y más adelante llega a decir que la esencia de la filosofía es “un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y prioridades; que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual.”²⁰ Sin embargo, ¿no tiene más razón Pieper cuando cuestiona a Heidegger: “¿No deja de lado, por ejemplo, el núcleo del concepto de fe? En efecto, la fe, el hecho de creer *no* implica –pese a toda revelación– saber y posesión seguros, de modo que, como dicen los teólogos, las verdades de la fe nos *están, con todo, ocultas*. Y, por lo que hace a la pregunta filosófica por el porqué del ser en absoluto, la revelación y la fe no la silencian, sino que más bien, suscitada por ellas, adquiere toda su fuerza y todo su apremio a la vista del ser divino, absolutamente *sin fondo*”²¹. Y es que, como se ha visto a partir de Sanabria y como también se vislumbra en la exposición de Bautista, el que filosofa y cree, el filósofo cristiano que lleva a cabo su labor reflexiva y además cree en Jesucristo, es, con toda propiedad, un “filósofo”, que tiene además consciencia de sus presupuestos religiosos y que, con san Agustín, repite *credo ut intelligam et intelligo ut credam*.

Filosofía y lenguaje

La reflexión filosófica sobre el lenguaje que efectúa Erasmo Bautista puede caracterizarse como profundamente antropológica y realista desde un punto de vista ontológico. En efecto, hace referencia siempre al hombre, pues es él quien crea el lenguaje; y es realista pues afirma la existencia tanto del sujeto como del objeto, relación antinómica siempre presente en el fenómeno del lenguaje.

¹⁹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica* (traducción de Angela Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2001, p. 17.

²⁰ Ibid., p. 20-21. ¿Acaso la pregunta ontológica fundamental, “¿por qué el ser y no más bien la nada?”, no implica a la revelación judeo-cristiana? ¿De dónde saca Heidegger la idea de que el ser subsistente podría no ser? Ciertamente jamás de la cultura greco-latina, y mucho menos de la germana.

²¹ Pieper, Josef, *Defensa de la filosofía* (traducción de Alejandro E. Lator Ros), Herder, Barcelona, 1989, p. 134-135.

El libro donde Bautista sistematiza y expone su concepción sobre el lenguaje lleva por título precisamente *El lenguaje*, y se conforma por seis capítulos individuales que, en las formas, y sobre todo en el fondo, se vinculan entre sí²². Y es que, de acuerdo con él, la filosofía puede obtener su punto de partida en el dato irrefutable del lenguaje. Esta tesis se inscribe en una línea de pensamiento que tiene como referente obligado a André Marc, pero también se relaciona estrechamente con el pensamiento filosófico-teológico de Karl Rahner y con la reflexión filosófico-hermenéutica de Emerich Coreth.

De manera sólo análoga a Descartes, el punto de partida del filosofar puede ser el “yo hablo” o “yo digo”, lo cual pone de manifiesto de inmediato que se trata de un dato *in actu exercito*, o sea, en primera persona. Igualmente, este dato pone en claro, a través del método reflexivo de Marc (pues así lo denomina De Raeymaeker²³), que el “yo hablo” implica necesariamente al “yo pienso”, y que éste, a su vez, implica el “yo soy”. Aunque hay autores más contemporáneos que ponen en duda que el lenguaje sea signo²⁴, no aparece claro qué otra cosa pudiera ser. Parece que es concorde con la realidad estimar que el lenguaje en cuanto tal, específicamente el lenguaje genuinamente humano, es un “signo formal” o *verbum mentis*, justamente como algo que está en lugar de otra cosa y que, ante la presencia de la facultad cognitiva, la remite a algo más. Por eso Bautista recurre tanto a los modernos como a los escolásticos en su tratamiento sobre el signo, pues los primeros subrayan el carácter subjetivo-objetivo del lenguaje, y los segundos su carácter intencional. Pero unos y otros convergen en ver el dato del lenguaje como algo específicamente humano (e incluso equivalente a “racional”); por tanto, es posible vincular el estudio del lenguaje a la antropología filosófica (al estudio del sujeto animal-racional) y, de ahí, a la ontología.

El análisis fenomenológico del lenguaje, en cuanto análisis que engarza con la antropología y la ontología, pone de relieve las antinomias que posee el lenguaje en sí mismo. Si el lenguaje pone de manifiesto lo que es el hombre y también las distintas categorías del ser, se entiende aún más en el carácter realista de la filosofía que sostiene Bautista. Y es que el análisis fenomenológico pone al descubierto el carácter a la vez pasivo y activo del lenguaje; también su carácter a la vez objetivo y subjetivo, pues posee contenido, o sea, apunta hacia

²² Se trata de una gentileza del autor el habernos compartido su manuscrito.

