



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

TEOLOGIA DE LA CULTURA



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

TEOLOGIA DE LA CULTURA

SEMINARIO

Bogotá, 14-17 de febrero de 1989

Colección Documentos CELAM No. 114
Sección de Pastoral de la Cultura – SEPAC
Bogotá 1989

INDICE GENERAL

Presentación7

Introducción:

Visión histórica de los cristianos ante la cultura. En la
modernidad: Iglesia y Cultura

Alberto Methol Ferré11

I PARTE

Fundamentos de la Teología de la Cultura

Creación y cultura

David Kapkin Ruiz51

Pecado y cultura

Mons. Pastor Cuquejo, C.SS.R.65

Redención y cultura

Julio Terán Dutari, S.J.97

II PARTE

Lectura Teológica de los Elementos Constitutivos de la Cultura

Teología de la historia y la cultura

Pedro Morandé109

Cultura y valores

Tony Mifsud, S.J.131

Expresiones culturales y Teología	
<i>Dom Antonio do Carmo Cheuiche, OCD</i>	153
Teología y estructuras de la sociedad	
<i>Ricardo Antoncich, S.J.</i>	175

III PARTE

Teología de la cultura y praxis

Cultura y Comunicación: reflexión teológica	
<i>Mons. Ovidio Pérez Morales</i>	211
Teología de la cultura y pastoral	
<i>Rafael Torrado P.</i>	251
Participantes.....	271

PRESENTACION

Al término de sus cuatro años la Sección para la Cultura (SEPAC) quiso recoger sus esfuerzos en un intento de "Teología de la Cultura" y ofrecerlo para una reflexión. La novedad del tema y la carencia de material nos estimuló a la síntesis, que no pretende agotar el tema. Se elaboró un esquema orgánico, precedido por una introducción histórica. El primer bloque estudia los fundamentos teológicos; el segundo bloque, encabezado por una teología de la historia, explica los contenidos de la cultura y sus dimensiones teológicas. El tercer bloque recoge el aspecto más significativo de la cultura actual, para concluir en las líneas de pastoral de la cultura. Omitimos el capítulo sobre concepto de cultura, porque ya en otros seminarios y publicaciones tratamos del tema; además, en algunas exposiciones, los ponentes tocaron este punto.

El Seminario, tenido en Bogotá (13-17 de febrero 1989) congregó a personalidades en teología y en el pensamiento cultural de América Latina.

El Profesor Alberto Methol Ferré, inició la reflexión con una panorámica histórica de la reacción de los cristianos frente a la cultura, limitándose a precisar la posición de los cristianos a partir de la Ilustración, cuando precisamente se comenzó a pensar la cultura de manera sistemática. Esta delimitación se hizo, porque la problemática de la cultura desde la perspectiva cristiana ya se encontraba analizada en la obra de Niebrung "Cristo y la Cultura". Juan Bautista Vico fue el primer católico, que en su obra "Cienzza Nuova", exploró el

campo de la cultura, al que siguieron otros que abordaron el fenómeno cultural, en cuanto obra del hombre a través de la historia. Destacó la importancia que en nuestro siglo tienen tres pensadores católicos Aloys Dempf, Christopher Dawson y Jacques Maritain, seguidos de grandes representantes de la Teología Católica, los que a partir de la década de los 40, ensayaron una reflexión teológica sobre la cultura.

Después de esta introducción, en el primer bloque se disertó sobre los fundamentos teológicos de la cultura: Sobre la Creación y la Cultura expuso el biblista David Kapkin, mostrando la ubicación del mundo cultural, en cuanto según la Biblia, el hombre, al comienzo, recibe del Señor el dominio de la tierra y a su vez la cultura es autorrealización de la persona humana, proceso autónomo, social e histórico. Pero lamentablemente el pecado, como decisión del hombre y sus consecuencias, rompe ese plan; este tema tratado por Mons. Cuquejo, quien mostró que el pecado desde la perspectiva cultural que, aunque siempre es acto personal, puede considerarse como pecado social, cuyas repercusiones en la vida del hombre lo desvían de su ruta hacia una humanización plena, con imponderables consecuencias para la cultura que, según el autor, en América Latina presenta estructuras de pecado. El profesor Julio Terán Dutari estudió la redención como fundamento teológico de la cultura, desentrañando el sentido de aquella que, según la G.S., es nueva creación, porque recapitula todo en Cristo, quien vino al mundo para salvar al hombre y dar a la cultura su último y definitivo sentido, elevar los valores culturales y denunciar los desvalores.

Como introducción al segundo bloque, el profesor Pedro Morandé disertó sobre teología de la historia; comenzó por la naturaleza como morada del hombre y se detuvo en el análisis del sujeto de la cultura, que es el hombre en búsqueda de la verdad de sí mismo. Especial consideración le mereció el estudio del complejo fenómeno cultural, en que el mercado y el Estado buscan en las decisiones monopolizar las reglas que aseguran la convivencia social y donde la propuesta de la evangelización de la cultura aparece como la reconquista que la Iglesia hace del espacio público, sin subordinarse a la lógica ni del Estado ni del mercado, sino en defensa de los valores

entre los que descuella la libertad como ámbito de experiencia única de realización de la Iglesia.

Avanzando en la reflexión, el Profesor Antonio Mifsud, S.J. trató de cultura y valores como una aproximación ética a la evangelización de la cultura, donde el valor, mediación ética es también mediación cultural; enfatizó la significación del "otro", su valoración, su verificación y la solidaridad en relación con el mismo. Desde la ética cristiana presentó una propuesta del "ethos" cultural en torno a tres ejes: la experiencia de la filiación, la tarea de hermandad y la misión de señorío, o sea, las dimensiones del hombre como hijo de Dios, hermano de los otros y señor del mundo.

A continuación el autor de esta presentación y Responsable de la Sección para la Cultura, abordó el tema de "expresiones culturales y teología". Partiendo del hombre como ser cultural, analizó las expresiones culturales en cuanto exteriorizaciones, plasmaciones y objetivaciones de las grandes experiencias de la cultura humana; penetrando en el campo de la filosofía del arte y de la estética, definió la expresión cultural como forma cargada de especificaciones que sobreviven al tiempo histórico en que se originaron, a la evolución técnica que las posibilitó y a los aspectos socio-político-económicos que las condicionaron. En este contexto entendió por expresiones culturales, a diferencia de los artefactos técnicos de la cultura, las otras expresiones del arte, de la simbólica y en cierto sentido del lenguaje. En esta forma pudo analizar la teología de la actividad expresiva, las expresiones de la plasmación de la experiencia de la trascendencia y, finalmente, cotejando las expresiones culturales con las religiosas procuró iluminar aquellas a partir del misterio de la Encarnación.

Al término del segundo bloque el teólogo P. Ricardo Antoncich abordó el problema de las estructuras analizando la realidad latinoamericana en su aspecto de marginalidad y dependencia, que, en contraste con el análisis marxista y guiado por el aporte de Juan Pablo II sobre las relaciones entre Capital y Trabajo, muestran el primado del Trabajo sobre

el Capital y dan una clave para la problemática de América Latina.

Con tema complementario, pero de gran incidencia en la cuestión teológica de la cultura, Mons. Ovidio Pérez Morales mostró la comunicación social como fenómeno que pertenece a la naturaleza del hombre en cuanto ser corpóreo y espiritual y a la dimensión teológica de la misma comunicación.

Finalmente, el Profesor Rafael Torrado relacionó la teología de la cultura con su específica pastoral, y basado en la comprobación de un doble cambio o tránsito de la teoría a la práctica, de lo intraeclesial a lo extraeclesial, analizó el mutuo reto entre fe y cultura, lo mismo que el de la evangelización de la cultura como tarea o misión propia de los laicos.

Aunque el tema no fue agotado y quedaron algunos aspectos más específicos, creemos que este esfuerzo de sistematización de una teología de la cultura abre campos a la investigación de un tratado que hoy es la novedad para la Iglesia y la urgencia para su pastoral.

ANTONIO DO CARMO CHEUICHE O.C.D.

*Obispo Auxiliar de Porto Alegre
Responsable de la SEPAC y del SENOC*

EN LA MODERNIDAD: IGLESIA Y CULTURA

Alberto Methol Ferré

1. Cultura, Ilustración y Vaticano II

Desde el antiguo Israel a la actual Ecumene mundial ha sido el camino secular recorrido por la Iglesia Católica. En ese camino la Iglesia ha atravesado, asumido, rechazado —y ha sido rechazada— y transformado múltiples culturas. Sin embargo, el proceso de evangelización ha ido abarcando progresivamente las múltiples culturas existentes; desde sus orígenes, la Iglesia ha debido establecer diálogo con las más diversas culturas. En tanto debe predicar el evangelio a todas las naciones, la cuestión de la cultura y las culturas del hombre, es consustancial a la Iglesia. Y no de modo abstracto, sino en el seno cambiante de la historia universal, como cuestión de vida o muerte, de razón de ser.

La Iglesia nació en el pueblo y cultura de Israel. Desde entonces se ha insertado en muy diversos pueblos y ámbitos culturales. Unos decisivos y otros casi insignificantes para la historia universal. La Iglesia, pueblo de Dios, ha llegado a otros pueblos, y otros pueblos han penetrado en los pueblos donde habitaba la Iglesia. Así, ha vivido en profundidad los “choques”, los “intercambios”, las “asimilaciones”, incluso las “muertes” de distintas culturas. Pero no es sólo cuestión “entre” pueblos: “dentro” de cada pueblo pasan muchas fases culturales, de crisis, de renacimientos y revoluciones, suscitándose contradicciones internas profundas que envuelven a sus respectivas Iglesias arraigadas. Por supuesto, también diálogos, pero éstos deben templarse a través de los contrarios, incluso la contradicción. Toda esta complejidad toma a la Iglesia Católica no sólo por “fuera”, sino por “dentro” —y a veces simultáneamente en varios lugares o espacios culturales, ya que los cristianos forman parte de esos pueblos y

culturas en devenir. No es sencillo deslindar estas distintas "participaciones" vividas siempre en unidad. La "catolicidad" obliga a la Iglesia a convivir simultáneamente con distintas culturas, en unas en paz y en otras perseguida, en unas esplendente y en otras mediocre.

La Iglesia y los cristianos han tenido variadas actitudes ante las distintas culturas, en diversos momentos históricos, ante los cambios culturales y ante el sentido cultural de sus propios movimientos. La polémica estalla así en el seno de la propia Iglesia. La Iglesia no es de ninguna cultura, pero no puede vivir sin apropiarse de las culturas, entonces lleva en sí misma la herencia de varias culturas y esto —aunque la Iglesia trasciende toda cultura— integra inevitablemente el ser histórico concreto de la misma Iglesia. La Iglesia trasciende las culturas, pero no sólo está dentro de ellas, sino que las "arrastra" en su memoria, su ser, y debe "despojarse", "purificarse", de unas culturas, para penetrar en otras. La Iglesia es una identidad en continuas metamorfosis culturales.

La Ecumene mundial —como presencia de todos a todos— es un fenómeno reciente. En rigor, nos aprieta a todos cada vez más intensamente luego de la Segunda Guerra Mundial, aunque su génesis, su formación se inicia ya desde el siglo XVI. Así, solo con el Vaticano II la reflexión y perspectiva conjunta y normal de la Iglesia se hace a escala mundial. Una escala mundial que deja de ser bruma y se vuelve el pan de cada día. Ahora, la "catolicidad" de la Iglesia dialoga y se inserta, autocomunicándose, con las múltiples culturas existentes en la Tierra, conmovidas y componiendo en diversos grados con la marea de la "occidentalización" abarcadora. Tal situación está bajo la mirada y consideración de todos. Las cuestiones de la cultura, sus estructuras básicas; sus evoluciones y revoluciones; su difusión, crisis y contradicciones, su tipología y sucesión, sus diferentes altitudes y estilos, están a la orden del día. La abigarrada historia universal de las culturas, se impone como un dato inmediato y familiar, televisivo, de nuestra actualidad histórica.

La temática expresa de la "cultura" en perspectiva histórica se incorporó decisivamente en la reflexión del Magisterio eclesiástico católico, desde el Concilio Vaticano II. La rela-

ción de la Iglesia y culturas es un eje de la Constitución Pastoral conciliar "Gaudium et Spes" (1965). Luego, mas directamente, está en el corazón de la "Evangelii Nuntiandi" (1975) de Pablo VI, que condensa el Sínodo mundial de 1974. Allí se pone como central la relación de "evangelización" y "cultura y culturas del hombre". Siguió la conferencia Episcopal de Puebla (1979), donde historia y cultura tomaron especial relevancia para América Latina. Y se ha vuelto esencial al Papado de Juan Pablo II, convertido por apóstol peregrino mundial, en gran párroco de la Tierra. Es como la culminación y nueva partida, de un vasto proceso histórico eclesial y secular.

