



Philosophie und Spiritualität aus der Erfahrung Lateinamerikas *Philosophy and Spirituality from the experience of Latin America*

RAÚL FORNET-BETANCOURT*

Zusammenfassung

Im Beitrag wird gezeigt, dass die kulturelle Funktion der Philosophie, heute, in der Förderung nachdenklicher Haltung bestehen könnte. Um diese Haltung zu ermöglichen müsste Philosophie Nachdenken wieder in den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit stellen. Diese Transformation der Philosophie, im Sinne des Nachdenkens, wird anhand der Darstellung exemplarischer Momente des Verhältnisses von Spiritualität und Philosophie in Lateinamerika verdeutlicht.

Schlüsselwörter: Philosophie, Spiritualität, Nachdenken, kulturelle Funktion.

Abstract

The contribution shows that the cultural function of philosophy, today, consists in promoting an attitude of reflective thought. In order to make this attitude possible, philosophy should put thinking back into the focus of its activities. This transformation of philosophy, in the sense of reflexive thought, is developed by the representation of exemplary moments of the relationship between spirituality and philosophy in Latin America.

Keywords: philosophy, spirituality, reflective thought, cultural function.

* Ph. D. in Philosophy, Professor für Philosophie an der Universität Bremen und Honorarprofessor für Philosophie der RWTH Aachen.

1. Vorbemerkung

Wie dem Titel dieser Arbeit entnommen werden kann, ist ihr Thema die Erörterung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Spiritualität in Lateinamerika. Dem Thema entsprechend werden meine Ausführungen notwendigerweise Momente der philosophiegeschichtlichen Entwicklung in Lateinamerika darstellen müssen. Die eigentliche Intention dieser Darstellung ist aber keine philosophiegeschichtliche, denn primär geht es nicht darum, Momente aus der Geschichte der Philosophie in Lateinamerika zu vermitteln, sondern darum, sie als Beispiele darzustellen, die, auch wenn sie die Erfahrung Lateinamerikas reflektieren und so kontextuell sind, uns doch Möglichkeiten zeigen können, heute das Verhältnis zwischen Philosophie und Spiritualität als ein solches zu verstehen, das aus dem Inneren der Philosophie kommt, und zwar als die Dimension, die sie benötigt um sich nicht nur als (funktionales) Denken, sondern eben auch als *Nachdenken* zu bestimmen.

Der Grund für diese Akzentsetzung liegt in meiner Wahrnehmung der historischen Situation, in der die Philosophie heute steht, und der Funktion, die sie erfüllen sollte. Hierzu noch eine kurze Bemerkung.

Es gibt geschichtliche Situationen und insbesondere epistemologische Konstellationen, in denen es nicht mehr ausreicht, historisches Wissen zu akkumulieren und Erkenntnisse zu „vernetzen“. Da sollte es den Menschen wirklich darum gehen, die Fragen der Zeit in ihrer geschichtlichen Bedeutung richtig zu verstehen und vor allem die eigene Haltung sowohl als Einzelne als auch als Epoche vor den Herausforderungen, die sie darin erkennen, neu zu bestimmen. Solche Situationen erfordern vielmehr, dass man den schnellen Fluss der Wissensinformation und gar den „Betrieb“ des funktionalen Denkens, das sich als Akt des Konsums und der Kombination von Wissen verbreitet, unterbricht und anfängt *nachzudenken*.

Ich bringe diesen Gedanken hier zum Ausdruck, weil ich glaube, dass unsere Gegenwart eine Situation darstellt, deren Fragen für uns Herausforderungen bedeuten, die von uns nicht bloß das addierende Vermehren von Wissen und die Perfektionierung funktionalen Denkens, sondern gerade die Entwicklung einer Haltung des *Nachdenkens* verlangen, durch die wir uns auf die Möglichkeit besinnen, die Fragen der Zeit vom „Format“, das sie im beschleunigten „Lauf der Dinge“ unserer Gegenwart bekommen, zu befreien, um sie in der Weite ihres geschichtlichen Erfahrungshorizonts *bedenken* zu können. Diese *nachdenkliche* Haltung zu fördern wäre gewiss auch die kulturelle Funktion, die Philosophie in unserer Zeit erfüllen könnte bzw. sollte. Dafür muss sie aber erst das *Nachdenken* wieder in den Mittelpunkt ihrer Tätigkeit stellen. Und dass der Philosophie bei dieser Herausforderung die Bewusstwerdung des inneren Verhältnisses zur Spiritualität helfen kann, das will dieser Beitrag anhand der Darstellung exemplarischer Momente des Verhältnisses von Spiritualität und Philosophie in Lateinamerika verdeutlichen.

2. Der Ausgangspunkt

Ausgangspunkt meiner Ausführungen, worauf der Titel ebenfalls hinweist, ist keine Theorie über das Verhältnis von Philosophie und Spiritualität in Lateinamerika.

Also: nicht von einer bestimmten philosophischen Position aus soll ausgegangen werden, sondern „aus der Erfahrung Lateinamerikas“ heraus soll das Verhältnis von Philosophie und Spiritualität hier angesprochen werden. Genauer gesagt, bedeutet das, dass den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen die Kulturtraditionen Lateinamerikas bilden, die in diesem Zusammenhang genauer als die konkreten Erfahrungswelten verstanden werden, die jeder Begriffsbildung als ihrer Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegen und die so vor jeder Differenzierung von Fachbegriffen, hier vor der Differenzierung der Begriffen „Philosophie“ und „Spiritualität“, Verstehen und Handeln der Menschen prägen.

Zur weiteren Verdeutlichung dieses Ausgangspunktes kann man zusammenfassend festhalten, dass die „Erfahrung Lateinamerikas“, auf die ich hier zurückgreife, vier große Erfahrungswelten umfasst, deren Grenzen – das sei gleich vorweg gesagt, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen – allerdings nicht als unverrückbare Trennlinien von in sich geschlossenen Territorien, sondern vielmehr als Orte der Auseinandersetzung und des Austausches zu verstehen sind. Es sind geschichtliche Welten und als solche stellen ihre Grenzen bewegliche Räume dar. Aber die Geschichtlichkeit dieser Welten artikuliert sich nicht nur in der Beweglichkeit der Grenzen, die sie nach „Außen“, zu anderen Welten bilden, sondern ebenfalls in der Entwicklung innerhalb des „eigenen“ Lebensbereichs.¹

Folgende vier Erfahrungswelten meine ich:

- Die Welt der indigenen Kulturen und Religionen
- Die Welt der afroamerikanischen Kulturen und Religionen
- Die Welt der christlichen (vor allem katholischen) Kultur und Religion
- Die Welt der säkularen Kultur der Aufklärung.