²³ Raeymaeker, Louis, “Une psychologie reflexive”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 48/18, (1950), p. 269-277.

²⁴ Es del caso de: Gende, Carlos, “Sobre la universalidad de la interpretación”, en: *En-claves del pensamiento*, III/6, (2009), p. 11-21.

algo, pero también es subjetivo porque es un dato de la consciencia. El lenguaje es asimismo extenso, sensible, y también inextenso e inteligible. Igualmente es multiplicidad y unidad, como se aprecia claramente en la idea de ser, lo cual conduce a Bautista a una postura metafísica realista, como se dijo.

El análisis fenomenológico del lenguaje lleva a sostener que el hombre es espíritu encarnado, pues sus actos deben estar en consonancia con su ser. Así populariza la expresión Karl Rahner, a quien Bautista ha estudiado concienzudamente. Así pues, hay en el hombre sensibilidad, debida al cuerpo, a su corporalidad; y universalidad, debida a su espiritualidad. En el hombre la aparente antinomia entre multiplicidad y unidad, entre corporalidad y espiritualidad, se unen con cierta armonía. Esto lo explicita aún más Bautista en la antinomia del lenguaje entre historia y “fuera de la historia”, pues asienta: “Pero el lenguaje, el *yo hablo*, está también fuera de la historia, pues implica la presencia del espíritu, por la cual el hombre alcanza el ser, los principios universales absolutos que de él se derivan, los valores absolutos que orientan la actividad humana, y por medio de todo esto da al hombre la posibilidad de alcanzar al Ser trans-histórico, trascendente, y la posibilidad de la intervención de este Ser en la historia humana”.

Las penetrantes reflexiones de Bautista, engarzadas fuertemente entre sí, se complementan con una sutil observación que recuerda a las de André Marc: “La presencia del espíritu, elemento unificador de esta multiplicidad constitutiva del obrar humano consciente, no es ciega sobre sí misma, sino que se aprehende por una cierta percepción intelectual, es presencia a sí misma, conciencia de sí, o más bien, como por autotransparencia, es autoconciencia, inobjetivizable como tal, puesto que es la condición de toda objetivación”. El espíritu, en síntesis, es condición de posibilidad de toda objetivación, porque aquél posee un elemento que le permite objetivar, visualizar al objeto justamente como algo distinto al sujeto, y por ello capaz de regir su conocimiento y obrar.

Como puede verse a leguas, el método que elige Bautista para su trabajo filosófico sobre el lenguaje es reflexivo, pues vuelve sobre el dato irrefutable del “yo hablo” para descubrir, a través precisamente del análisis reflexivo, los elementos que lo constituyen; pero como el dato del lenguaje se da, quiere decir que llena todas las condiciones de posibilidad para que se dé, de suerte que la deducción tiene por objetivo aclararlas, traerlas a cuenta, explicitarlas, tematizarlas. Así, la filosofía del lenguaje que efectúa Bautista puede concebirse,

además de vinculada a la antropología filosófica y a la ontología, metodológicamente como reflexivo-deductiva, y hasta fenomenológica, por atender al dato, a lo dado.

Este método reflexivo hace caer en la cuenta de la importancia del lenguaje para la filosofía, pues si esta última está condicionada y limitada por el lenguaje, como algunos filósofos han propuesto, en tal medida se impone a la filosofía la tarea de reflexionar sobre el lenguaje. Hay que pensarlo, considerarlo, sopesarlo, según Bautista. Por ello es que llega a decir que “La filosofía del lenguaje es la ciencia que investiga la importancia y el significado del lenguaje para el hombre en cuanto hombre”. Desde el punto de vista sistemático, se reflexiona sobre el lenguaje en vistas a explicar las cuestiones filosóficas; desde el punto de vista radical, se vuelve para dilucidar la relación recíproca entre filosofía y lenguaje.