Desde siempre, en tanto los pueblos se diferencian entre sí, los hombres han percibido las diferencias culturales y han reaccionado y reflexionado ante ellas. Ya fue motivo fundamental en el año 49, en el Concilio de Jerusalén y la famosa cuestión de la circuncisión. Este fue el primer conflicto de evangelización y cultura. El pasaje del judeo-cristianismo a la vasta Ecumene helenístico-romana. Historia, pueblos y culturas, informada y que intenta describirlas y comprenderlas con cierta sistematicidad, y que busca la lógica de sus conexiones, estructuras y cambios, es relativamente moderna. Precisamente, "cultura" y "civilización" comenzaron a ser tematizadas en el siglo XVIII, con la Ilustración. Pero esta tematización se hizo cada vez más intensa, profunda y polémica en los siglos XIX y XX

El Vaticano II y la Ilustración tienen íntimos vínculos. Ya hemos insistido en otras ocasiones al respecto. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia y el Mundo, es la asunción y transfiguración por parte de la Iglesia de lo mejor de la Ilustración, desde la lógica íntima de la misma Iglesia. La Ilustración, en uno de sus aspectos básicos, fue una reivindicación del valor del "mundo" contra una cierta depreciación cristiana. La Ilustración reivindicó la "tierra" contra el "cielo", porque muchos cristianos valoraban el "cielo" contra la "tierra". Y dice el Vaticano II: "la espera de la tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aun-

que hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (G.S. 39). Para nosotros, el "cielo" funda la construcción y la crítica de la "tierra". Da sentido a la "tierra" y por ende a la "cultura". De ahí que no sea extraño que la "cultura" esté en el corazón de la *Gaudium et Spes*. Así conviene detenernos en los comienzos del pensamiento de la cultura y la civilización en el siglo XVIII, para enlazar con el itinerario de la idea de cultura en el pensamiento católico que en este siglo prepara —y debe proseguir— al Vaticano II. Partiremos de la Ilustración, para llegar a nuestros días.

Se entiende, "civilización" y "cultura", en tanto permiten una comprensión global de la historia universal, y por ende de la historia de la salvación. Comprensión humana global, siempre necesaria, siempre insuficiente, siempre renovable.

2. La Ilustración y su gran herencia.

En el siglo XVIII el vocablo "civilización" se adelantó al de "cultura". Una constelación de palabras preparan el sustantivo "civilización": "Polis", "poli", "policé"; *civis*, *civitas*; civilizado y civilizar. Es el notabilísimo Turgot que en 1751 habla de "paso a un estado civilizado": el progreso va de los pueblos salvajes a los pueblos civilizados. Según el colombiano Germán Arciniegas la Enciclopedia dice: "*Civiliser une nation, c'est la faire passer de l'état primitif, naturel, a un état plus évolué de culture morale, intellectuelle, sociale. . . (car) le mot civiliser s'oppose à barbarie*". (citado por Kluckhohn-Kroeber "Il concetto di cultura". Ed Il Mulino 1972, pág. 18). Civilizar nace en oposición a barbarie. La primera oposición es civilizar y barbarie. Esta será un motivo esencial de la interpretación de la historia latinoamericana en el siglo XIX, a través de la interpretación de la historia latinoamericana en el siglo XIX, a través de "Facundo" de Sarmiento.

Pronto pasamos de civilizar a civilización. Será un singular heredero de Vico, N. Boulanger el primero en usar en 1778 "*mettre fin à l'acte de civilisation*" y "*une civilisation continué*". Y otro heredero de Vico, Ballanche usará "civiliza-

tions" por primera vez en plural en 1819. En fin, puede verse el camino de "civilizar" y "cultivar". se produce un pasaje creciente del sujeto, de la persona, a lo objetivo y social. Se pasa de los individuos a los pueblos. De la "cultura animi" de Cicerón, hacia la cultura de los pueblos de Herder. Cultura se liga con educación, formación. Tal el itinerario básico, sin pormenores.

Es con la Ilustración que se inician las "filosofías de la historia". Es Voltaire que acuña la expresión. Se trata de filosofías de la historia universal. Pues a mitad del siglo XVIII el conjunto de la historia universal empieza a estar a la vista de Europa Occidental, centro de la *Ecumene* mundial en formación. El período anterior, que arranca del siglo XVI, es todavía el descubrimiento brumoso de la *Ecumene* Mundial: sólo en la segunda mitad del siglo XVIII el mundo empieza a tomar configuraciones históricas mas seguras, más informadas. Ahora, desde ese centro europeo, desde su altitud, se puede intentar pensar el conjunto histórico de la *Ecumene* Mundial. Es así como aparecerán numerosas obras relatando la historia universal, visiones del desarrollo global de la humanidad. En adelante, ningún pensar de la realidad podrá prescindir de tales perspectivas. Será una "exigencia" ineludible de la "actualidad histórica" creciente de la *Ecumene* Mundial. Quedarse por debajo de tal exigencia, implicara pérdida de vigencia histórica, inactualidad, quebranto de protagonismo. Es lo que le sucede por aquellos tiempos a la Iglesia.

La primera visión de la *Ecumene* Mundial fue de un enemigo mortal de la Iglesia. La primera historia universal fue escrita por Voltaire entre 1740 y 1756, en su "Ensayo sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones". El pensamiento de Voltaire se elabora en antítesis al de Bossuet. Es su contrarréplica al "Discurso sobre la historia universal" (1681). En éste Bossuet prosigue y da una nueva versión de la *Civitas Dei* de San Agustín, que había sido el modelo de la teología de la historia que, con variaciones, había atravesado los tiempos desde la caída del Imperio Romano. Desde la base de una interpretación de las edades históricas sobre cronologías bíblicas, Bossuet establece la bipolaridad central de la historia: el proceso de los Estados, o mejor, Imperios y el de la Iglesia (que viene de Abraham y la historia de Israel). El polo secu-

lar, los Imperios; el polo religioso, la Iglesia. Dice Bossuet: "la religión y el gobierno político son los dos puntos sobre los que corren las cosas humanas". Pero, en última instancia, los Imperios solo tienen pleno significado a la luz de la historia religiosa de la Iglesia: "Es el imperio del Hijo del Hombre, que ha de subsistir en medio de la ruina de todos los otros y el único al cual se ha prometido eternidad". Esto implica una confianza radical en la Providencia que conduce a la historia, más allá de las apariencias contradictorias y momentáneas.

Entender a Bossuet implica una lectura mas amplia que la literal del Discurso sobre la historia universal, pues implica su teoría política ("Política extraída de las propias palabras de la Escritura Santa" (1704) su visión de la Iglesia (Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, 1688) y su antropología (Tratado del Conocimiento de Dios y de sí mismo. En Bossuet, un poco ingenuamente, los marcos de la historia bíblica son los marcos de la historia universal. La visión de Bossuet es completamente autoritaria, tanto en el "orden" del Estado como de la Iglesia. El tema de la obediencia le es central. Nada peor que la anarquía, piensa como Hobbes, el primer gran atea moderno. Bossuet es paralelo y opuesto a Hobbes. Coinciden, por razones y caminos opuestos. También Bossuet es un cartesiano, y celebra el "progreso", las perfecciones que el hombre aporta a las cosas por la industria. Por su inteligencia, la aptitud humana del perfeccionamiento es infinita y "sólo la pereza puede poner límites a sus conocimientos y a sus invenciones". Veamos cómo Voltaire invierte a Bossuet.

Bossuet termina su discurso de la historia universal en Carlomagno. Promete llegar en otro libro hasta su tiempo, pero no lo escribe. Y es desde Carlomagno a su tiempo, que prosigue Voltaire, aunque con una vasta introducción desde la prehistoria y la antigüedad. El hilo conductor de esta historia es también la del "poder secular" y el "poder religioso", pero centrando todo en la polémica anticlerical. Pero ya no escribe como Bossuet desde Israel y el Mediterráneo, sino desde la Ecumene Mundial y empieza con China. Los jesuitas habían popularizado China en el entretiem po. Voltaire usa una China en las antípodas de Israel, al que denigra. Voltaire

disuelve la historia bíblica en la historia universal profana naciente. Confucio es un sabio superior a los profetas. Pero esta primacía del Estado —contra la religión vuelta superstición— se orienta hacia la tolerancia y la libertad. La repulsa al autoritarismo religioso y político de Bossuet se extiende a toda la historia y a toda la Iglesia. La idea de Progreso, a su vez, ocupa el lugar central: la civilización significa el progresivo desarrollo de las ciencias y los oficios, de la moral y las leyes, del comercio y la industria. Esta idea de Progreso irá tomando una consistencia cada vez más intensa, en Turgot —que en 1751 difunde su *"Plan de dos discursos sobre la historia universal"*. Los progresos ya no son en tales o cuales ámbitos, sino que el Progreso es la clave para los misterios de la causación histórica. Todavía para Turgot el Progreso está gobernado por la Providencia y valora al cristianismo por su enseñanza de fraternidad: Esto se irá inmanentizando radicalmente en la línea de Condorcet (Esbozo de un cuadro histórico de los profetas del espíritu humano, 1801) y Comte (Sistema de Política Positiva. 1851-1854) que lleva a su límite la visión de la historia universal acorde a la secuencia de la "ley de los tres estados" sucesivos de la humanidad: el teológico (infantil), el metafísico (adolescente) y el científico (maduro). Penetramos en el nacimiento de la sociología con Saint-Simon, en la Sociedad Industrial (1819). Pero ya nos introducimos hondamente en el siglo XIX y en nuestro tiempo.

Otra variante de la filosofía de la historia es la de Herder (Ideas sobre una filosofía de la historia de la humanidad. 1784-1791). Trasciende a Voltaire en su penetración del genio de los pueblos, de sus "costumbres", al punto que la tradición casi se equipara a cultura. El proceso de la historia universal muestra la Providencia, pero no concebida como dirección exterior a la historia, o en intervenciones directas milagrosas, sino como la "revelación inmanente de un plan divino" en el proceso histórico mismo. Así Herder no sólo está presente en la idea de cultura de Klemm (1843) que será ya la de los etnólogos y antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX, sino en el despliegue interno de la historia universal que, bajo formas muy distintas, pasará por Kant, Fichte (1806) y culminará en Hegel (1831), que formula la unidad más íntima de filosofía e historia en el despliegue histórico

del Espíritu, que se realiza en el Estado (y no en la Iglesia). Luego Marx será la unidad de Hegel y Saint Simón para la realización del comunismo.

Tales son las grandes configuraciones, las más altas, de la Ilustración y su herencia. La historia de la Salvación cristiana se vuelve historia de la Salvación en la inmanencia. Quede sólo como telón de fondo de las relaciones de la Iglesia, cultura e historia, en este crucial período moderno.

Así como la Ilustración y su herencia inmediata señalan el apogeo del pensamiento "secularista", su reverso en una Iglesia en el colmo de su postración intelectual. El siglo XVIII es de una extraordinaria atonía eclesial, pareciera que el pensamiento original hubiera evacuado a la Iglesia, que llega en ese momento a su máximo descaecimiento. También los que habían abierto el camino de la Ecumene Mundial, Italia, España y Portugal quedaban rezagados y miméticos. La Francia católica de Luis XIV declinaba. La hegemonía pasaba al norte protestante, inglés, holandés, alemán. O a una Ilustración francesa anglófila. Ya vimos cómo la primera visión de conjunto de la Ecumene Mundial fue de un enemigo moral de la Iglesia. A fines del siglo XVIII comienzan a multiplicarse las historias universales. En este orden del pensar histórico-cultural, todos los grandes de aquel tiempo, los franceses, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Condorcet; los ingleses, Ferguson y Adam Smith; los alemanes Lessing, Herder, Kant, son ajenos u hostiles, en mayor o menor grado, a la Iglesia Católica. Tan disgregada está la Iglesia en Europa, que el Papado pasa entonces por el calvario de la prisión de Pío VI y Pío VII. La Iglesia sólo podrá pensar mundialmente, cuando respire mundialmente, unificada por la capitalidad del Papado. Es decir, sólo a partir de León XIII, a fines del siglo XIX. Sin embargo, un poco en sus márgenes, el pensar histórico-cultural católico moderno asomaba.

3. Desde las margenes de la Iglesia.

Ante todo, a principios del siglo XVIII, está Giambattista Vico, con sus "Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones" (1725-1730-1744). Es el último gran representante del barroco católico, y el primer gran filósofo

sofo moderno de la historia. En rigor, instaura una "Ciencia Nueva" de la historia, no sólo con su criterio de inteligibilidad del "verum factum" —los hombres pueden conocer el mundo histórico con "ciencia" porque ha sido hecho por ellos— sino por el establecimiento, desde una antropología "ontologista", del hombre como "imagen de Dios", de una "lógica histórica". Esta se objetiva en su "historia ideal de los tres estados", en función de la realización de la libertad que coincide con la ley natural de Dios: es decir, la historia es una historia de la liberación, con *corsi e recorsi*, que apunta como horizonte ideal a una república igualitaria, popular, religiosa monoteísta.