In jeder dieser Welten werden den Menschen Erfahrungshintergründe und Erkenntnisquellen zugänglich gemacht, die für die Interpretation bzw. für die Sinngebung der Erfahrung von Leben und Welt *zunächst* (im Sinne von „bis auf weiteres“) bestimmend sind und die den lebensweltlichen Horizont für die Herausbildung von je spezifischen (reflexiven) Weisen, Philosophie und Spiritualität auf einander zu beziehen, bilden. Vermittelt zum Beispiel die säkulare Kultur der Aufklärung rationale Modi des Zugangs und des Umgangs, die vieles aus dem Leben und der Welt verbannen müssen, eben weil es „irrational“ erscheint, so tradieren noch amerindische und afroamerikanische

¹ Hier wird die geschichtliche Kulturauffassung, die die Interkulturelle Philosophie entwickelt hat, vorausgesetzt. Vgl. Hamid Reza Yousefi/ Klaus Fischer/ Regine Kather/ Peter Gerdsen (Hrsg.), *Wege zur Kultur*, Verlag Bautz, Nordhausen 2008. Raúl Fonet-Betancourt, *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen 2013; insbesondere das 2. Kapitel „Tradition, Kultur, Interkulturalität. Über das Verhältnis zur Tradition aus interkultureller Sicht“, S.25-46; sowie meine Beiträge: „Cultura e identidad cultural. Una aproximación desde la filosofía intercultural“ und “Sobre el concepto de tradición desde la perspectiva de la filosofía intercultural”, in: Raúl Fonet-Betancourt.: *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Aachen 2014, S. 9-24 und 25-46.

Kulturen, aber auch Formen des lateinamerikanischen Volkskatholizismus eine Weltansicht und ein Menschenbild, die tief in einer transzendenten, grundlegenden theo-kosmologischen Erfahrung verwurzelt sind.² Aber auf diese Hintergründe kann ich hier leider nicht näher eingehen. Daher darf ich auf den Punkt kommen, der für meine Darstellung relevant ist:

Von diesen vier genannten Kulturwelten sind für den Erfahrungshintergrund dessen, was hier vorläufig als der „Geist“ der lateinamerikanischen Philosophie bezeichnet werden darf, vor allem die ersten drei von besonderer Bedeutung. Denn auf die bis heute wirkende Präsenz der indigenen, afroamerikanischen und christlich-katholischen Kultur sind die Grundlinien einer bestimmten Philosophie, genauer, einer „Form“, Philosophie zu kultivieren, zurückzuführen. In deren Entwicklungshorizont werden Vorstellungen, wie zum Beispiel, Philosophie habe „reine Philosophie“ zu sein, oder solle sich als „strenge Wissenschaft“ entwickeln,³ keine bestimmende Wirkung spielen, weil ihr Horizont von der Einsicht geprägt wird, dass philosophische Reflexion sich (geistigen) Erfahrungen verdankt, die das „kognitive“ Anliegen (der Philosophie) weit über die rationale Suche nach „klaren und distinkten Ideen“ hinausgehen lassen.⁴

Aber ich darf nun diese Grundüberzeugungen, die, bei einem genaueren Hinsehen, eher Voraussetzungen der angesprochenen „Form“ der Philosophie sind, kurz darstellen:

1. Philosophie kann man zwar am Leitfaden der Probleme und Fragen, die Philosophen „sachlich“ und „fachlich“ behandeln, erkennen und lehren, aber sie *lebt* doch von Existenz- und Welterfahrungen, die im Wirklichen auf die Dimension des „Mysteriums“, hinweisen.

2. Philosophische Reflexion ist daher nicht mit der Tätigkeit einer rationalistisch ausgerichteten Vernunft zu verwechseln, die alles daran setzt, im Kampf des Menschen um Verstehen der seiner Existenz umgreifenden Dimensionen als Siegerin über jedes Geheimnis hervorzugehen. Philosophie muss nicht die Niederlage des „Mysteriums“ suchen.

3. Philosophie kann daher andere Ausgangspunkte als den der berühmten Diagnose von der „Entzauberung der Welt“⁵ haben. Wie die Erfahrung Lateinamerikas, die hier den Hintergrund bildet, zeigt, sind als Ausgangspunkte auch Welten möglich, die von einem „magischen Realismus“ („realismo mágico“) oder vom „wunderbaren Realen“ („lo real maravilloso“) reden und so lebendige Metaphern möglicher Fülle und Ganzheit sind.⁶

4. Bilden diese Welten den Ausgangspunkt, dann wird die Entstehung philosophischer Reflexion durch die Suche nach dem Nexus zum umgreifenden Ganzen geprägt

² Vgl. Ramón Curivil, *La fuerza de la religión de la tierra*, Santiago de Chile 2007; Graciela Chamorro, *Auf dem Weg zur Vollkommenheit. Theologie des Wortes unter den Guaraní in Süd-Amerika*, Münster 200; Josef Estermann, *Andine Philosophie*, Frankfurt/M. 1999. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, Mexiko 1956; Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Mexiko 2001.; und Luis Alberto Reyes, *El pensamiento indígena en América Latina*, Buenos Aires 2009.

³ Ich denke hier nicht nur an die analytische Tradition, sondern auch an die Philosophieauffassung von Descartes, Kant oder Husserl, unter anderen.

⁴ Vgl. Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos I*, San Salvador 1996. S. 550.

⁵ Vgl. Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988; und Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 2007.