Rige Bautista su reflexión sobre el lenguaje, que tiene muy en cuenta a la historia misma de la filosofía de este *proprium* humano, con la pregunta de si es signo o algo más. Tiene todos los bríos de ser cuestión fundamental, pues al hablar significamos lo que entendemos, de suerte que tiene sentido la clásica frase de Gadamer que asegura que el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Y es que, como diría Lotz, entre la antropología filosófica y la ontología media el lenguaje. Ya la tradición ha señalado que el lenguaje, o la reflexión filosófica sobre éste, se sitúa en el contexto del signo, o sea, en lo que ha venido a llamarse semiótica, y ya el propio san Agustín ha indicado que el signo es aquello que, presente a la facultad cognitiva, lleva a otra cosa. Signo es lo que, conocido, conduce a algo más, como diría Peirce y, antes de él, la Escolástica con definiciones precisas y claras como *id quo cognito aliud cognoscitur* y *aliquid quod stat pro aliquo*. El signo puede ser natural o artificial (convencional), aunque también es posible hablar de signos intermedios, como los consuetudinarios, impuestos muchas veces por la tradición. Bautista se refiere explícitamente a los tres. Es importante esta clasificación, pues la pregunta por la esencia del lenguaje la exige de suyo. El lenguaje, ¿es natural o convencional? En el texto Bautista responde que lo natural es la capacidad para desarrollar el lenguaje, en cuanto viene ya de nacimiento (es congénita, pues). Pero el lenguaje como tal es aprendido. No es congénita la lengua, ni el conocimiento de los componentes del lenguaje; el lenguaje se obtiene con mucho esfuerzo.

En el puesto intermedio entre los signos naturales y los artificiales, Bautista ubica a la “imagen”: “ semejanza o afinidad es ciertamente una relación natural, pero que lo semejante o afín sirva como signo tiene su fundamento generalmente en una convención”. Con estas

consideraciones, Bautista retoma su pregunta original, a saber, ¿es signo el lenguaje o algo más que signo? Por un lado, sí es signo; por otro, se trataría de un signo especial o diferente a los otros. El lenguaje mismo posee un carácter “trans-sígnico” porque “no apunta como acontece con el signo a una realidad que existe independientemente de ella ni tampoco desencadena procesos, sino porque únicamente por su medio se origina primordialmente en su estructuralidad la realidad humana, también la realidad objetiva”. En este contexto cabe tomar la definición que Bautista brinda de lenguaje: “es un sistema de formas de expresión elaborado por el ser humano [y] que éste produce para expresarse, para darse a entender, para ordenar sus conocimientos y para comunicarlos y relacionarse con la realidad de múltiples maneras”. El lenguaje, entonces, no es congénito, aunque sí su capacidad; es un sistema, pues implica una cierta ordenación; es una forma de expresión, o sea, el resultado o producto de una acción. Es también medio para otros fines, en el sentido de “intermediario”, es decir, interviene o tiene distintas funciones, como son las expresivas, las reproductivas, las apelativas, etcétera.

Por esta caracterización, el lenguaje es instrumento de un ente inteligente; no es la sola capacidad para producir sonidos, para efectuar trazos o para designar algo unívocamente, como sucedería en otros animales; no es suficiente lo que ellos hacen para atribuir lenguaje a los animales superiores. Es cierto que el lenguaje humano y, por analogía impropia, el lenguaje animal, tienen ciertos parecidos, como el ser fonético o tener función apelativa. Pero el animal no constata, afirma o niega; mucho menos es capaz de reflexionar sobre su “lenguaje”, y esto es así porque la reflexión, de suyo, exige que la ejerza un ente inteligente, un ente que esté capacitado para ello. Por eso mismo, el lenguaje sí es signo, pero es más que signo. La manera en que el hombre se sirve del lenguaje y en el que éste influye en aquél, es franca y claramente *sui generis*, dado que es parte fundamental del mundo humano, y lo humano se comprende a través del lenguaje.

Bautista también aborda el arduo problema del significado. Lo hace a partir, primero, de la semántica, y luego a partir del pensamiento. En el campo de la semántica, es pertinente el abordaje al tema del significado en cuanto que justamente ella estudia qué cosa es el significado y el sentido de las expresiones lingüísticas; en síntesis, el significado es el concepto central de la semántica, afirma el filósofo veracruzano. Bautista pasa examen a distintas teorías del significado, como la behaviorista (conductista), la platonicista y la

psicologista. Las refuta haciendo uso especialmente de los planteamientos de las *Investigaciones lógicas* de Wittgenstein. Y de inmediato, apoyándose tanto en Wittgenstein mismo como en Joseph de Vries, asienta Bautista que el significado es el “uso generalmente aceptado” y reconocido de una expresión, lo cual pone de manifiesto que “A significa B para un usuario del lenguaje Y en S”. Así, la teoría del significado se inserta también en la pragmática; semántica y pragmática van unidas en una teoría satisfactoria del significado.