Estamos así en las antípodas de Bossuet. Un gran descubrimiento de Vico es el paisaje en la historia "del mito" al "logos" y sus recaídas. Vico hace una teología de la historia que no es una teología de la revelación bíblica, a la que "pone entre paréntesis". Se trata, en lenguaje tomista, de una *teología natural* como "teología civil", es decir, una filosofía de la historia. Pero no en el sentido de Voltaire, como adversaria de una teología bíblica de la historia, sino sólo racionalmente "previa", prolegómeno. No excluyente en principio, sino lo contrario, prólogo. En este sentido, Vico ensambla —historizándolas profundamente— con la Política clásica de Aristóteles y Santo Tomás. Pero deja fuera la conexión con la "teología revelada" o "teología bíblica" de la historia. Con los que se muestra otro dualismo específicamente moderno en el pensamiento católico: o se hace solo teología natural, civil, de la historia (filosofía de la historia) o se hace teología revelada, bíblica, de la historia. Las dos tienen pleno sentido sólo la una por la otra, pero de hecho se separan y no alcanzan a componer en una síntesis. O historia universal secular, o historia de Israel y la Iglesia. El primer caso estaría simbolizado por Vico, el segundo por Pascal. Componer Vico y Pascal es búsqueda hasta nuestros días, siempre de difícil solución.

Pero Vico, que hace una "historia ideal universal", de hecho también se reduce en sus apoyaturas a la experiencia limitada del Mediterráneo, es decir, a la Ecumene helenístico-romana y la regresión bárbara de la alta edad media y el resurgimiento de la Baja Edad Media. Es decir, el modelo de su

“historia ideal” está limitado a la Antigüedad clásica. Ciertamente, también en nuestros días Arnold Toynbee toma el mismo modelo, pero ahora confrontado con una vastísima experiencia histórica mundial.

Luego de Vico, un gran vacío. Se le recuperará cada vez más en el siglo XIX, y hoy es figura señera de la iniciación de la “modernidad católica” en el orden de las ciencias del hombre (llamadas también del espíritu, sociales, de la cultura, de la historia).

A principios del siglo XIX, el autoritarismo de Bossuet se va a prolongar en las visiones históricas del tradicionalismo de De Maistre, de Bonald, en violenta reacción contra la Ilustración, pero no se elevarán orgánicamente a la historia universal. Borronea un poco la revelación bíblica, en una Revelación Primitiva universal. Esta línea impregnará incluso los inicios de la restauración neoescolástica, y es la “forma mental” del integrista. Más complejo es el romanticismo alemán católico, con Adam Müller, Gorroes, Baader, etc. Aquí será Federico Schlegel que —trascendiendo, como Gorroes, la etapa de “mitos” del Oriente— en 1829 publica su “Filosofía de la historia” con mirada planetaria, mostrando el despliegue de la civilización desde el Oriente asiático al Occidente europeo. Schlegel, como Voltaire (y luego Hegel), empieza por China. También en 1827, en su Palingenesis Social, Ballanche, de modo confuso, menos vasto, pero más fecundo, tanteaba su Teodicea de la historia, donde el cristianismo instauraba el sentido de la fraternidad en la historia, e impulsaba el avance de las plebes y la democratización. Schlegel y Ballanche reabrirán el camino de Vico —aunque no a su altitud intelectual— más intentando unir historia bíblica y universal. Pero habrá que esperar al siglo XX para lograr un pensar católico consistente y continuo, a la altura de la Ecumene Mundial, una auténtica reflexión sostenida colectivamente sobre la cultura y las culturas, que será sostén de la *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

El siglo XIX es lugar de gigantescos cambios de la conciencia histórica. Es la apertura científica de la “pre-historia” donde los tiempos se dilatan portentosamente. De las excavaciones, se levantan extraordinarias culturas antiguas. Es el

despliegue de la “crítica bíblica” que abre a un conocimiento histórico infinitamente más ajustado y preciso. Es el evolucionismo, ya bajo el rostro espiritual de Hegel, ya bajo el biológico de Darwin. Todo se mueve, todo se revisa. Desbordada, la Iglesia se defiende, pero inicia su resurrección espiritual e intelectual. No vamos a rehacer este itinerario, de la escuela de Tubinga y Newman a Blondel. En el orden que nos interesa, no es que, en este siglo, luego de Schlegel y Ballanche, no hubiera ningún otro pensar católico mundial. Pero son de segunda fila, como Cantú. Los principales abarcan un campo histórico más restringido, aunque por su profundidad de auténtico alcance mundial, como Tocqueville, Cournot, Acton, pero también quedaron en las márgenes de la Iglesia de su época.

Sólo quisiéramos, para terminar el siglo XIX, referirnos al más extraordinario pensador moderno cristiano de la historia mundial, Vladimir Soloviev (1853-1900). Dice Hans Urs Von Balthasar: “A una altura jamás alcanzada después de Hegel y con una enorme agudeza se vuelve a pensar de modo universal, “católico”, con una clarividencia espiritual casi alucinante” (Gloria. Tomo III, Ed. Encuentro, pág. 286) y Keuchel le llama “la creación especulativa más universal de la Edad Moderna”, “indiscutiblemente la justificación más profunda y la filosofía más vasta del cristianismo total de los nuevos tiempos” (Op. cit. pág. 287). Soloviev es un ortodoxo-católico. Es decir, forma en la Iglesia ortodoxa rusa, reconoció el Primado de Pedro y sus sucesores (Rusia y la Iglesia Universal. 1885) y comulgó en la Iglesia Católica de rito oriental en 1896, el día de San León (en homenaje a León XIII a quien admiraba). Inspiró a su amigo Dostoyevski el *Aliocha de “Los Hermanos Karamazov”*, y quizá acuñó la leyenda del Gran Inquisidor. En realidad, Soloviev es tanto de la Iglesia Ortodoxa como de la Iglesia Católica, que para aquel son una. Soloviev es uno de los grandes precursores del ecumenismo de nuestro tiempo. Pero entonces, por eso mismo, Soloviev quedó en la frontera. En las márgenes de las dos Iglesias, por ser de las dos. Su pensamiento no tuvo la incidencia que merece. Quizá su hora sea para la apertura del siglo XXI. Refutó a Danielewsky, precursor de la teoría de los círculos culturales cerrados de Spengler. Influyó decisivamente en la vuelta al

cristianismo de una generación rusa que había sido marxista. Pero la revolución bolchevique le puso fuera de circulación, como antes la Iglesia ortodoxa controlada por el Estado zarista. Soloviev está por llegar a nosotros. Es inevitable que sea así, el regreso de la modernidad católica, de Vico a Soloviev, a partir del Vaticano II.

Toda la obra de Soloviev puede comprenderse alrededor del centro sosegado y sistemático de "La Justificación del Bien" (1897). Es una ética, una teoría de la "realización". de cómo el ideal absoluto se hace realidad en Cristo. Así es una ética que se hace filosofía de la historia, teología de la historia. La evolución entera, la historia, apunta a la liberación hacia Dios, por el proceso mismo de la encarnación de Dios. Pocos han unificado tan íntimamente historia universal, bíblica y eclesial. El mismo Teilhard de Chardin posteriormente, no alcanzó la vasta integración sintética de Soloviev. En las antípodas de Hegel, el pensar católico de la historia y la cultura llegó a su cima moderna con Soloviev. Quizá su misma grandeza le confinó en la frontera.

Lo que sí siguió en pie fue el hecho dominante del siglo XIX: que las grandes perspectivas de la cultura y la historia universal seguían elaborándose al exterior de la Iglesia, con Fichte, Hegel, Ranke, Burhardt, Marx, Saint, Simon, Comte, el impacto del evolucionismo de Darwin, desde Morgan y Spencer, etc. Sin embargo, la Iglesia ya no está en la atonía del siglo XVIII, y en ella se gestan las semillas de nuestra actualidad.

Obligados por la historia a saltar lo más importante, para nosotros, del siglo XIX (Soloviev), cabe sostener que, de modo expreso, la temática de la cultura sólo se introduce firmemente en la Iglesia Católica por mediación del P. Guillermo Schmidt, a comienzos del siglo XX. En su sentido moderno la idea de cultura había comenzado su universalización por el historiador alemán G. Klemm, desde 1843 y principalmente por el etnólogo inglés Taylor. Se hizo clásica la definición descriptiva de Taylor: "La cultura o civilización. . . es aquel complejo conjunto, aquella totalidad que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las cos-

tumbres o cualquiera otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad". Pasemos, pues, a nuestro siglo de la mano de Schmidt.

4. Schmidt y las misiones

De 1870 a 1914 es el gran apogeo de Europa Occidental en el mundo. Gran Bretaña, Francia, Alemania están en pleno despegue industrial. Las potencias industriales dominan la escena sobre un vasto mundo agrario. Se extienden los imperios coloniales, desaparece la "terra incógnita". Es la era del imperialismo europeo. La proyección fundamental es en Africa, Asia y Oceanía, La Iglesia católica ya no está unida a los Estados en expansión, más bien sus relaciones con ellos son difíciles, por el apogeo del anticlericalismo. Pero la gigantesca revolución de los transportes y las comunicaciones, facilita una propagación extraordinaria de las misiones. El Papa preside el impulso misionero.

La Iglesia llega a todos los confines de la tierra, en contacto con una variedad increíble de culturas. Son las inevitables tensiones de colonialismo y evangelización. No es un azar que en tal época haya nacido la antropología o etnología, intentando incluir los europeos en un orden de comprensión histórico-mundial a esos abigarrados mundos cuya gama involucraba hasta lo más primitivo. La primera gran oleada misionera en la Ecumene Mundial había sido en los siglos XVI y XVII, cuyo fruto principal es la evangelización y formación de América Latina. Pero esta primera fase languideció en el siglo XVIII, y las misiones fueron muy atacadas por Voltaire y la Ilustración. Las misiones desde entonces se cerraron, faltas de vocaciones. Pero ya con Chateaubriand en el Genio del Cristianismo (1801), volvió el encomio del espíritu misionero. Y poco a poco, renacieron las vocaciones misioneras que alcanzaron su nuevo apogeo en el último tercio del siglo XIX y llegaron hasta algo más allá de la Segunda Guerra Mundial. Esta segunda fase en la Ecumene Mundial ha sido considerada por muchos "el más grande siglo misionero". Y es justamente en este nuevo siglo misionero, con sus problemas de inserción en múltiples culturas entonces extrañas a la Iglesia, tentada

de “eurocentrismo” y a la vez de esfuerzo de comprensión por el “otro”, es que Guillermo Schmidt introduce la temática de la práctica misionera de esta segunda oleada evangelizadora en la Ecumene Mundial. En su corazón estuvo el P. Schmidt y su escuela antropológica de Viena.

La Viena católica, encrucijada de los tres ámbitos europeos (germanos, eslavos y latinos), confluencia de varias culturas, era lugar óptimo para una apertura a la multiplicidad cultural mundial. No estaba ligada a ninguna empresa colonialista en el mundo extraeuropeo. Quizá por estas condiciones fue el lugar de la famosa escuela del P. Schmidt. Este es profesor de Etnología y Lingüística en la Universidad y desde 1906 dirige “Anthropos”. Dice Robert Lowie: “En cuanto al Padre Schmidt, nos asombra continuamente por la amplitud de sus estudios en los que se interesa tanto por la tecnología como por la sociología, el estudio comparado de las religiones, la lingüística y la prehistoria. . . La etnología debe mucho a Schmidt por haber fundado Anthropos, una de las mejores revistas de nuestra ciencia. Con energía extraordinaria logró la colaboración de misioneros que se hallaban diseminados en todo el mundo, consiguiendo de esta manera informes descriptivos inestimables, escritos por hombres que por muchos años han vivido en regiones remotas y que, por consiguiente, se encuentran completamente familiarizados con las costumbres y el idioma de sus feligreses nativos” (Historia de la Etnología F.C.E. México 1946, pág. 217 y 235).

La primera oleada evangelizadora inauguró el conocimiento etnológico, con las grandes obras de fray Bernardino de Sahagún para los mexicanos, de fray Diego Landa para los mayas y de los mestizos el jesuita Blas Valera o del sacerdote Garcilaso de la Vega el Inca, para el Incario. O la empresa fundadora de la etnología del jesuita francés Lafitau, misionero entre los iroqueses y hurones en el Canadá. La segunda oleada evangelizadora tuvo ya su mayor fruto intelectual en la Escuela de Viena. Tan aguda fue esta nueva sensibilidad cultural, que la Iglesia ya no repitió los grandes errores culturales que resolvieron a comienzos del siglo XVIII las disputas de los ritos chinos y de los ritos malabares (India), rechazando la inculturación del evangelio. Es decir, manteniendo

las costumbres latinas. Lo contrario de lo hecho antaño en el Concilio de Jerusalén. Pero ahora, Benedicto XV y Pío XI en sus respectivas encíclicas *Maximum Illud* (1919) y *Rerum Ecclesiae* (1926) instauraron las “Iglesia de color”. Las transculturaciones estaban en marcha. El Vaticano II recogerá y ampliará una experiencia eclesial mundial multicultural.