⁶ Ich beziehe mich hier auf weltbekannte lateinamerikanische Schriftsteller wie Alejo Carpentier oder Gabriel García Márquez.

und motiviert, zumal wenn die historisch real existierenden Welten des Marktes und der Finanzen die Krise dieses Nexus manifest machen.

5. Unter solchen historischen Bedingungen ist es daher unabdingbare Aufgabe der Philosophie, der Kultur Tiefe zu geben, worunter genauer die Arbeit an der Wiederherstellung des Nexus zur Ordnung des Ganzen verstanden wird. Mit dieser Aufgabe soll die Philosophie zur Vermittlung der Einsicht beitragen, dass es eine andere, von der Welt der Objekte (Rodolfo Kusch) verschiedene Souveränität gibt, nämlich diejenige des Geistes.⁷

Diese Grundgedanken, die ich hier nur kurz skizzieren kann, kann man als die gemeinsame Erfahrungs- und Denkstruktur betrachten, die im Hintergrund der Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie steht und die erklärt, dass in ihrer Artikulation als Philosophie das Verhältnis zur Spiritualität für sie eine innere, zutiefst eigene Angelegenheit ist. Anders gesagt, dieser Hintergrund erklärt, dass Philosophie in Lateinamerika im Bewusstsein entstehen kann, sich im Grunde einer spirituellen Erfahrung zu verdanken. Das gilt nicht nur für die indigenen und afroamerikanischen Kulturen, bei denen eindeutig die Spiritualität es ist, die die Philosophie in Gang setzt, sondern das gilt auch für die christlich-katholische Kultur, wie zum Beispiel die Philosophie von Ignacio Ellacuría heute noch zeigt.⁸ Aber wichtig ist hier ebenfalls festzuhalten, dass sich Philosophie in Lateinamerika durch ihr inneres Verhältnis zur Spiritualität als *positionierte, engagierte* Philosophie entwickelt wird.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten möchte ich nun versuchen, dieses innere Verhältnis zwischen Spiritualität und Philosophie in Lateinamerika anhand jener Philosophie zu verdeutlichen, die sich explizit auf der Grundlage der christlichen Kultur entfaltet. Die philosophische Entwicklung, zu der die Erfahrung der indigenen und afroamerikanischen Kultur führt, werde ich an dieser Stelle also außer Betracht lassen, und zwar nicht nur deshalb, weil ihr Bezug zur Spiritualität unmittelbarer und evident ist⁹, sondern auch deshalb, weil ihre Mitberücksichtigung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

3. Philosophie und Spiritualität im Horizont der iberamerikanischen christlichen Kultur

Auch hier, so scheint mir, ist es angebracht, eine klärende Vorbemerkung vorauszuschicken.

Mir ist bewusst, dass sich der Titel dieses dritten Abschnitts auf eine geistige Entwicklung bezieht, die rein historisch gesehen mehr als 500 Jahre Kulturgeschichte umfasst und in der man verschiedene Perioden mit unterschiedlichen Schwerpunkten unterscheiden kann und auch muss, wenn der Komplexität dieser Entwicklung Rechnung

⁷ Vgl. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires 1975.

⁸ Vgl. z.B. Ignacio Ellacuría, „La función liberadora de la filosofía“, in: *ECA* (1985) 45-64; und „La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política“, in: Ders., *Cursos Universitarios*, San Salvador 209, S. 379-386.

⁹ Vgl. die in Fußnote 2 angegebene Literatur.

getragen werden soll. Aber es dürfte zugleich klar sein, dass ich im Rahmen dieses Beitrags nicht näher darauf eingehen kann. Zur Verdeutlichung meiner Vorbemerkung darf ich hier zumindest auf die folgenden drei Momente hinweisen:

- 1) 300 Jahre Kolonialzeit (16., 17. und 18. Jahrhundert) mit der zentralen Frage nach der Anerkennung der Humanität des Anderen.
- 2) Die Zeit der Unabhängigkeit im 19. Jahrhundert mit der Frage der Grundlegung des Ethos einer humanistischen Revolution. Und
- 3) Die Zeit (20. Jahrhundert) der Rückbesinnung auf die fundierenden Traditionen bzw. die Erinnerung / „Memoria“ der eigenen Kulturidentität.

Diese nur exemplarisch genannten Momente mögen in diesem Zusammenhang genügen, um die Vielschichtigkeit dieser ideengeschichtlichen Entwicklung zu illustrieren. Und dennoch: So vielschichtig und vielfältig diese Entwicklung in der Tat einerseits auch ist, so ist doch andererseits wichtig zu betonen, dass sich in ihrer Geschichte ein deutlicher Leitfaden feststellen lässt; und zwar ein Leitfaden, den man, gerade eben auf Grund der sich darin ausdrückenden kritischen Spiritualität „prophetisch“ nennen darf. Ich meine den Leitfaden, der sich von Antonio de Montesinos (1475–1540) im 16. Jahrhundert mit seiner im Namen des christlichen Glaubens eingeklagten Humanität der Indios bis hin zu Ignacio Ellacuría (1930–1989) im 20. Jahrhundert mit seiner ebenfalls im Namen eines authentischen Christentums vorgebrachten Kritik der Gewalt gegen die Armen durchzieht. An diesem Leitfaden lässt sich meines Erachtens der klarste und zugleich tiefste Ausdruck des inneren Verhältnisses zwischen Philosophie und (christlicher) Spiritualität in Lateinamerika erkennen. Kurz zusammengefasst geht es dabei um den Leitfaden, den die Grundüberzeugung bildet, dass die (theoretische) Wahrheit des Logos gerade dann zur Sprache kommt, wenn der Logos das Kreuz der Welt trägt und die „gekreuzigten Völker“ vom Kreuz (Ignacio Ellacuría) herunternimmt. Es handelt sich, anders gesagt, um die grundlegende Erfahrung, dass Logos und Kreuz für die tiefe Einheit von Spekulation und Aktion stehen. Befreiendes Handeln als Konsequenz der Parteinahme für die Armen der Welt ist die „Leidenschaft“ des Logos.