Partiendo del campo del “pensamiento”, Bautista establece su posición en torno a las nociones de “concepto”, “palabra”, “imagen” y “habla”, entre otras. Estima que no hay conceptos carentes de palabras. Así, se inserta en una tradición filosófica particular que propone que entre pensar y hablar hay diferencia, pues no cualquier balbuceo denota pensamiento, o es pensar, sin más, sino que pensar es un tipo de actividad cognitiva humana, a saber, una que opera a través de signos o combinaciones de signos. De ahí que no haya pensamiento sin lenguaje para Bautista, aunque advierte que se toma “lenguaje” en un sentido “amplio”, pues puede haber conocimiento sin lenguaje, como se advierte, por ejemplo, en los niños pequeños. Pero más allá de esto, entronca el padre comboniano con su tesis previa que asegura que “el lenguaje humano no es primordialmente medio de expresión o de comunicación [exclusivamente], sino el modo humano existencial de hallarse y de vivir en el mundo conociéndolo, ordenándolo y trascendiéndolo; el lenguaje no sólo expresa nuestra relación al mundo, sino que es él nuestra relación al mundo”.

Estas conclusiones las vincula muy bien Bautista en el apartado dedicado a la palabra y la acción, pues estima que el hombre se realiza a través de ellas. En la comunicación y en la interacción se realiza la vida humana, atravesada ciertamente por el lenguaje. Por eso el filósofo veracruzano se sitúa en la teoría analítica de los actos del habla y de la acción comunicativa. Pero desde una visión ontológica, asienta antes que la realización del ente finito requiere de los otros para efectuarse; relación que se da en la existencia, pero teniendo siempre como posibilidad a la misma esencia. La realización del ente finito, entonces, precisa del otro para efectuarse, de manera que es una “estructura fundamental” de la acción finita. En el caso de los vivientes, esto se vuelve más patente, porque, aunque la vida es *actio immanens*, para que haya acto es necesario que exista algo sobre lo cual actuar, de manera que el agente se modifica a sí mismo en cuanto actúa sobre otro. En la vida espiritual esta tesis metafísica adquiere nuevos bríos, pues la vida del espíritu es la que es capaz de la *reditio*

completa in se ipsum, de manera que el ente espiritual tiene carácter de fin en sí mismo, lo cual es novedoso ontológicamente con respecto a los entes meramente vivientes y no espirituales.

Desde el punto de vista cognitivo, incluso el ente espiritual se conoce en y por el otro, pues “la autoconciencia se realiza en y por la conciencia objetiva”. Pero también es cierto que “sé acerca de lo otro, sólo y en la medida en que, en y por ello, al mismo tiempo sé de mí mismo”. Hay, pues, una suerte de dialéctica entre el autoconocimiento y el conocimiento del otro, de forma que uno condiciona al otro y viceversa. Esta tesis metafísica es más preclara en el caso de los entes espirituales, pues el ente espiritual que conoce a otro ente asimismo espiritual reconoce que tiene delante de sí a un ente que posee un valor propio. De ahí que Bautista diga que “la autorrealización humana, espiritual y personal, es por lo mismo acción del agente sobre él mismo actuando sobre y en lo otro, por cuyo medio retorna sobre sí, se encuentra y se realiza a sí mismo”. Primordialmente, “lo otro” es “el otro espiritual”, el otro semejante a uno, en donde tiene cabida justamente la comunicación y la interacción. En otro orden, comunicación e interacción son modos primordiales de la autorrealización humana. Corresponden, incluso, a las partes teórica y prácticas del hombre, pues la comunicación implica conocimiento, mientras que la interacción hace referencia al actuar.

La comunicación (*in commune*), además de la información y transmisión de conocimiento, también transfiere apetencias, apreciaciones, valoraciones. Esta comunicación exige la mediación de lo sensible, no sólo como dato (*intelligibile in sensibile*), sino asimismo como vehículo con lo inteligible. Pero incluso en el mismo hablar, en la misma comunicación, hay acción (acción comunicativa, como dicta la tradición alemana), o sea, influencia y repercusión al dar a conocer algo a otro. Y esto debido a que el proceso lingüístico no se da aislado, sino en compañía con otros, con los cuales se interactúa. De ahí que el lenguaje sea en y con los otros, se refiera a la convivencia social y sea formadora de la vida comunitaria.