La vocación fundamental de Schmidt fue la historia comparada de las religiones, pero esto le llevó a una vasta teoría histórica —en contraposición al evolucionismo lineal, anti-histórico que estaba entonces en boga— vinculando etnología y prehistoria, del proceso de las culturas. Elaboró un método histórico-cultural. Una vasta teoría de la cultura y las culturas, de los parentescos culturales, primarios, secundarios y terciarios, de su difusión en la Ecumene Mundial, tomada como una unidad. Este aspecto de la obra de Schmidt no sólo se expresa en su monumental y clásica “El origen de la idea de Dios” en las religiones primitivas, sino directamente en su libro en colaboración con Koppers: “*Pueblos y Culturas*” (1924). Todavía, luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando se cerraba esa gran ola misionera (pues ya era el tiempo de las “iglesias indígenas”, terminaba la “era de las misiones” y quedaba la misión inherente a la normalidad de la Iglesia ahora en toda la Ecumene) el canto del cisne de la escuela de Viena fue la obra colectiva dirigida por el cardenal König “*Cristo y las Religiones de la Tierra*” en los años 50. La influencia del P. Schmidt dió también frutos originales. Por un lado la singularísima “*Los revolucionarios del mundo*” (De Bogomil a Lenin, pasando por Hus) de J.L. Seifert de mediados de los años 30 (se editó en castellano por Caralt, 1953). Por otro lado, la continuación independiente que hace Pia Laviosa Zambotti dinamizando los “círculos culturales” de Schmidt, estableciendo en la historia universal cuatro focos primarios de la cultura: 1. El foco de los neanderthalenses del Paleolítico medio, en el Medio Oriente. 2. El foco de los cazadores cantábricos sedentarios del Paleolítico superior. 3. El foco de la revolución agraria del Medio Oriente. Y 4. El foco de la Revolución Industrial en Europa Occidental. La gran obra de Laviosa ya está muy próxima: “*Origen y Difusión de la Civilización*” es de 1947 y *Orígenes y destino de la Civilización Occidental*” es de 1957.

Una visión amplia y sistemática de las leyes generales de la concentración y la difusión cultural en la Ecumene Mundial. Una dinámica de “centros” y “periferias”. Pero ya estamos en las vísperas del Vaticano II. No apresuremos. Solo queremos dejar sentado firmemente que la temática de la “cultura” *entró en la Iglesia por la puerta grande* de las misiones. Es que la “catolicidad” implica de suyo participar en la multiplicidad de las culturas.

5. La entreguerra

Pero la “cultura” no podía tomar a toda la Iglesia si venía solo de la prehistoria y la etnología, de las periferias. Tenía que ser también esencial a la “actualidad histórica” de la Ecumene Mundial.

Desde la apertura del siglo XX el gran geopolítico inglés Mackinder decía que ahora, por primera vez, la Tierra formaba humanamente un solo sistema cerrado. Por primera vez, todo estaba ligado con todo. Era la efectiva y plena realidad de la Ecumene Mundial, por primera vez en la historia. De ahí la primera “guerra mundial” de 1914-1918 cuando Europa Occidental entró en la crisis definitiva de su hegemonía planetaria, que se consumió en la segunda guerra mundial 1939-1945. El dramático período de la “entre-guerra” del 18 al 39 es de una fecundidad intelectual notable. Se acentúa el “renacimiento” católico en Europa Occidental, que retoma en profundidad su diálogo con la modernidad secular, en medio de las más contradictorias tensiones. El ocaso de Europa Occidental relampaguea en grandes perspectivas culturales de la historia universal: Spengler, Max, Weber y Alfred Weber, Flejer, Arnold Toynbee, Lorokin, Mumford. En el ámbito hispanoamericano es Ortega y Gasset, el gran difusor del “culturalismo” germano. Vuelven grandes teologías de la historia con el norteamericano Reinhold Niebhur, con la teología de la cultura del alemán Paul Tillich, ronda la figura católica enigmática y profunda de Erich Przywara. Ya son muchos los católicos que piensan en términos de “cultura”. Desde Haecker y Guardini, sería una larga lista. Pero, en este orden, los más relevantes serán el inglés Christopher Dawson,

el alemán Aloys Dempf y el francés Jacques Maritain. En América Latina será el mexicano José Vasconcelos. Vale la pena detenernos en ellos, que son lo más valioso del pensar católico de la cultura anterior.

Los veinte años entre las dos Guerras Mundiales muestran ya a la Iglesia acompañándose el ritmo de los tiempos, por lo menos en sus sectores más dinámicos. No era todavía todo el conjunto. Pero ya el vacío del siglo XVIII o la restauración del siglo XIX iban quedando atrás. No sin conflictos intensos. Es la era de los totalitarismos fascista, nazi y comunista. De nuevos mesianismos secularistas. Y en las periferias coloniales, los pueblos de color se agitan.

La gran guerra civil europea que abarca de la primera a la segunda guerra mundial, tuvo tres centros alemania, Inglaterra y Francia y sus tres pensadores católicos del abierto estallido de la “crisis de la modernidad”, es decir, de la *herencia de la Ilustración*, son Dempf, Dawson y Maritain. Aquí la atención cultural no son las misiones sino la “modernidad”. Esta crisis se prosigue hasta nuestros días, aunque ya el Vaticano II haya puesto ya —por primera vez— las bases de su superación. Sólo con el Vaticano II entramos en el comienzo de la “post-modernidad”.

6. Dempf y Dawson

Al término de la primera guerra mundial, de la derrotada Alemania vino en gran anuncio: “La Decadencia de Occidente” de Spengler. Ahora se percibía a la historia universal no como una línea evolutiva única que culminaba en Europa Occidental, sino una pluralidad de culturas que nacen y mueren; a la de Occidente le había llegado su turno. Venía ahora la “revolución de los pueblos de color”. Spengler anunciaba, en realidad el fin de la Ilustración desde un punto de vista reaccionario, aristocrático, vitalista, con inusitado dramatismo poético. Ahora la civilización se volvía la etapa final de la cultura. La repercusión fue espectacular. Pero la influencia más profunda no será de Spengler, sino de Max y Alfred Weber, que sigue intensa hasta ahora. Especialmente de Max

Weber, omnipresente todavía en nuestro tiempo. De Alfred Weber será la distinción entre civilización, referida más al control de la naturaleza, a la técnico-científico, y la cultura, referida más a los valores anímico-espirituales, abierta a la trascendencia. Esta perspectiva animará su vasta "Historia de la cultura como sociología cultural" (1935). En este ámbito se produce la obra de Aloys Dempf.

Dempf es gran heredero de Vico y de Schlegel, en tanto pone un fundamento antropológico a su filosofía crítica de la cultura. En rigor, Dempf unifica a Kant y Santo Tomás, en el clima culturalista e historicista alemán de Dilthey y Scheler. Su vasta obra se inicia ya con una perspectiva global: "Historia Mundial como comunidad y acto" (1924) donde está el germen de su vasto pensamiento, que alcanza una extrema sistematicidad entre su "Filosofía de la Cultura" (1932), la "Crítica de la razón histórica" (1957) y "La expresión artística de las culturas" (1959). Dempf es el primer gran interlocutor católico de las dos fases del pensamiento histórico moderno, primero de las "filosofías de la historia hasta Hegel, y luego de su sucesión en las grandes "Sociologías", así como el pensar alemán de la cultura desde Dilthey a Scheler. Hasta hoy es el católico que ha desarrollado con más empuje sistemático una filosofía de la cultura, con sus dialécticas de los cuatro poderes (religioso, científico, económico y de "formación" —este último significa filosófico, científico, artístico: "Cultural" en sentido restringido), como compensación del curso de la historia. Se ha señalado que quizás su "antropologismo" haya sido razón de la limitada influencia de Dempf en ámbitos de la Iglesia anteriores al Vaticano II, pero, a la verdad, hasta hoy nadie ha superado entre los católicos el rigor de su filosofía crítica de la cultura, mas allá del historicismo. Dempf muere durante el Vaticano II.

Por su parte, Christopher Dawson, oxfordiano converso, es uno de los mayores exponentes del renacimiento católico inglés que puso en marcha el cardenal Newman. Dawson se eleva pronto a una honda visión mundial. Una visión mundial poderosa no surge en cualquier parte. Una visión mundial —digna de tal nombre— requiere estar ligada a una real situación, que para poder pensarse requiere esencialmente pensar

el conjunto de la Tierra. Un lugar donde esto tiene óptimas condiciones objetivas son los Imperios, con sus intereses concretamente mundiales. La visión de Dawson, como la de Toynbee, presupone la universalidad del Imperio Británico y a la vez la crisis de su descomposición. La descomposición de los Imperios libera críticamente, deja atrás las apologéticas imperiales tipo Kipling. Por otra parte, por su ortodoxia católica era en Inglaterra un "disidente", un minoritario, estaba exento de memorias cómplices con el imperialismo británico. Esta posición confirmó su capacidad "católica" y no particular de pensar la historia mundial con auténtica libertad cristiana y vocación de verdad. Quizá este conjunto excepcional de circunstancias haya posibilitado que Dawson sea el mejor intérprete contemporáneo católico de la historia.

Dawson se forma principalmente con los sociólogos Victor Brandford y Patrick Geddes, singular síntesis de Comte-Le Play- Bergson y que ponían a la ciudad como la base del estudio sociológico. Aquí Dawson fue discípulo de *Lewis Mumford*. Para Dawson las civilizaciones son "superculturas", albergan varias culturas regionales en su seno, las comunican de diversos modos. La cultura es principalmente comunicación, lenguaje, y por eso la ciudad y la civilización son formas superiores de cultura. Dawson entiende que el error de filósofos de la historia, como Spengler y Toynbee, es mirar a las civilizaciones y descuidar sus culturas componentes. Por eso, los filósofos de la historia tan sinópticos, tienen que ser corregidos por los antropólogos, que parten del análisis de las comunidades primarias. Para Dawson es lo intelectual el alma y principio formativo de la cultura, consustancial a su subsuelo material". El elemento intelectual, para Dawson, es muy complejo, pues comprende la religión, arte, filosofía, ciencia y lenguaje. La cultura es manifestación de la vida del espíritu y respuesta biológica a las condiciones del medio ambiente, en unidad profunda. Pero en definitiva, el elemento intelectual predomina en la vida social. Así, para Dawson, en el desarrollo de la humanidad existen cuatro edades mundiales, que se distinguen entre sí por el concepto que cada una tiene del universo: 1. Las culturas primitivas. 2. Nacimiento de las civilizaciones arcaicas (Egipto, Mesopotamia, Asia Menor, etc.). 3. Surgimiento y difusión de las religiones mundiales.

4. La revolución científica de la civilización Occidental. El pasaje entre la tercera y cuarta época del mundo la realiza el cristianismo, que pone las condiciones del conocimiento científico de la realidad. La cuarta fase intercomunica toda la Tierra, pone en contacto todas las religiones mundiales, pero en su apogeo pierde arraigo en las fuentes espirituales de su poder creador, que es el cristianismo. Así resulta que el momento del mayor triunfo de la cuarta fase coincide con su mayor crisis de sentido. Es la crisis de la modernidad. Esto lo ha desarrollado Dawson en la continuidad de su obra, que tiene jalones como *La edad de los dioses* (1928), *Progreso y Religión* (1929), *Religión y Cultura* (1948). La religión en la formación de la cultura occidental (1950), *El Movimiento de la Revolución Mundial* (1959), *La realidad histórica de la cultura cristiana* (1960), etc. De ahí que para Dawson la Iglesia tenga hoy “una tremenda oportunidad”. Y cree que el camino está en la evangelización de las grandes ciudades, en especial del Tercer Mundo. Está —como en la primera evangelización en la *Ecumene helenística*: “en los grandes centros urbanos del mundo antiguo— en Antioquía y Efeso y Corinto y Roma y entre la más baja clase media internacional de las grandes ciudades —tenderos, artesanos, mercaderes, esclavos y libertos de las grandes casas. Era en estas poblaciones desarraigadas, desnacionalizadas y cosmopolitas que la necesidad espiritual era mayor y que la palabra fue oída con más avidez y aceptada. Y de ese modo aquellas ciudades se convirtieron en los centros del nuevo mundo cristiano, y fue de entre su población que salieron los maestros y los mártires de la nueva fe” (*El Movimiento de la Revolución Mundial*. Buenos Aires. 1963, pág. 180). Hoy, con la *Ecumene Mundial* ¿no estamos en situación análoga? Y Dawson termina: “Pero este es el tiempo del arado y la rastra y no el tiempo de la cosecha”.