Die Geschichte der Entwicklung dieser leitenden, grundlegenden Einsicht kann hier aus verständlichen Gründen nicht rekonstruiert werden, zumal es sich um eine Geschichte handelt, die weit über die Grenze dessen, was man gewöhnlich „christliche Philosophie“ nennt, hinausgeht – wie die drei exemplarisch genannten Perioden bereits ahnen lassen. Meine Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Spiritualität in Lateinamerika wird sich also auf eine Periode dieser Entwicklung beschränken: die dritte Periode, die ich die Zeit der Rückbesinnung auf die hispanische Tradition im 20. Jahrhundert genannt habe.

Diese Periode lasse ich aber schon 1898 beginnen.¹⁰ Es ist bekannt, dass Spanien 1898 die letzten Kolonien in Lateinamerika und Asien verliert und sich so dem endgültigen Ende seiner Geschichte als Weltreich stellen muss. Diese militärische und politische „Katastrophe“ löst zugleich eine tiefe geistige Krise aus, die zu einer Debatte führt, an der sich alle wichtigen Schriftsteller, Dichter und Philosophen der Zeit

¹⁰ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 2002, S.57- 66.

beteiligen. Auch in Lateinamerika spielt diese Debatte eine bedeutende Rolle. Bekanntlich stand die „Front“ der Debatte zwischen den so genannten „Hispanisten“ einerseits und den „Europäisten“ andererseits für eine bestimmte kulturelle Auseinandersetzung. Es war die Konfrontation zwischen der spanischen Tradition, hier verstanden als spirituelle, sinnsuchende Kultur, und der Zivilisation der zentraleuropäischen Moderne, die sich primär als eine „praktische“, an Industrie und Techno-Wissenschaft orientierte Lebensweise verstand. Und es ist ebenso bekannt, dass sich damals Lateinamerikas Intellektuelle in diesem Streit um den tiefen Sinn menschlicher Kultur und Geschichte wiedererkannten. Insbesondere deshalb, weil dieser Streit sich schon vorher in der lateinamerikanischen Kultur- und Sozialgeschichte deutlich abgezeichnet hatte, als Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) Lateinamerika vor die Alternative „Zivilisation oder Barbarei“ stellte und dabei mit Nachdruck für den Weg einer „Zivilisation“, die den praktischen, industriellen Geist von Nordamerika, England und Frankreich nacheifert, Position bezog.¹¹ Das war für Sarmiento zugleich der Weg zur Überwindung der hispanischen und der indianischen Erbschaft, die für ihn nur ein Faktor von Rückständigkeit in der modernen Welt bedeutete. Aber kommen wir nun wieder zu unserer Frage zurück.

Im Kontext dieses Streits entsteht und profiliert sich die „Generation 1898“¹², die die Debatte führt. Exemplarisch darf ich hier nur zwei wichtige Namen nennen: Miguel de Unamuno (1864-1930) für Spanien, und José Enrique Rodó (1871-1917) für Lateinamerika.

Miguel de Unamuno ist philosophisch das bedeutendste Sprachrohr der Gruppe derer, die für die Besinnung auf die Werte der „alma española“ (die spanische Seele) eintreten, die für Unamuno ganz besonders mit der Tradition der spanischen Mystik verbunden ist und die somit für eine Kultur der Bildung des wahren, auf das Ewige hin offenen Menschen spricht.¹³

Und José Enrique Rodó ist der erste bedeutende Intellektuelle Lateinamerikas, der auf die Wertekrise explizit und konstruktiv reagiert. Mit seinem in der lateinamerikanischen Kulturgeschichte einflussreichen Manifest *Ariel*, das er bezeichnenderweise „der Jugend Amerikas“ widmet, lanciert er 1900 ein dezidiertes Programm zur Erneuerung spiritueller Werte gegen die expandierende Zivilisation des „Nordens“, die mit ihrem Industrialismus die Werte des Positivismus und des Pragmatismus verherrlicht.¹⁴ Dieser Zivilisation gegenüber plädiert er im Namen der „Latinität“ für eine Kultur der moralischen Erziehung des „inneren Menschen“.

Mit diesem Manifest für eine Kultur der ethischen und ästhetischen Vervollkommnung des Menschen markiert Rodó von Uruguay aus den Anfang der geistigen Rückbesinnung auf die in der iberoamerikanischen Lebenshaltung inkarnierten Werte.

¹¹ Vgl. Sarmiento, *Facundo. Civilización y Barbarie*, Caracas 1976.

¹² Vgl. Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid 1959..

¹³ Vgl. Miguel de Unamuno, „Sobre la europeización“, in: Ders., *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*, Madrid 1968, S.111 ff; ders., *En torno al casticismo*, Madrid 1996; ders., *Andanzas y visiones españolas*, Madrid 2006; ders., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1971; und ders., *La dignidad humana* Madrid 1967.

¹⁴ Vgl. José Enrique Rodó, *Ariel*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid 1967, S. 193- 249.

Diese kann man zusammenfassend (und im Hinblick auf die Betonung des Gegensatzes zur Kultur des „Aktionismus“ des Nordens) als „kontemplative“ Werte bezeichnen, die zweifellos mit der christlichen Prägung der lateinamerikanischen Kultur zusammenhängen.

Daher wird die grundlegende Einsicht, die diese Bewegung geistiger Erneuerung leitet, lauten: Es geht nicht darum, die Menschen zu befähigen, sich an der industriellen Vorherrschaft der modernen, den materiellen Fortschritt suchenden Gesellschaften des „Nordens“ zu beteiligen. Vielmehr handelt es sich darum, eine Kultur zu entwickeln, die auf die Fragen der Endbestimmung des Menschen bzw. auf die Sinnfrage des Lebens und der Geschichte antworten kann, und zwar aus der Perspektive derer, die zu den „Verlierern“ des vorherrschenden Laufs der Dinge gehören. Das ist genau der Horizont, vor dem sich in Lateinamerika das Verhältnis zwischen Philosophie und Spiritualität in der angesprochenen dritten Periode entwickelt. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

In den gängigen Werken der Geschichte der Philosophie in Lateinamerika wird diese Periode gewöhnlich als die Zeit der Reaktion gegen den Positivismus bzw. von dessen Überwindung dargelegt.¹⁵ Das ist nicht falsch, wie aus dem bereits Gesagten ersichtlich ist. Aber diese Charakterisierung greift doch zu kurz, um das eigentliche Anliegen dieser geistigen Wende richtig zu verstehen. Denn es geht nicht einfach darum, die Einseitigkeiten des „esprit positif“ zu kompensieren, indem man etwa nun vorschlägt, „Praxis“ und „Kontemplation“ additiv zusammenzuführen. Mit anderen Worten: Es geht nicht um eine bessere Summe, um eine Erweiterung durch die Addition getrennter Dimensionen. Es geht um die Suche nach Tiefe als Annäherung an eine andere Möglichkeit der Verortung der weltlichen Realitäten.