No se trata sólo de comunidad lingüística, sino de “comunidad de vida”. Por eso la comunicación está tan ligada a la interacción, al actuar humano sobre lo otro, especialmente con los otros hombres. De ahí que concluya Bautista: “en el proceso total de la realización humana de la vida, la comunicación y la interacción se intersectan admirable y singularmente, y que un elemento remite inevitablemente al otro y está condicionado por el otro. Así como

no se puede captar y comprender el ente sólo estáticamente en su ser esencial o substancial, sino que debe considerársele al mismo tiempo en sus relaciones, dinámicamente, es decir, en la realización de su actuación, en la que se pone de manifiesto lo que es propiamente; de igual manera tampoco se puede captar adecuadamente al hombre sólo estáticamente, como substancia corporal y espiritual o persona, sino también dinámicamente en la realización espontánea de la propia vida, que actualiza y pone de manifiesto de modo primordial su naturaleza espiritual y personal. Y por ello mismo, esa autorrealización no es una magnitud o una dimensión separada o desgajada, distinta e independiente o autónoma flotante en el aire, puesto que permanece vinculada real y constitutivamente al ser substancial y personal del hombre. La realización humana de la vida tampoco es entonces una autorrealización abstractamente aislada del individuo, sino siempre referida al otro y a los otros, y por lo tanto ha de explicarse y entenderse igualmente a partir de lo otro, del otro y de los otros”.

Como puede apreciarse con nitidez, la reflexión de Erasmo Bautista sobre el lenguaje es profundamente ontológica y antropológica. Está fincada en una visión del ser que recuerda a la mejor tradición que viene desde Platón y Aristóteles, que recoge la enseñanza de la Patrística, y que se nutre de la Escolástica, especialmente de la escuela tomista. Llega en el siglo XX a su rehabilitación con la escuela de Rahner y Coreth, y Bautista decididamente la continúa con su propia reflexión. Es una filosofía del lenguaje que le otorga su lugar precisamente en el contexto del ser y sitúa su manifestación sensible en el hombre. Pero no olvida, por otro lado, a la Palabra, y que es con ella que se crean y recrea el mundo, como bien ha enseñado la misma Escuela en tiempos más recientes.

Conclusiones

Erasmo Bautista es uno de los más serios y preclaros cultivadores o exponentes de la filosofía cristiana en México. En este capítulo se ha efectuado un análisis sobre los diversos sentidos que adquiere el concepto de “filosofía cristiana”, y también se ha revisado lo que el filósofo veracruzano piensa sobre el lenguaje. Su trabajo es muestra fehaciente de que la filosofía cristiana sigue vigente, se cuestiona a sí misma y que además está abierta al diálogo; pero dialoga con franqueza y mostrando argumentos, no ironías y paradojas infructuosas. Confía la filosofía cristiana en que a través de la razón puede alcanzarse algo de la verdad,

aunque está asimismo convencida de que la Verdad plena no es accesible a la inteligencia humana, limitada y falible, pero siempre tendiente a encontrarla.

Referencias.

BAUTISTA, Erasmo. *Filosofía cristiana en el horizonte del triple ministerio*. Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2005.

BAUTISTA, Erasmo. *El pensamiento filosófico de Emerich Coreth*. Ciudad de México: Universidad Pontificia de México, 1996.

BAUTISTA, Erasmo. *Metaphysik in Ansatz*. Madrid: Nossa y Jara, 1996.

BAUTISTA, Erasmo. *Los fundamentos del conocimiento humano*. Ciudad de México: Universidad Pontificia de México, 2000.

BLONDEL, Maurice. *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Traducción de Jorge Hourton. Barcelona: Herder, 1966.

BUGANZA, Jacob. *Los niveles de la experiencia en la filosofía de Johannes B. Lotz*. Ciudad de México: Torres, 2022.

BUGANZA, Jacob. La diferencia ontológica en la filosofía de J. B. Lotz. *Metafísica y persona*, Málaga; Puebla, n. 21, p. 145-172, 2019.

GENDE, Carlos. Sobre la universalidad de la interpretación. *En-claves del pensamiento*, Monterrey, año III, n. 2, p. 11-21, 2009.

GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Traducción de Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé, 1952.

GUARDINI, Romano. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Traducción de A. Gómez Robledo. Ciudad de México: UNAM, 1957.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2001.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*. Traducción de Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

LEPP, Ignace. *Filosofía cristiana de la existencia*. Traducción de Alicia B. Gómez. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1963.

PIEPER, Josef. *Defensa de la filosofía*. Traducción de Alejandro E. Lator Ros. Barcelona: Herder, 1989.

RAEYMAEKER, Louis. Une “psychologie reflexive”. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v. 48, p. 269-277, 1950.

SANABRIA, José Rubén. ¿Es posible una filosofía cristiana?. In: *El problema de la filosofía cristiana*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1999.

SANABRIA, José Rubén; BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía cristiana en México*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1994.