7. El Tomismo y Maritain

Pasamos ahora a nuestro tercer hombre, *Maritain*. Para ubicarlo, es indispensable enmarcarlo en la renovación de la filosofía tomista desde León XIII. En la segunda mitad del siglo XIX, el regreso a Santo Tomás —la más grande síntesis teoló-

gica-filosófica católica que se haya dado— no sólo significaba apelar a una tradición poderosa y arraigada en la Iglesia, desde la cual reiniciar una polémica, un diálogo, con las corrientes adversas hegemónicas. También porque el tomismo, por su índole sistemática se prestaba para ser “escolar”; facilitaba la formación básica de los cuadros clericales. Una cierta idea “restauracionista” animaba a esta “neoescolástica”. De hecho, su tarea fundamental se hizo “defensiva, en un sentido histórico disminuido, su energía se gasta más en la conservación. De ahí que en la renovación tomista —incluso en la gran apertura de la Escuela de Lovaina con el Cardenal Mercier (más preocupado de la conexión de la filosofía con las ciencias positivas de la naturaleza)— la reflexión histórico-cultural estuviera ausente hasta la Primera Guerra Mundial. Será en sus grandes conmociones, que el alemán Francisco Sawicki intentará esbozar la primera filosofía de la historia desde bases tomistas.

Tenemos noticia de una edición de su “*Filosofía de la Historia*” de 1922. Pero es evidente que Sawicki no conoce a Spengler, que inició la publicación del primer tomo de su “*Decadencia de Occidente*” en 1917. Y las nutridas bibliografías de Sawicki apenas llegan a 1916. Con lo que 1917 es el año en que Sawicki, por lo menos, terminó su libro. Sawicki le dió forma de manual escolástico. Está bien informado, se ubica históricamente, ve los esfuerzos católicos anteriores, juzgando a Schlegel el principal. Sawicki entiende que los “factores” esenciales de la historia son: 1. El hombre. 2. La naturaleza. 3. El medio cultural. 4. Dios. Sawicki no tiene grandes vuelos, es cauto, solo una buena introducción elemental. Por cierto que es incomparable con un Dempf. Pero dentro del neotomismo fue un punto de partida respecto de historia y cultura. Pronto comenzaron a realizarse esfuerzos sistemáticos para extraer de la lógica del pensamiento tomista una idea de cultura. Así Fishcer “*Quid doceat St. Thomas de cultura?*”.

M. Glasman: “Filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino” (1925), B. Reiser “De cultura et de philosophia culturae” (1937). G. Reinhold. “Die Grundlage der Kulturphilosophie des hl Thoms von Aquin” (1928). J. Etan “Notes on

the relations of reason and culture in the philosophie of S. Tomas" (1938). Brennan "The thomistic Concept of Culture" (1948), etc. Todo esto es académico. Pero es muy importante, pues será desde la conceptualización de la cultura básicamente tomista, que el Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II harán distintas inflexiones. No adelantemos. Digamos que es en los años 30 que Maritain hace presente en la vida intelectual contemporánea la idea tomista de la cultura.

En los años 30, la cuestión de la cultura y las culturas se intensifica. Europa desgarrada siente insegura su hegemonía mundial y sus cielos están preñados de tormenta. En 1932 M.H. Davenson publica "Fundamentos de una cultura cristiana". Mounier funda "Esprit". En 1936 las Semanas Sociales de Francia versan sobre "Los conflictos de las civilizaciones" y Pío XII dice: "Si la Iglesia civiliza, es por la evangelización". Aquí ya comienza la nueva voz de Maritain.

Es luego la ruptura de Maritain con Maurras que en los años 30 ya no intenta un mero regreso a Sto. Tomás, sino que lo ve como "el Apóstol de los tiempos modernos". Maritain pasa del antimoderno integrista, al esfuerzo de asumir con discernimiento lo mejor de la modernidad. Y es allí, cuando la Gran Depresión, la crisis del capitalismo, el ascenso de los totalitarismos fascistas, nazi y comunistas, que se introduce en nuestro tema, y son sus célebres conferencias sobre Religión y Cultura (1939) que se proseguirá en Humanismo Integral (1936) con la Iglesia y las civilizaciones (1937) ("Tenemos que encararnos hoy con civilizaciones de origen pre-medieval (civilizaciones china y extremo oriental, hindú, islámica), civilizaciones de origen medieval (nuestras civilizaciones occidentales) y formas recientemente surgidas de la historia, que aspiran a constituir civilizaciones nuevas (soviética, fascista, nacional-socialista)", con "El Crepúsculo de la Civilización" (1939). Son los tiempos de la Guerra Civil española. Es la venida en 1936 de Maritain a América Latina, a Buenos Aires y Río de Janeiro, donde lo recibe Tristán de Athayde. Es la gran discusión sobre el "Maritainismo". La repercusión de Maritain es inmensa, pues desde Santo Tomas, desde la tradición escolástica más clerical, funda y desarrolla su filosofía política moderna, democrática, pluralista y de derechos hu-

manos. Por eso la repercusión de Maritain, que derrotaba a los integristas desde sus propias bases.

La Segunda Guerra Mundial marca ya una nueva época. Sustancialmente, desde el ángulo que estamos, es el fin del integrismo restaurador y antimoderno. Salvo la sobrevivencia de "bolsones": los mayores entonces eran la España de Franco y el Portugal de Salazar. En realidad, el integrismo es una visión histórico cultural "pre-industrial", de los expirantes mundos agourbanos, de los viejos y extensos sólidos campesinados católicos tradicionales. De campesinos de clase media, de pequeña nobleza provinciana, de habitantes de pequeñas ciudades y villas enmarcadas por los campos. Pero ya la Europa que emerge de la Segunda Guerra Mundial se hará totalmente urbano-industrial. Desaparecen los campesinos para siempre. Todo queda "urbanizado". Así, el canto del cisne del integrismo —en orden a la reflexión sobre la cultura— serán el belga Marcel De Corte y el austríaco Otmar Spann. El integrismo llega a la teorización de la cultura en su ocaso definitivo. De Corte es un filósofo tomista competente, con profundas reflexiones sobre mística y poesía. Tiene una trilogía sobre la situación de la cultura moderna occidental: "La Encarnación del hombre" (1942), "Filosofía de las costumbres contemporáneas" (1944) y la última bajo el sugestivo título de "Ensayo sobre el fin de la civilización" (1949). Siempre recuerdo un ensayo de De Corte contra Teilhard de Chardin, donde afirmaba: "el catolicismo es campesino". De Corte era el último epigono tradicionalista de De Bonald. Es representativo del talante vital de la neoescolástica restauradora decimonónica. En cuanto a Othmar Spann, es mucho más original y complejo. Su obra fue vastísima e influyente en el mundo centroeuropeo de los años 20 al 40. Al castellano sólo se tradujo su "Filosofía de la Sociedad" (Rev. de Occidente, 1933). Fue ideológicamente representativo del régimen corporativista de Dollfus. El universalismo, el idealismo objetivo de Spann viene del romanticismo alemán, en especial de Adam Muller, y es crítico implacable del liberalismo tanto político como económico. Llama la atención que Spann sea un filósofo de vasta versación en economía. No es común. Pero también luego de la guerra, los católicos economistas tuvieron otros rumbos, como Colin Clark, Fourastié, Perroux,

etc. Después de De Corte y Spann, del integrismo fueron quedando residuos cada vez más mezquinos. Es paradójico, al decaer el integrismo, alcanzó en Spann a su mayor pensador. Un rasgo del integrismo, seguramente por su subsuelo de arraigo campesino, es su incapacidad de superar el "lugar", el "eurocentrismo", su dificultad para mirar despejadamente la Ecumene Mundial. No por azar la Iglesia decimonónica tuvo tantas dificultades para tal perspectiva.

Dempf, Dawson y Maritain —tres laicos— son lo más poderoso de la reflexión católica sobre la cultura en perspectiva histórica, especialmente en los años tan decisivos que corren del 20 al 40, la Segunda Guerra Mundial, aunque prolongan su intensa actividad hasta entrados los años 60. Fueron filósofos críticos de la historia. Si en un polo ponemos la filosofía y en el otro la historia, Maritain está más hacia el primero, Dawson más hacia el segundo, y Dempf en el medio. Dawson y Dempf son más sociólogos que Maritain. Aquí podríamos evocar que en este tiempo se gestó la perspectiva sociológica global de L. Sturzo. En realidad, la filosofía de la cultura de Maritain está un poco dispersa en el conjunto de su obra. Incluye su "Filosofía de la historia" que formula varias leyes funcionales y vectoriales, entre estas últimas, la ley de tránsito entre el estado mítico y el racional en la historia de la cultura humana, retomando a Vico. Esto también entra en las perspectivas de Dempf y Dawson. No fue propósito de Maritain ser ante todo filósofo de la cultura, como Dempf, ni historiador de la cultura, como Dawson. Pero los tres, Dawson, Dempf y Maritain, señalan el paso del pensamiento católico más allá de los integrismos, en postura abierta, crítica y dialogante con la modernidad secularista. Se ponían condiciones para recuperar la iniciativa histórica.

En el mismo período de "entre guerras" que consideramos, en América Latina los intelectuales católicos más relevantes son Víctor Andrés Belaúnde, Tristán de Athayde y José Vasconcelos. El de mayor importancia y originalidad es Vasconcelos, el intelectual más representativo de la revolución mexicana. Vasconcelos, que estuvo gran parte de su vida alejado de las prácticas católicas, no sólo tuvo un pensamiento crecientemente católico, sino que cuando regresó a la Iglesia visi-

ble, nunca se consideró "converso", más bien "reintegrado a la gracia". Algo parecido a Péguy, o al maestro de ambos, Bergson, en eso de quedar tanto en el "umbral" de la Iglesia, Católicos del umbral, hay muchos en nuestro siglo. Y muchos relevantes. Vasconcelos es la más considerable reflexión histórico-cultural hecha desde América Latina, la más significativa de esa época. Vasconcelos toma parte reivindicativa a la América Latina "mestiza", "raza cósmica", afirma el valor de sus taras hispánicas y católicas, proclama la necesidad de modernizar apoyados en nuestra tradición, sostiene la industrialización y la democratización política y social, dentro de una visión de la evolución histórico-cultural. Sólo cabe decir que Vasconcelos, desaliñado y fecundo, nada tenía de integrista o restaurador, por lo que comparte a su modo el sentido de apertura que ya hemos señalado en Dawson, Dempf y Maritain.

8. La Iglesia hacia la Post-Modernidad

Y llegamos ya a lo más contemporáneo. En 1945 se consuma un gran giro histórico: Europa deja de ser el centro metropolitano mundial y la Ecumene se divide en dos grandes polos hegemónicos, Estados Unidos y la Unión Soviética. Los imperios coloniales inician su vertiginosa disgregación, y es el nacimiento del Tercer Mundo apenas una década después. Pío XII acentúa una política eclesial de universalización, es decir, de "deseuropeización" de la Iglesia. El mundo forma un solo sistema, cada vez más intensamente intercomunicado, pero con un gran pluralismo cultural, eso sí penetrado por la "occidentalización". La teología católica tradicional se conmueve, los vientos de la historia la atraviesan por doquier. Y es desde el 45 que se inicia la más gigantesca transformación de las teologías católicas que éstas hayan experimentado. Sólo equiparable al período de la Patrística, cuando la inserción eclesial en la Ecumene helenístico-romana, o la "revolución escolástica" de los siglos XII y XIII, cuando el renacimiento de las ciudades apronta el salto de la modernidad, y que ha condicionado básicamente todo el proceso teológico católico hasta la Primera Guerra Mundial. Desde los años 20 y 30 comienzan las señales de los nuevos caminos,

pero luego del 45 se entra ya en ebullición general, que tendría su primera gran manifestación en el conjunto de la Iglesia, en el Vaticano II.

Tres grandes eras pueden discernirse en el pensar teológico católico. La primera, en la Ecumene Helenístico-romana, con la Patrística griega y latina. La segunda, desde la apertura medieval de las ciudades, con la Escolástica que abarcará toda la "modernidad". Y desde la segunda mitad del siglo XX, a escala de la Ecumene Mundial y la sociedad industrial, se inicia una tercera gran navegación teológica. En sus primicias estamos. La Iglesia inaugura la "post-modernidad", o quizá más sencillamente, aquella "modernidad católica" de Vico a Soloviev comienza a desplegarse verdaderamente y a tomar vigencia. Lo marginal ayer ante la modernidad "secularista" y en la Iglesia resistente, empieza a gestar un tiempo Post-Reforma Protestante y Post-Ilustración. Eso es lo que ya abre el Vaticano II.

Así la teología católica comenzaba la gigantesca tarea postergada desde la Ilustración, y en tanto se había salteado a Soloviev. Absorber el gran desafío de las filosofías o sociologías de la historia y la cultura modernas desde Herder, Kant, Condorcet, hasta Hegel y Marx, Comte y Spencer, hasta los Weber y otros de la actualidad. Como ha dicho Maritain, se hace indispensable "rehacer a San Agustín" a la altura de nuestro tiempo. Tan grandiosa tarea —ahora al nivel de la Ecumene mundial— es para la teología clásica un huracán. Había que regresar a las fuentes, a la Biblia, a la Patrística, más allá de la tradición medieval, revisar la misma tradición desde un tomismo ya no mera "neoescolástica", sino renovado profundamente en Lovaina, Le Saulchoir y Milán; en Marechal, Przywara, etc. La vieja cristiandad europea estallaba bajo la doble presión de la Sociedad Industrial en pleno despliegue y la Ecumene Mundial en las narices. El reto genera la primera gran respuesta: el Vaticano II. Ya "Catolicismo" (1936) de Henri Lubac fue augurio de una nueva catolicidad, cuyo énfasis no era la salvación de cada persona, sino la historia social de la salvación. Luego, la bomba de Hiroshima mostraría que la humanidad como conjunto podía ser mortal en cualquier momento por obra del hombre. Lo personal se hizo

inseparable de lo colectivo como nunca en su contingencia y necesidad de sentido. Las preguntas se volvían agudamente universales.