Um Anliegen und Entwicklung dieser Wende näher darzustellen, möchte ich hier allerdings nicht auf ein bestimmtes Modell zurückgreifen, sondern vielmehr versuchen, sie dadurch zu verdeutlichen, dass ich die Grundthemen und die bedeutendsten Vertreter kurz darstelle. So kommen ihre Tragweite und Bedeutung deutlicher zum Vorschein.

Thematisch lässt sich das Anliegen der geistigen Wende, die diese Periode fördern will, darin erkennen, dass die folgenden Fragen in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion gerückt werden:

1. Die klassische metaphysische Grundfrage nach der Endbestimmung des Menschen, die als Horizont für die Neuausrichtung von Kultur und Erziehung im Sinne eines *bildenden* Prozesses des *homo interior* ausdrücklich aufgeworfen wird.

2. Die Frage nach der Kosmologie als Frage nach einem neuen, nicht industriellen, anthropozentrischen Verhältnis zur „Welt“, wobei betont wird, dass es sich nicht nur um eine neue „Sicht“ auf die Welt („Weltanschauung“), sondern vor allem um die Entwicklung der Fähigkeit zur „Welt-Audienz“ geht, also um das „Mit-Hören“ mit dem Ganzen der Schöpfung.

¹⁵ Vgl. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao 2004; und Enrique Dussel, Eduardo Medianta, Carmen Bohórquez (Hrsg.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y „latino“*, Mexiko 2009.

3. Die Frage nach der Spiritualität bzw. Religiosität als Frage nach der *Erfahrung* der Religion des Menschen zum Absoluten, durch die der Mensch *wahr* wird und ihn somit, jenseits der einengenden Anthropozentrik, erfahren lässt, dass Menschsein „mehr“ zu sein bedeutet, als man selber je ist.¹⁶

4. Die vorherige Frage nach dem „wahren“ Menschen und seiner Spiritualität verdichtet sich auch ausdrücklich in der Frage nach der Spiritualität des „neuen Menschen“ und des Einsatzes für eine revolutionäre Umwandlung aller Verhältnisse. (Bei dieser Frage treffen sich christliche und marxistische Traditionen, wie die Namen von José Carlos Mariátegui (1894–1930), Ernesto Che Guevara (1928–1967) oder Ignacio Ellacuría (1930–1989) dokumentieren.

Mit Blick auf die Gestalten, die mit ihren Werken diese Periode prägen und so auch ihr differenziertes Profil konturieren, sei hier auf folgende Namen kurz und wieder nur exemplarisch hingewiesen:

Antonio Caso (Mexiko, 1883-1946)

Er gehört zu den zentralen Gestalten der lateinamerikanischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Außerdem ist er einer der Pioniere der spirituellen Wende, von der hier die Rede ist. Dazu hat er Entscheidendes beigetragen, und zwar in ganz besonderer Weise mit der Veröffentlichung seines richtungsweisenden Werkes *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919). In diesem Werk plädiert Caso nämlich für eine neue Ausrichtung der Kultur im Sinne eines Prozesses der zunehmenden spirituellen Transformation der Person, von der Ebene der Wirtschaft bis hin zur Dimension der Liebe. Dabei erläutert Caso, dass Liebe eine mystische Existenzform ist, die den Menschen in die Lage versetzt, das Gute zu tun, aber nicht, weil es ein Imperativ ist (wie bei Kant), sondern weil es *begeistert*.¹⁷ Als *Begeisterung* im Guten und für das Gute ist ferner bei Caso Mystik eng mit der politischen Aktion verbunden.

Alberto Rougés (Argentinien, 1880-1945)

Von ihm hat Ivo Höllhuber zu Recht behauptet, dass er „einer der hervorragendsten und originellsten Denker des modernen Argentinien“¹⁸ sei. Er gilt nicht nur in seinem Heimatland als der Philosoph, der das Werk geschrieben hat, das die endgültige Überwindung der Vorherrschaft des Positivismus bezeichnet, indem es aus der Sicht der christlichen metaphysischen Tradition die Grundlagen für einen neuen Spiritualismus

¹⁶ Vgl. Xavier Zubiri, *Historia, Naturaleza, Dios*, Madrid 1963; ders., *El hombre y Dios*, Madrid 1984; und ders., *Sobre el hombre*, Madrid 1986. Vgl. ferner: Thomas Fornet-Ponse, *Xavier Zubiri interkulturell gelesen*, Nordhausen 2010.

¹⁷ Vgl. Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, in: Ders., *Antología filosófica*, Mexiko 1978, insbesondere S. 70 ff.

¹⁸ Ivo Höllhuber, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München/Basel 1967, S. 260.

systematisch darlegt. Es handelt sich um das Buch *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943), das Alberto Rougés kurz vor seinem Tod veröffentlicht und das sein Hauptwerk darstellt. Im Kern geht es ihm dabei um die Darlegung der unrückführbaren Originalität des Spirituellen im Menschen, und zwar als Quelle und Mitte eines dramatischen, schöpferischen Wegs der Totalisierung, genauer, der Sammlung der menschlichen Zeitlichkeit und Freiheit. Wichtig ist aber Rougés, wie anderen Vertretern dieser geistigen Wende, ebenso zu betonen, dass diese „spirituelle“ Anthropologie des „homo interior“ zu keiner Weltflucht aufruft, sondern im Gegenteil der Ausgangspunkt für die Kritik einer Gesellschaft ist, die den Menschen zu Profit und Konsum erzieht und so die Verantwortung für das „Wohl“ der Menschheit verstummen lässt.¹⁹

Enrique Molina (Chile, 1871- 1956)

Wie Antonio Caso gehört auch Enrique Molina zur sogenannten „Generation der Gründerzeit“ („generación de los fundadores“) in der Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie.²⁰ Im Kontext des Wirkens dieser Generation steht sein Name für einen Spiritualismus eigener Prägung, der hauptsächlich zwei grundlegende, komplementäre Bereiche kennt: die Ontologie und die Axiologie. Zwei Hauptwerke von Enrique Molina zeigen dies deutlich: *De lo espiritual en la vida humana* (1936) und *Para los valores espirituales* (1939). Aus diesen Werken wird deutlich, dass sich Molinas Spiritualismus in einer dezidierten Verteidigung der menschlichen Innerlichkeit verdichtet, da diese für ihn die Mitte einer transzendenten Seinsauffassung ist. Das bedeutet für ihn zugleich, dass der Mensch ein zur spirituellen und ethischen Vervollkommnung berufenes Wesen ist. Aber auch Molina verliert dabei den Horizont der Sozialgeschichte nicht aus den Augen. Denn der Mensch muss die geistigen Werte in der Geschichte verwirklichen.²¹ Sein Ansatz ist also ein Plädoyer für die innere Verbindung von Spiritualität und sozialer Verantwortung bzw. politischem Handeln.

Raimundo de Farias Brito (Brasilien, 1862-1917)

Mit seinem Werk beginnt in Brasilien die philosophische Reaktion auf den Positivismus, der gerade in seinem Heimatland bis dahin eine eindeutige Vormachtstellung in Gesellschaft, Politik und Kultur hatte. Diese Reaktion initiiert Farias Brito mit einer klaren Parteinahme für die Umorientierung der Philosophie am Leitfaden einer Philosophie der schöpferischen Freiheit, wie er sie in der Tradition des Neospiritualismus (zum Beispiel bei Bergson) findet.

Dieses Anliegen einer philosophischen Erneuerung als Antwort auf die geistige Krise, zu der nach seiner Sicht Materialismus und Positivismus geführt haben, indem sie nicht nur die Polarisierung von Wissenschaft und Religion vertieft, sondern Religion als

¹⁹ Vgl. Alberto Rougés, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Tucumán 1943, S. 139 ff.

²⁰ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt, *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, a.a.O S. 27 ff.

²¹ Vgl. Enrique Molina, *Tragedia y realización del espíritu*, Santiago de Chile 1952.

Erkenntnisquelle negiert haben, wird bereits in seinem ersten großen Werk *Finalidade do Mundo* (drei Bände, 1893-1905) deutlich. In den Werken der Reifezeit: *A base física do espírito* (1914) und *O mundo interior* (1914) entfaltet er hingegen seine „Philosophie des Geistes“. Vor allem in diesem letzten Werk wird das innere Verhältnis zwischen Spiritualität und Philosophie herausgearbeitet und die Philosophie gleichzeitig als eine permanente Tätigkeit des Geistes definiert. Für Farias Brito bedeutet diese Sicht der Philosophie, dass diese sich nicht in Opposition zu, sondern im Gegenteil in Kooperation mit der Religion und der Wissenschaft zu entwickeln hat.

Hervorzuheben ist außerdem, dass für Farias Brito der Philosophie die Aufgabe zukommt, auf die Gefahr der Verzweiflung in der Gesellschaft und im Menschen eine Antwort zu geben, oder, wie er auch sagt, Philosophie soll auch „Trösten“ können, indem sie Wege für die Befreiung des Menschen aus der Enge und Kontingenz seiner physischen Konstitution zeigt. Das vermag Philosophie allerdings eben nur als spirituelle Tätigkeit, die den Menschen auf den Weg im transzendenten Ganzen hinweist.²²

Vicente Fatone (Argentinien, 1903-1962)

Er ist einer der Pioniere des Dialogs der lateinamerikanischen Philosophie mit der philosophischen Tradition des Ostens, insbesondere mit der indischen Philosophie²³; ein Verdienst, das ihm sicherlich nicht durch den Zufall zukommt, dass er Botschafter seines Heimatlandes Argentinien in Indien war. Dieser Verdienst muss vielmehr als die logische Konsequenz seines Interesses für die philosophische Bedeutung von Mystik und Religion angesehen werden, das sein ganzes Werk prägt. Denn für ihn war Philosophie nicht nur eine Praxis logischen, rationalen Denkens im engeren Sinne, sondern eine existentielle Lebenshaltung, die den ganzen Menschen involviert und daher zu einer unruhigen Suche an den Grenzen zur Mystik und Religion führt.²⁴

Zusammenfassend können wir festhalten, dass sein Verständnis des inneren Verhältnisses zwischen Philosophie und Spiritualität dadurch charakterisiert ist, dass für ihn die spirituelle Erfahrung als Erlebnis des Strebens des Menschen nach dem Göttlichen diejenige Erfahrung darstellt, aus der heraus eine philosophische Existenz erst möglich wird.²⁵

Rafael García Bárcena (Kuba, 1907–1961)

Der Gründer der *Revista Cubana de Filosofía* (1946), der Philosophie und Dichtung mit dem politischen Engagement für Demokratie und soziale Gerechtigkeit in Kuba verband, gehört zu den bedeutenden Gestalten der kubanischen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im vorliegenden Zusammenhang möchte ich aus seinem

²² Vgl. Raimundo Farias Brito, *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*, Rio de Janeiro 1951, S.36ff.

²³ Vgl. Vicente Fatone, *Introducción, Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, Buenos Aires 1942; und ders., *El budismo nihilista*, La Plata 1941.

²⁴ Vgl. Vicente Fatone, *El hombre y Dios*, Buenos Aires 1955.

²⁵ Vicente Fatone, *Temas de mística y religión*, Bahía Blanca 1963.