Dos Iglesias abren la ebullición, la francesa y la alemana. El área francesa es como una gran hoguera, que rinde su fruto y se apaga al término del Concilio Vaticano II. El área alemana es más pausada y su irradiación llega a nuestros días. La guerra y el derrumbe europeo, los campos de concentración, el antisemitismo, la energía atómica, llevan a cuestionar las viejas formas con radicalidad inusitada. Son los aires de la "nueva teología".

Irrumpe la "teología de la historia" como la mayor problemática. Esta había asomado en los años 30. Pienso que el primer esbozo fue del húngaro Antal Schutz con su obra "Dios en la historia" (1936) y del belga L. Malevez con su artículo "La Philosophie Chretienne du Progrés" (1937) donde intenta incorporar la temática del Progreso —tan característicamente iniciada en la Ilustración en perspectiva imanentista— (Ciertamente que era una partida por debajo de Soloviev). La teología de la historia implica necesariamente a la filosofía de la historia. Separarlas, es convertir las dos en perspectivas truncas. Esto es nítido, aunque de conjugación difícil de lograr. Pero el primer jalón de esta marcha, lo plantea el belga G. Thils en su "Teología de las Realidades Terrestres" (1946) (es decir, de la historia y la cultura) que es programa de problemas para el nuevo camino. Por esto Thils subtitula a su obra como "preludios".

Intenta responder al clamor de Davenson por una "teología de la historia".

La cuestión capital está bien planteada por Danielou, que sintetiza la doble relación del cristianismo y la historia; saber que el cristianismo está en la historia y que la historia está en el cristianismo. Esta doble relación paradójica, es la oscuridad y la luz de todo el curso concreto de la historia. Además, el cristianismo puede encarnar en todas las civilizaciones, pero no se identifica con ninguna porque las trasciende. Por eso, ni integrismo "que consiste en mantener las estructuras cadu-

cas confundidas con las realidades eternas", ni modernismo "que empuja a la adaptación hasta sacrificar el depósito de la fe". Un poco como San Agustín cuando despegaba del derrumbe del Imperio Romano y acentuaba así lo "escatológico", también Danielou en el ocaso de la hegemonía europea mundial y el esfuerzo por "ecumenizar" toda la acción de la Iglesia. Por eso relativiza la historia profana, acentuando la "historia de la salvación", expresión de la teología protestante que Danielou introduce en la teología católica, en sustitución de "historia Sagrada", aparentemente menos dinámica y existencial, y más hierática.

¿Qué nos aporta la teología de la historia como comprensión del desarrollo colectivo de la humanidad a través de civilizaciones y culturas de las "realidades terrestres"? Esta pregunta única se descompone en múltiples teologías: de la ciencia, de la técnica, del trabajo, de las revoluciones, de la cultura, del laicado, etc. La teología clásica anterior estalla, se desparrama en múltiples aspectos. Los nuevos sondeos parciales se hacen inevitables, cuando se trata de repensar el conjunto. No se pasa de una síntesis a otra, sin el intermedio de una gran fragmentación. Una nueva fragmentación, para una nueva integración. ¿Cuánto durará este proceso? No lo sabemos ya que vivimos inmersos en él. Por eso esta inmediata post-guerra tiene tanta riqueza y es tan importante comprenderla a fondo, pues a pesar del intento de contención de Pío XII, presionado por las dicotomías de la "guerra fría", lo más nuevo rebasó y alcanzó su primera conjunción, apenas se dieron condiciones de "coexistencia pacífica", en el Concilio Vaticano II.

Aquí algunos nombres y títulos, entre muchos otros, preñados de gérmenes: Chenu, "Espiritualidad del trabajo" (1941); Thils, "Teología de las realidades terrestres" (1946); Hugo Rahner, "Teología de la Historia" (1947); Gaston Fessard, "El Misterio de la Sociedad, (1948); Mounier, "El cristianismo y la idea de Progreso" (1948); Von Balthasar, "Geología de la Historia" (1950); Danielou, "Ensayo sobre el misterio de la historia" (1953); Congar, "Jalones para una teología del laicado" (1953). No todas las líneas son compaginables entre sí, ni se está cercano a ninguna gran síntesis.

Las tensiones, se dice, son entre "encarnación" y "escatología", que a la vez se exigen mutuamente. En la historia de Cristo anuncia el Reino de Dios, que es "ya" y "todavía no". Cristo es escatología inaugurada, que se prosigue por el Espíritu en su Iglesia. Correspondería hacer aquí una acotación respecto de dos teólogos protestantes indispensables para nuestra temática: Reinhold Niebuhr ("Naturaleza y Destino del hombre" 1941-43 "Fe e Historia" 1949) y Paul Tillich ("La era protestante" 1948 y "Teología de la cultura" 1959). A los que puede agregarse el esfuerzo tipológico de las formas de relación entre el cristianismo y la cultura realizada por Richard Niebuhr ("Cristo y la Cultura", 1951).

A mediados de los años 50, en una Europa en plena recuperación, se difunde extraordinariamente un nuevo ingrediente: la visión de la evolución de Teilhard de Chardin. Ya hemos visto cómo Soloviev había quedado solo en las márgenes de la Iglesia católica-ortodoxa. Por eso, propiamente en el catolicismo el proceso complejo de absorción de las "cosmogénesis-biogénesis antropogénesis" del evolucionismo moderno tiene como jalones principales las visiones de Bergson, Le Roy, Blondel y culmina en Teilhard de Chardin, en cuanto impregnación general de la Iglesia, desde ella misma, de tales perspectivas. El proceso había durado un siglo después de Darwin. Pienso que con el integrismo caía también la sobrevivencia de visiones fijistas de la escala de los seres. La propia tradición tomista se revisaba y abría con Karl Rahner, con Nicolás, y se hacía capaz de asumir y comprender la evolución dentro de sus propias categorías, como Juan H. Walgrave en "Cosmos, Persona y Sociedad" 1968 y "Una salvación en las dimensiones del mundo" 1970. Esta irrupción de la Evolución en la Iglesia, empalmaba con una nueva urgencia histórica: la del Desarrollo" de los pueblos que no habían alcanzado el nivel de la Sociedad Industrial, y que se debatían en el convulsionado Tercer Mundo, que incluía a la América Latina: De la evolución al desarrollo, era un paso de nivel, y entrábamos en las ciencias humanas.

En las ciencias sociales siempre ha reinado una gran confusión. Es decir, muchas corrientes disímiles, contradictorias entre sí, con principios distintos. Pero los grandes iniciadores

de la sociología moderna —Comte, Spencer, Durkheim, etc.— eran contradictorios en sus principios con el ser de la Iglesia. Por eso la Iglesia había mirado con sospecha a los sociólogos. Pero las necesidades de investigación del campo de sus propias actividades pastorales, de conocer a fondo las realidades en que se insertaba, hizo que desde la post-guerra la sociología también invadiera los estudios eclesiales. Esta invasión, saludable por su vocación de concreta, no estaba exenta de peligros pues ya sabemos las grandes sociologías vigentes son —casi todas— también filosofías de la historia inmanentistas, secularistas desde Comte a Max Weber. Pero para superar hay que digerir, aunque haya indigestión. Un teólogo filósofo del derecho como Jacques Leclerc es sintomático de todo un itinerario: en 1948 escribe una “Introducción a la Sociología”; en 1960 “Del derecho natural a la sociología” y en 1963 “*Nous autres civilisations. . .*” (cuya traducción española fue “Filosofía e Historia de la Civilización”). También el P. Lebre, con Economía y Humanismo, tuvo influencia en las investigaciones sociológicas y en las perspectivas del Desarrollo en relación al Tercer Mundo. Fue muy importante en América Latina en las décadas del 50 y 60. Las preocupaciones de Lebre van pasando también de la sociedad a las culturas. En este clima se realiza el Vaticano II, con su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) —uno de cuyos ejes es la cultura— a la que sigue y completa la *Populorum Progressio* (1967) más centrada en el Tercer Mundo: “el choque entre las civilizaciones tradicionales y las novedades de la civilización industrial rompe las estructuras que no se adaptan a las nuevas condiciones” (PP. 10). La misma *Populorum Progressio* cita a Lebre: “Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera” (PP. 14). El Vaticano II, las encíclicas de Juan XXIII y la *Populorum Progressio* habían puesto a la Iglesia definitivamente a nivel y escala de la nueva Ecumene Mundial.

Este nuevo nivel histórico de la Iglesia, implica cualitativamente un acontecimiento esencial: la reabsorción eclesial de lo mejor de la Ilustración. Su recuperación posible, porque lo

mejor de la Ilustración tiene a su vez raíces cristianas. Es lo que ya vislumbraba Pablo VI en su discurso de clausura del Concilio.

La *Gaudium et Spes*, que lleva la temática de la cultura en su corazón, incorporada desde la perspectiva tomista de un Dondeyne, vimos que distingue cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios, pero sostiene que la esperanza del Reino de Dios es estímulo para un mundo mejor. Más aún: solo el Reino de Dios da sentido a un mundo mejor.

Esa profunda significación del Vaticano II, como asunción y superación simultáneamente de los retos básicos pendientes de los tiempos modernos trajo, como no podía ser menos, una gran conmoción de todos los hábitos eclesiales. Hábitos que son tanto institucionales como personas. Esto tiene su reverso: la década del 60 —en forma más velada e informal— y hasta entusiasta, señala también el agotamiento de la Reforma y de la Ilustración, pues lo mejor de sí mismas se había realizado, universalizado, pero sus peores consecuencias son justamente lo negativo contemporáneo que debemos resolver. Así faltos de una comprensión profunda de la historia moderna y por ende del Vaticano II, muchos cristianos se creyeron vanguardia capitulando a destiempo ante la Reforma y la Ilustración, por lo que son a pesar suyo reaccionarios, retaguardia, rémora ideológica. Capitular no es superar. Esta ilusión reside en que se acopla a las “vigencias” imperantes y creen así cabalgar la “actualidad”, cuando en realidad esas vigencias están en su más profunda crisis. Lo auténticamente nuevo es por lo común entendido con las categorías de lo viejo. De ahí el juego de equívocos post-conciliares, del que no hemos salido aún. Aunque ya asoma la cuestión de la post-modernidad, cuya primera expresión real, sustantiva, es el Vaticano II.

Volvamos a *Populorum Progressio*. Las temáticas del “desarrollo” hacen surgir inevitablemente su dimensión teológica: “las teologías del desarrollo”, (Alfaro, Alszeghy-Flick, Houtard-Vetrano, Comblin, etc.) que van a tener una eclosión efímera. Pues pronto irrumpe Medellín con dos poderosas

perspectivas teológico bíblicas, a la vez que de importancia capital para los pueblos de la periferia mundial, en el caso de América Latina: pobres y liberación. Ya hemos historiado en otras oportunidades el itinerario contemporáneo de “pobres” y “liberación”. “Pobres” comenzó con Juan XXIII y Paul Gauthier (“Los pobres, Jesús y la Iglesia”) en los comienzos del Concilio. “Liberación” originada en la resistencia a los nazis, pasa a la rebelión de los pueblos coloniales. El pensador tomista J. De Finance elabora una filosofía de la liberación (*Existence et Liberté*, 1955). Y en la pobreza del nordeste brasileño, Dom Helder Cámara establece los “grupos de presión liberadora” (1966). Pobres y liberación se conjugan en Medellín (1968) y luego aparecen vigorosamente en la Teología de la Liberación con Gustavo Gutiérrez. Se abren nuevas perspectivas para la Teología de la historia.