Werk²⁶ den Beitrag für eine ganzheitliche Interpretation und Weiterentwicklung der in der damaligen Zeit viel rezipierten „Gestaltphilosophie“ besonders hervorheben. Denn gerade in diesem Versuch kann man erkennen, wie García Bárcena darum bemüht ist, unter Berücksichtigung neuerer Erkenntnisse aus Naturwissenschaften und Philosophie den Ort der Spiritualität in der philosophischen Reflexion neu zu bestimmen. Konkret geht es ihm in erster Linie darum, die Konsequenzen für eine Kosmologie bzw. für eine kosmologische Sicht der gesamten Realität aufzuzeigen, in der die Kausalität durch das Zusammenspiel von Finalität und Freiheit überschritten und so in deren Horizont „... die Einbindung des Verschiedenen auf der Grundlage eines Einheitsprinzips...“²⁷ ermöglicht wird. Diese grundlegende Sicht der Dinge ist übrigens nach García Bárcena genau die Perspektive, die Metaphysik und Religion seit jeher als die Wahrheit der Welt zu vermitteln versucht haben.

Daher setzt García Bárcena seine ontologische, kosmologische Sicht der Realität mit einer Religionsphilosophie fort, die sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Philosophie und Spiritualität insofern konkretisiert, als sie die „vernünftige“ Erkenntnis Gottes als Fülle des menschlichen Daseins und seiner Geschichte als Ergebnis des notwendigen Dialogs zwischen Vernunft und Glaube bzw. Religion und Philosophie erläutert.²⁸

Pedro Vicente Aja (Kuba, 1921-1962)

Wie García Bárcena entwickelt Pedro Vicente Aja seine philosophische Arbeit zum großen Teil im Rahmen der „Sociedad Cubana de Filosofía“, der er seit ihrer Gründung angehörte und deren Profil er mit der Entwicklung seines eigenen Ansatzes entscheidend prägte.

Ist beim Philosophen und Dichter Rafael García Bárcena die Religionsphilosophie der Denkbereich, in dem sein Verständnis des inneren Zusammenhangs zwischen Philosophie und Spiritualität am deutlichsten zur Sprache kommt, so ist bei Pedro Vicente Aja dieser Bereich die Anthropologie. Und die Erklärung dafür liegt darin, dass für ihn, der sich selber gerne als einen konfessionslosen, religiösen Denker bezeichnete, Anthropologie das christlich religiöse Ereignis der vollkommenen Menschwerdung des Menschen ist. Charakteristisch für seinen Ansatz ist jedoch, dass dieses Ereignis der Menschwerdung im vollen Sinne kein anthropozentrischer Vorgang ist, bei dem der Mensch seine Selbstbehauptung sucht. Vielmehr stellt sie den theozentrischen Prozess dar, durch den der Mensch in seiner geschichtlichen Immanenz die Transzendenz, die ihn zu Gott beruft, entdeckt und darauf antwortet. Nach Aja ist das der Weg zur Erlangung und Verwirklichung der wahren Würde des Menschen, die eigentlich die Würde des inkarnierten Gottessohnes ist. Daher verdichtet sich sein philosophischer Ansatz im

²⁶ Vgl. Rafael García Bárcena, *Estructura*, 1948.

²⁷ Rafael García Bárcena, *Estructura de la Estructura. (Esquema para una Filosofía de la Estructura)*, La Habana 1948, S.7.

²⁸ Vgl. Rafael García Bárcena, *Redescubrimiento de Dios: una filosofía de la religión*, La Habana 1956.

Entwurf eines „Theohumanismus“, den man als Beitrag zu einer pneumatologischen Anthropologie verstehen kann.²⁹

Alberto Wagner de Reyna (Perú, 1915–2006)

Als Schüler von Martin Heidegger in Freiburg i. Br. und von Romano Guardini in München wird Alberto Wagner de Reyna als einer der Hauptvertreter der christlichen Existenzphilosophie in Lateinamerika anerkannt. Auch wenn diese Charakterisierung seines Denkansatzes zweifellos richtig ist, so muss man dabei jedoch zwei Momente beachten, um dem eigenen Profil seiner existenzphilosophischen Position gerecht zu werden.

Zum einen ist dies sein Versuch, christliche Existenzphilosophie nicht „parasitär“ in Opposition bzw. als Reaktion auf den atheistischen Existentialismus zu verstehen, sondern sie kreativ als eine Lebenshaltung und Denkform zu entwickeln, die letztlich von der spirituellen Erfahrung der Tiefe menschlicher Grundfragen getragen werden und die somit den Menschen zu einem suchenden Grenzgänger zwischen Philosophie, Glauben und Mystik machen.³⁰

Und zum anderen geht es um den Aspekt, dass für Wagner de Reyna eine christliche Existenzphilosophie heute zur Zivilisationskritik führen muss. Der existenzphilosophische Ansatz hat also bei ihm eine sozialkritische Komponente, die umso deutlicher und notwendiger wird, als man diesen Ansatz eben auch christlich zu bestimmen versucht. Dieser Aspekt erklärt sich daraus, dass zu den zentralen Erfahrungen, die Wagner de Reyna in den Mittelpunkt seiner Existenzphilosophie rückt, die Erfahrung der im Evangelium gepriesenen Armut als Erfahrung der Freiheit im Sein des Menschen gehört. Im Kontext einer Zivilisation des materiellen Reichtums, die den „Panökonomismus“ zelebriert, muss es daher Aufgabe einer christlichen Existenzphilosophie sein, die evangelische Armut als einen Ausweg aus der gerade durch den Kult des materiellen Reichtums verursachten Krise der Gegenwart vorzuschlagen.³¹

Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, sei allerdings darauf hingewiesen, dass die Alternative einer „Kultur der Armut“, auf die der Ansatz von Alberto Wagner de Reyna hinausläuft, Armut im Sinne von Elend und menschenunwürdigen Lebensverhältnissen scharf als „soziales Verbrechen, das auf dem Gewissen der ganzen Menschheit lastet“³², kritisiert. Denn es geht ihm um Armut als Lebenspraxis von Menschen und als Neuordnung der Prioritäten in Gesellschaften, die sich als Ausdruck

²⁹ Vgl. Pedro Vicente Aja, *Hacia un teohumanismo*, La Habana 1958; ders., *Filosofía cristiana de la vida*, La Habana 1957; und ders., *El cristianismo en la crisis de occidente*, La Habana 1953.