Aquí entran nuevos componentes. El impacto del marxismo en la Iglesia. La más poderosa filosofía de la historia atea, que se postula “científica”, como en un profetismo secularizado convierte a la clase obrera en portadora (a través de un partido) de la redención universal de los hombres —de toda explotación e injusticia, en el mito inmanente del “hombre total”, con el paso del reino de la necesidad al de la libertad. En realidad, sólo después de la segunda guerra mundial, cuando la URSS extendió su poder a grandes zonas católicas, comenzó en la Iglesia un conocimiento profundo del marxismo, particularmente en los años 50 (Wetter, Bigo, Chambre, Calvez, etc.). La apertura conciliar y la coexistencia pacífica, permiten el diálogo “cristiano-marxista” en la segunda mitad de los años 60. El marxismo incide en la Iglesia por dos vías opuestas: por Bloch y su profetismo, reivindicador de las heréticas milenaristas, cristianas. Por Althusser y su “cientificismo” estructuralista, como distinto de la “filosofía materialista”. Mediaciones cristianas han sido de un Moltman y Metz, del otro Paul Blanquart. Vienen las contestaciones liberadoras marxo-psicoanalíticas de Marcuse y Reich en las metrópolis opulentas, que miran hacia los marginados. Y también las teologías de la revolución protestante que se expresan en Ginebra (1966), en el Consejo Mundial de Iglesias. Aparecerá la hibris cristiano-marxista que aún sobrevive. Es tiempo de grandes conmociones en América Latina, donde contra las

estructuras subdesarrollantes de la dependencia se levantan las banderas ultraizquierdistas del “foquismo” sedicente marxista del Che Guevara. En este clima nacen las teologías de la liberación de Gutiérrez, Gera, Boff, etc. El polo Gutiérrez y Boff compone teología bíblica con “ciencia” social marxista, en cambio el polo Gera se asociará teológicamente a los métodos histórico-culturales. El polo dominante ideológico será el de Gutiérrez y Boff, pero el polo Gera recibirá gran impulso con el *Evangelii Nuntiandi* (1957) que reúne Liberación y Evangelización, que se centra en la “evangelización de la cultura”, y que será determinante de los nuevos motivos de Puebla (1979). Por el polo Gera, entra la “altura” en Puebla. El itinerario de “altura”, que va de la *Gaudium et Spes* a la *Evangelii Nuntiandi* y luego a Puebla ya lo hemos descrito hace años en un trabajo “Evangelización y Cultura” Celam, 1980. Y en nuestro “El Resurgimiento católico latinoamericano” (Religión y Cultura, Celam Bogotá 1981) situamos la perspectiva histórico cultural de Puebla en relación a la crisis del sociologismo modernizador “Latinoamericano”.

En Puebla se inaugura el Pontificado de Juan Pablo II, que tendrá motivos principales en el trabajo y la cultura, junto con una firme marcha hacia los pueblos desposeídos de la Tierra, manifiesto en sus viajes apostólicos y la reciente *Sollicitudo Rei Socialis*. Las perspectivas de pobres y liberación se hacen de toda la Iglesia, lo que se expresa en la teología de la historia de la segunda instrucción Ratzinger (1986), una escueta pero profunda síntesis integradora, que relanza a nuevos horizontes al pensamiento católico. Simultáneamente, el marxismo entra en su mayor crisis histórica, que irrumpe con *Solidarnosc* y penetra en la misma URSS con la famosa “Perestroika”. En realidad los años 60 han sido el canto del cisne del marxismo, que hoy ya tiene todos los síntomas del agotamiento.

Alcanzamos así, desde la Ilustración, el término actual —y apogeo— de la cuestión de la cultura y las culturas del hombre y los pueblos en el Pontificado de Juan Pablo II y en Puebla para América Latina.

Recapitulación

Es visible el crecimiento de la preocupación por la cultura y las culturas del hombre desde la formación de la actual Ecu-mene Mundial, particularmente en la Iglesia desde la escuela de Viena de Guillermo Schmidt. Vimos después cómo con la "decadencia de Occidente" (Europa), anunciada por la primera Guerra Mundial, se llega a las filosofías de la historia de Dempf y Maritain (éste completado luego por la teología de la historia de Journet) y la "sociología histórica" de un Dawson, que realiza una misión "sociología de la cultura universal". En la entreguerra el tono del abordaje a las cuestiones es más filosófico, en tanto que tras la segunda guerra mundial, el acento se hace más teológico bíblico. Y hemos mostrado el inicio de la "tercera gran navegación teológica" de la Iglesia a la altura de la Ecu-mene Mundial, cuyas primeras fases vimos.

En América Latina, en las perspectivas de la filosofía, un José Vasconcelos pudo haberse continuado en Enrique Dussel, que por desgracia ha desbaratado su pensamiento con el ultraizquierdismo. Pero no es en el orden filosófico que nuestra actualidad histórica es más fecunda. Es en el orden teológico. Por eso queremos cerrar nuestro camino con dos nombres: Balthasar y Comblin.

Balthasar es el más grande teólogo católico del siglo XX. Pertenece de lleno a esta "tercera navegación teológica" en que estamos. Balthasar mismo recuerda la efervescencia de aquel grupo de Lyon a mediados de los años 30 con De Lubac, Fessard, Danielou, Bouillard y otros; "la Patrística significaba para nosotros: cristianismo que aún piensa vuelto a los espacios ilimitados de las gentes y que tiene aún la esperanza de la salvación del mundo". La mirada sobre la portentosa Ecu-mene Mundial, les hacía evocar la dinámica evangelizadora de la Ecu-mene helenística romana. La segunda navegación, la escolástica, en cambio, había crecido en el suelo de la cristiandad y la neoescolástica ya era una lucha de retaguardia contra las vigencias de la modernidad secularizadora. Un Santo Tomás, en diálogo con los gentiles Aristóteles, Averroes y Avicena, resumido de modo moderno y original, po-

día recobrar actualidad histórica. ¿Cómo recuperar a Tomás sin dialogar con Descartes, Kant, Hegel y Marx? Pero eso era incorporarlo a la tercera navegación, como Maritain, Przywara, Maréchal, Rahner, Siewert, todos con el temblor "ensayístico" de la exploración, lejos de los manuales. También Balthasar.

La "teología de la historia" de Balthasar es mucho más que su libro del mismo título —que se atiene al centro—, se extiende a "El Todo en el Fragmento" (1963) y es una perspectiva que atraviesa toda su obra, particularmente su inmensa trilogía teológica, y en ella particularmente la Teodramática. Imposible aquí dar noticia ni aproximada. Para Balthasar hay tres niveles de consideración para la filosofía de la historia: el Primero, el empírico descriptivo de los pueblos y sus civilizaciones: tomar cada civilización como unidad, tiende a una visión cíclica, en cambio alinear las civilizaciones, lleva a la cuestión del desarrollo en la historia. El Segundo nivel, es la hipótesis de un desarrollo de una historia de salvación (que viene de la teología cristiana, pero que desde la Ilustración se ha secularizado en distintas formas). El Tercero, que no parece separable de los anteriores, contribuye sin embargo a mejor determinarlos: puede designarse con Jaspers, "el tiempo eje", o, con diversos enfoques, como la marcha de la humanidad "del mito al logos". Maritain, Dempf y Dawson aceptan esta ley de "tránsito" histórico. Vico fue el primero en percibirla. Las combinaciones distintas de estos tres niveles, darán las principales variedades de la filosofía moderna de la historia. Para Balthasar hay una relación entre el tiempo axial y la historia bíblica, que trasciende radicalmente ese tiempo eje: Cristo el Logos hecho carne, es el verdadero centro teológico en orden al cual el mundo y su creación derivan su estructura. La historia bíblica es en función de la historia universal. Lo que está en el centro, decide. Desde allí todo puede comprenderse e integrarse, pues es católico. Cristo, Palabra humana de Dios para el mundo, es lo insuperable, y se prolonga por el Espíritu y su Iglesia, que tiene necesidad de desarrollarse en las dimensiones de la historia del mundo. La historia está bajo la Palabra de Dios, y no hay síntesis humana que —como la de Hegel o Marx— pueda serle superior. Pero como la historia es relación de libertades —libertad de

los hombres y de Dios—, es indispensable el cuidado incesante de no congelar mecánicamente esquemas, que la novedad del Espíritu desborda sin cesar.

Sin embargo, para Balthasar la luz del centro ilumina tres dialécticas fundamentales: la de varón-mujer, la de señor-esclavo y la de judío-pagano. La de varón-mujer es la “natural”, primigenia, sostén de toda historia; la de señor-esclavo se patentiza con mil rostros en la historia de todas las culturas y civilizaciones; la de judío-pagano es la propiamente cristiana, la que permite la comprensión bíblica de las tres dialécticas que se mueven y mueven la totalidad de sentido, desde Cristo el “universal concreto”. Balthasar reasume esta dialéctica de San Pablo, a través de Fesard y de Barth. Pero Balthasar enuncia sólo los elementos fundamentales, no se extiende a su comprensión desde allí a todo el conjunto de la “historia no bíblica”, es decir, al conjunto de la historia universal “profana”. Primero las dos historias se habían fundido ingenuamente en una sola, hasta Bossuet. Luego vino la separación que señalamos, objetivándose en la bipolaridad inicial de Pascal-Vico, en el umbral de la Ilustración. Voltaire hizo que la historia “profana” diluyera en su seno la elección de Israel. Hoy recuperamos esa “historia de la salvación” que emerge de la historia del mundo, de modo más crítico, y de modo más crítico se establece la relación entre las “dos historias” para descubrir su radical unidad. Balthasar plantea las condiciones para la unidad histórica de las “dos historias”, pero no intenta desplegar esa empresa en el “curso” mismo de la historia. Es lo que más intenta Comblin, desde el ángulo del Espíritu, la Iglesia y los pobres.

El peligro está siempre en la hibris. No podemos ver, sino entrever. Estamos inmersos en el “curso” histórico, tenemos certeza de su sentido, debemos deslindar la marcha entrecruzada de las tres dialécticas desde el “centro”. Esto es indispensable, por necesidad de comprensión de nuestra propia “actualidad histórica”; para su discernimiento. Aunque sea limitado y precario. A esta empresa se ha lanzado Comblin en sus obras principales “Teología de la Paz” (1960), “Teología de la Ciudad” (1968), “Teología de la Revolución” (1970-1974) y “Tiempo y Acción” (Ensayo sobre el Espíritu

y la Historia, 1982). Este último es el más profundo y maduro. Comblin retoma aquí los motivos esenciales de la teología de la liberación, y los despliega en el curso histórico. Realiza como un equivalente teológico de Dawson y Dempf. Por otra parte, ya hemos hablado de los dos polos de la teología de la liberación latinoamericana, que simbolizamos en Gutiérrez y Boff por un lado y Gera por otro. La interacción de los dos polos, dió el gran resultado de Puebla. Pero ninguno de los dos polos ha alcanzado hasta hoy dilatar sus teologías de la historia y la cultura como Comblin, que en realidad es como un “punto medio” entre los dos, pues tiene elementos de uno y otro polo. No es aquí oportunidad de una discusión de estos aspectos. Sólo quería señalar su significado general, y la originalidad de su diseño.

Cerramos este diseño de los católicos y la cultura, que implica los católicos y la historia, en la modernidad que el Concilio Vaticano II ha comenzado a trascender. Hoy, en la Ecumene Mundial —y en nuestros pueblos oprimidos de América Latina— se extiende de más en más una gran lucha universal, con varios frentes. Por un lado, el secularismo de los regímenes dominantes, donde el agnosticismo positivista o pragmático parece imponerse sobre el marxismo. Comte o Dawson parecen devorar a Marx. Pero éstos a su vez chocan, por todos lados, con fuertes corrientes religiosas de vocación universal: el Islam, el Budismo, la Iglesia de Cristo. Es un “certamen de catolicidad” diría Balthasar, donde se juega el sentido y la justicia de hombres y pueblos. Desde nuestra altitud histórica, debemos recuperar la “modernidad católica” desde Vico y Pascal. Así nuestra “tercera navegación” ya post-moderna (o sencillamente el crecimiento de la modernidad católica) tendrá autoconciencia de sí, podrá superar la modernidad secularizante, y alcanzar una actual y auténtica “catolicidad” en el seno de la Ecumene Mundial. El “centro” exige expresarse en la altura de cada tiempo. Nos encomienda a los creyentes esa tarea. Entonces podrá la Iglesia de Cristo implantarse y vivir históricamente como evangelización liberadora, con la opción preferencial por los pobres, en el seno de hombres y pueblos y culturas, transformándolos, salvándolos.

**I
PARTE**

**FUNDAMENTOS
DE LA TEOLOGIA
DE LA CULTURA**

—Creación y Cultura

—Pecado y Cultura

—Redención y Cultura

CREACION Y CULTURA

Pbro. David Kapkin Ruiz

El tema “Creación y Cultura” de inmediato nos coloca ante una interpretación de la realidad según el sentido de la palabra creación. Es decir, estamos frente al mundo, el universo y el hombre dentro de él, como obras de un Creador, para nuestra fe como obras de Dios. Se supone ya, como lo indica la temática, que nos encontramos en el campo de la fe judeo-cristiana en el cual la creación, el universo y el hombre dentro de él, son concebidos como obras de Dios.

Cuando hablamos de cultura, no quiero entrar en la discusión a la cual se aludía esta mañana, de la definición de cultura. Solamente quiero decir que cuando hable de cultura, entiendo descriptivamente: la obra del hombre en el mundo en una triple perspectiva: su unión con Dios, la forma como el hombre la concibió y la desarrolló; su unión con los demás, cómo el hombre fue formando sociedad; y también, la relación del hombre con el mundo, con el universo material, la forma como lo fue dominando y se aprovechó de él.