³⁰ Vgl. Alberto Wagner de Reyna, *Hacia más allá de los linderos*, Tucumán 1959; aber auch seine Dissertation: *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires 1938; sowie das Interview: „Die Berufung Lateinamerikas“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1988, S. 119-131,

³¹ Vgl. Alberto Wagner de Reyna, *Armut als Ausweg. Entwicklung und Menschenwürde*, Aschendorf 1988.

³² Alberto Wagner de Reyna, *Armut, als Ausweg. Entwicklung und Menschenwürde*, a.a.O. S.30

geistiger Freiheit gegen die Spirale der Konsumsteigerung für Selbstbegrenzung und Bescheidenheit entscheiden.³³

Agustín Basave Fernández del Valle (Mexiko, 1923-2006)

„Heilspropädeutik“ lautet die Kategorie, mit der Basave Fernández del Valle seinen eigenen Begriff der Philosophie prägnant zusammenfasst. Sie steht aber zugleich nicht nur für die Grundüberzeugung, mit der er sein Verständnis des inneren Verhältnisses zwischen Philosophie und Spiritualität zum Ausdruck bringt, sondern ebenso für die Leitidee, von der her er versucht, Philosophie in ihren verschiedenen Bereichen neu zu definieren und ihr so eine Funktion, die den Nöten des Menschen unserer Zeit Rechnung trägt, zu geben.

Diese Neubestimmung der Philosophie vom Grundgedanken der „Heilspropädeutik“ her ist das große Verdienst des umfangreichen Werks, das Basave Fernández del Valle als ein bedeutendes Erbe für die Philosophie in Lateinamerika hinterlassen hat. Zur Verdeutlichung seiner Bedeutung sei an dieser Stelle exemplarisch hingewiesen auf seine Beiträge im Bereich der philosophischen Anthropologie bzw. der „Anthroposophie“³⁴, in dem er die Grundlagen und Perspektiven eines theozentrischen Humanismus als Synthese der doppelten Bewegung des Abstiegs Gottes zum Menschen und des Aufstiegs des Menschen zu Gott darlegt; im Bereich der Metaphysik³⁵, sowie im Bereich der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie, in dem er die Konsequenzen aus seiner „Anthroposophie“ für die internationale Rechtsordnung und für ein gerechtes Zusammenleben der Menschheit am Leitfaden der Grundidee „auch politische Philosophie hat Dienst am Heil der Menschen zu sein“ herausarbeitet.³⁶

Aus diesem dritten Arbeitsbereich im Werk von Basave Fernández del Valle wird ersichtlich, dass seine Auffassung der Philosophie als „Heilspropädeutik“ keineswegs die politische Dimension menschlicher Existenz außer Acht lässt, im Gegenteil; denn es geht ihm um das Heil eines Menschen, der sich dessen bewusst ist, dass er kein isoliertes Individuum, sondern „Mitglied“ einer Gemeinschaft ist. Allerdings gehört zu seinem Philosophieverständnis als „Heilspropädeutik“ auch das Wissen um die Grenzen der Philosophie bei dieser ihr zukommenden Aufgabe: Philosophie kann und soll dem Menschen eine Hinführung zum Heil anbieten, aber sie rettet ihn nicht. Gerade diese Grenze ist aber ihre innere Schnittstelle mit der Spiritualität, die den Menschen die heilende Beziehung zu Gott spüren lässt.³⁷

³³ Vgl. Alberto Wagner de Reyna, *Pobreza y Cultura. Crisis y Concierto*, Lima 1982.

³⁴ Vgl. Agustín Basave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre. Fundamentos de antroposofía filosófica*, Mexiko 1963.

³⁵ Vgl. Agustín Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la "habencia"*, Mexiko 1982.

³⁶ Vgl. Agustín Basave Fernández del Valle, *Teoría de la Democracia: Fundamentos de Filosofía Democrática*, Nuevo León 1976. und ders., *Filosofía del Derecho Internacional – Jusfilosofía y Policosophía de la Sociedad Mundial*, Mexiko 1985.

³⁷ Vgl. Agustín Basave Fernández del Valle, Zur Situation der christlichen Philosophie in Lateinamerika“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Positionen Lateinamerikas*, a.a.O. S.14 ff.

4. Schlussbemerkung

Die in meiner Darstellung erwähnten Namen und Ansätze sind natürlich nicht mehr als eine begrenzte Auswahl. Die Liste hätte leicht fortgesetzt werden können; zum Beispiel mit der Berücksichtigung von anderen wichtigen Gestalten dieser Zeit wie Cintio Vitier Bolaños (Kuba, 1921–2009) und Fina García Marruz (Kuba, 1923)³⁸, deren Werk weit über Lateinamerika hinaus als eine außerordentlich originelle Synthese von Dichtung, philosophischer Reflexion und christlicher Mystik Anerkennung findet.

Diese Fortsetzung wäre auch lehrreich gewesen, aber für das Anliegen dieses Beitrags scheint sie mir nicht nötig zu sein. Aus dem Dargelegten wird doch deutlich, dass die Auswahl für eine Variante der lateinamerikanischen Philosophie steht, die uns heute dazu anregen kann, das Verhältnis der Philosophie zur Spiritualität neu zu bedenken, und zwar als Möglichkeit für eine *nachdenkliche* Erneuerung der Philosophie und deren sozialer Funktion in der heutigen Gesellschaft.

³⁸ Vgl. Cintio Vitier, *Lo cubano en la poesía*, La Habana 1970; *Poética*, Madrid 1998; *Ese sol del mundo moral*, Mexiko 1975; *Resistencia y libertad*, La Habana 1999; und von Fina García Marruz, *Temas Martianos II*, La Habana 1993; *¿De qué silencio, eres tu, silencio?*, Salamanca 2011; und *San Juan de la Cruz: de la Palabra y el Silencio*, La Habana 2013. Vgl. ferner: Ivette Fuentes de la Paz, „Orígenes: Die Gruppe und die Zeitschrift“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren*, Aachen 1999, S.269-285.