El texto bíblico clave, como ustedes saben, donde se presenta la creación y lo que se suele llamar el mandato cultural de Dios al hombre, es el Capítulo I del Génesis. Es una obra literaria y teológica del siglo VI, antes de Cristo, es decir, relativamente reciente en la historia de la literatura de Israel y de la composición misma de la Biblia. Se trata de un Israel ya evolucionado, marcado por una historia fundamentalmente dura, difícil, por la destrucción de los reinos y el exilio. En fin, en esa época desarrolla Israel, con base, eso sí, en su tradición ancestral, la teología sacerdotal. Se presenta la cosmogonía, el origen del cosmos creado por Dios y como

culminación de la cosmogonía, entonces, el origen del hombre a imagen de Dios. Dios hace al hombre a su imagen, según su semejanza, lo hace varón y mujer y le encarga la creación. Ese ser del hombre como imagen de Dios está explícitamente referido en la Biblia, en el texto sacerdotal, al dominio del mundo, a ser señor del mundo, ser señor de la creación.

Esto sucede entonces, en tal forma, que el señorío del hombre sobre la creación es la manifestación por el hombre mismo y a través del hombre, del señorío de Dios. Dios a través del hombre continúa su señorío de Creador sobre todo lo que El ha hecho. El encargo de Dios al hombre es crecer, multiplicarse, llenar la tierra y someterla. De esa manera, para ese filón de la teología de Israel, todo lo que el hombre va a ser en el mundo es, entonces, el cumplimiento de la misión que el Creador le encomendó.

Sin embargo, a pesar de que este es el primer capítulo de la Biblia y que luego sigue otro capítulo que también cuenta la creación y es tomado de un documento más antiguo, la creación no es el elemento básico de la fe de Israel. Eso lo sabemos perfectamente hoy en teología bíblica. Y eso nos lleva también a pensar que la creación tampoco es para la fe cristiana, dado su origen y raigambre en la fe de Israel, el elemento clave de la fe ni el elemento básico de la teología. Para Israel, Dios fundamentalmente es el Dios Salvador. Esa es la experiencia fundamental que da origen a la fe de ese pueblo. Y lo mismo pasa con la fe cristiana; Dios es el Dios Salvador.

Eso no quiere decir que la creación quede marginada, sino que ocupa un lugar determinado en el Plan divino. La Teología de Israel desde antiguo, logró hacer ese empalme. El empalme de salvación y creación. Pero el empalme no se hace de la creación a la salvación, sino al contrario, de la salvación a la creación. Es decir, la experiencia del Exodo, de la liberación que Dios concede a su pueblo, de la servidumbre y la esclavitud de Egipto, y la alianza subsiguiente, se convierte en el momento clave de la lectura de la historia y también, entonces, en elemento clave de la lectura misma de la creación. Para el Yahvista, cuando escribe el relato de la creación,

la obra del Dios que crea es un preludio de la obra salvífica que Dios va a hacer en favor de su pueblo y a través de su pueblo, de toda la humanidad.

Como ustedes seguramente saben, aunque ya es el campo propiamente exegetico y bíblico, hubo una discusión grande entre grandes eruditos protestantes del Antiguo Testamento: C. Westermann y G. Von Rad enfatizan en tal forma el elemento salvación como base con la teología de Israel que parece minimizar la creación. Westermann sale al encuentro de la opinión de Von Rad y la cuestiona. No vamos a entrar acá en esta discusión, pero sí, —pienso yo— es muy importante, y aún en este campo de la cultura, significativo, conocer las raíces, el origen de la fe de Israel en la religión ancestral de los que fueron los padres de ese Pueblo.

Pienso que esto es importante porque allí es donde, a partir de una estructura social y de unos condicionamientos culturales precisos, se da el campo donde la fe específica de Israel pudo echar raíces y donde se pudo desarrollar, evidentemente, por la vía providencial de Dios, la futura fe del pueblo de Israel.

La investigación fundamental en este campo la hizo un erudito protestante, el alemán Albrecht Alt, hace ya bastante tiempo. Su obra, muy famosa, que marcó un hito de la comprensión del pueblo de Israel, fue "El Dios de los Padres". El trató de buscar el origen de la religión de Israel en sus ancestros. Su investigación se concentró en las denominaciones de la divinidad, que aparecen en las antiguas tradiciones patriarcales israelitas que se conservan en la Biblia. El pueblo de Israel en las recopilaciones históricas posteriores conservó tradiciones que remontan más allá de la constitución propia histórica de Israel, que ocurrió en los siglos XI y XII antes de Cristo, que es la época de la dominación israelita de la tierra de Canaán. La Biblia permite, mediante el esfuerzo crítico avanzar hacia el pasado. Eso es lo que hace el investigador Alt cuando busca la forma de la religión de los ancestros de Israel.

Las denominaciones divinas en los ancestros de Israel conjuntan el hombre de Dios, en el antiguo hebreo "El", con

los nombres de los ancestros o de los troncos de las tribus. Por eso se encuentran con mucha frecuencia combinaciones como ésta: el Dios de Abraham, "El Abraham". Si investigamos lo que quiere decir "el Dios de Abraham" no debemos entender "Dios" como una denominación genérica, sino como la divinidad específica "El". Abraham es el nombre del ancestro de la tribu, o el tronco del clan. Mediante este tipo de denominaciones se remonta Alt a la forma de la religión de grupos seminómadas, cuya vinculación a Dios no estaba por tanto marcada por el lugar, por el santuario donde la divinidad era adorada, como en general en Canaán, sino que la religión estaba ajena a la vida y a las vicisitudes del grupo humano. Es decir, Dios andaba con ellos, su Dios era el Dios que los acompañaba por la historia, el Dios de las vivencias de cada día, el Dios que les abría perspectivas de subsistencia en el futuro.

El mismo hecho de la estructura tribal o clánica de los grupos, le da a este tipo de religión una perspectiva histórica. Una tribu o un clan se define a sí mismo haciendo la lista de los ancestros, es decir, proyectándose al pasado y abriéndose al futuro. Por tanto, su Dios es el Dios de sus padres, de sus antepasados, que también marcha con ellos hacia el futuro.

Esta característica es esencial no simplemente en la religión de los ancestros sino también en la posterior fe de Israel. La vinculación de la divinidad con la tribu y con el clan, es decir, con las personas y con su historia, le da desde los ancestros a la religión de Israel su característica indeleble, permanente, definitiva. En eso se distingue de la religión de Canaán y luego de las religiones greco-romanas.

Ciertamente, Israel reconoció a su propio Dios Yahvé en el Dios de sus padres y en el Dios de Canaán. Por eso cuenta que los Patriarcas adoraban su Dios en los santuarios cananeos. Desde el punto de vista histórico y aún teológico, esta constatación que hacen los modernos, especialmente la investigación del norteamericano Frank Moore-Cross, es muy diciente y significativa. Ella nos puede ayudar a nosotros los cristianos de hoy a hacer el empate total, a saber: nuestro Dios, que es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo es Aquel al

cual Israel llamó Yahvé, que lo sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. E Israel fue capaz de empatar su fe en Yahvé con la religión de los padres que adoraban a "El". Dicho en otra forma: nuestro Dios es el Dios de la religión, el Dios de los pueblos: Dios es uno solo.

Ahora bien, la divinidad cananea "El", es conocida por muchos textos no israelitas, sobre todo los de Ugarit. "El", era en la antigua religión de Canaán el Dios principal del panteón y el Dios Creador. Por eso la idea de creación es un principio teológico más antiguo que la fe de Israel. Israel no inventó la idea de creación; además no fue esa su gesta religiosa fundamental. La idea de creación, de un Dios creador, estaba en la religión cananea; fue en alguna forma vivida por la religión pre-israelita ancestral y pasó luego a la fe de Israel. La gran gesta de Israel fue haber logrado echar hacia atrás, o trazar retrospectivamente la línea de la historia desde la constitución del pueblo, por la liberación de Egipto y por la Alianza, hasta la creación misma. Y hacer que la creación misma fuera el primer acto de la historia salvífica.

Por eso, si tenemos en cuenta este punto, así como para Israel, es imposible hablar simplemente del Dios Creador, prescindiendo del Dios Salvador, tampoco a nosotros los cristianos se nos permite teológicamente tratar el tema de la creación separado del tema de la soteriología.

El cristianismo primitivo heredó la fe de Israel. Ustedes conocen seguramente un texto muy célebre que cita San Pablo en el capítulo octavo de la Primera Carta a los Corintios, donde el Apóstol presenta una confesión de fe elaborada, seguramente usada en círculos de la Iglesia naciente. En ella aparecen los dos primeros artículos del Credo; el primero se refiere a Dios Padre, el Creador, y el segundo al Señor Jesucristo. El Credo posterior introduce el tercer artículo, referido al Espíritu Santo. El problema que está tratando el Apóstol en el mencionado capítulo es el de las carnes sacrificadas a los ídolos, si era lícito comer esas carnes o no. Era, por tanto, un problema real de las comunidades cristianas que vivían en el mundo pagano, donde sacaban al mercado las carnes que quedaban de los sacrificios idolátricos.

Pablo intenta solucionar el problema citando el antiguo credo cristiano. Aunque para los paganos haya “muchos dioses y muchos señores”, para nosotros los cristianos no hay sino “un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y a quien nosotros estamos destinados” (I Cor 8, 6a) “y no hay sino un solo Señor Jesucristo por quien todo existe y por quien nosotros existimos” (I Cor 8, 6b). En el primer artículo está la confesión de fe judía: Dios es el creador, el principio de todo y el fin de todo.

Así, entonces, en este primitivísimo credo cristiano tomado del judaísmo, cuando se habla de Dios se enfatiza fundamentalmente la obra creativa y la obra de salvación, señalada como la finalidad de la acción divinas en nosotros.

En un texto muy importante, el capítulo 17 de los Hechos de los Apóstoles, el autor pone en boca de Pablo el célebre discurso ante los antenienses. El Apóstol aparece desarrollando en forma muy amplia el primer artículo del credo, donde se enfatiza el hecho de la creación. Este énfasis de la predicación misional cristiana entre los paganos proviene de la praxis misionera del judaísmo helenista, que busca prosélitos y simpatizantes entre los paganos. Queda claro que la idea de la creación y del único Dios creador le proporcionó al judaísmo helenista, y después al cristianismo, un punto de acceso a la mentalidad religiosa del paganismo greco-romano.

Así entonces, aunque la predicación de la obra salvadora de Dios en la historia no era relegada ni por el judaísmo helenista ni por el cristianismo naciente, la obra creadora de Dios parecía ofrecer a los misioneros un punto de arranque, ante el cual los paganos pudieran mostrarse muy receptivos.

En todo caso debe quedar bien claro que, tanto para la fe de Israel, como para la fe cristiana, es imprescindible establecer una vinculación entre la obra salvadora de Dios que libera a su pueblo de la esclavitud de la opresión y la obra creadora. O dicho de otra forma: para Israel y para los cristianos el Dios Salvador es el Dios Creador y ambas obras están entrañablemente conexas.

Cuando Jesús empieza su empeño de evangelización, tiene en su mente este mismo principio. El programa de la predicación y de la praxis del reinado de Dios en la actividad de Jesús dice de inmediato a este principio fundamental de la fe. El Dios del Reino es finalmente el Creador que vuelve por los fueros de su obra. Es decir, en alguna forma, la creación ha sido perjudicada, está interrogada, en ella Dios no se manifiesta como debería manifestarse, Rey y Señor. Por eso cuando llega el momento de plenitud de la historia, entonces Dios resuelve hacerse Rey. Es lo que predica Jesús. El hecho de que Dios venga a hacerse Rey significa que en alguna forma la creación está oscurecida.

Este punto también es importante para la reflexión teológica sobre el tema de la cultura: la creación está oscurecida. En la creación reina el mal, el dolor, la injusticia, el pecado, la muerte. Dios viene a hacerse Rey, predica Jesús. Ese es su evangelio, como lo llama muy hermosamente el evangelista Marcos al comienzo de su obra; esa es la Buena Noticia que El anuncia. Y lo característico de Jesús no es que anuncie que Dios venga a reinar. El tema del reinado de Dios era un tema común en los Profetas, en los Salmos, y luego adquiere una cierta perspectiva sumamente penetrante, escatológica, en la apocalíptica del judaísmo. Lo característico de Jesús no es, pues, que hable de ese tema, sino que afirme que el momento de irrupción del reinado de Dios coincide con su persona, con su palabra y con su obra. Y fundamentalmente coincide con su praxis. Dicho en otra forma, lo que Jesús anuncia de palabra en el sentido de que Dios viene a reinar, lo hace significativo obrando. Para Jesús sus obras: curación de enfermos, acercamiento de marginados, consuelo de afligidos, perdón de pecadores —podríamos seguir enumerando diferentes tópicos del evangelio—, para Jesús esas obras eran la manifestación en signo del reinado de Dios que ya ocurría en el presente y que hacía seguro el futuro.

El Reino de Dios anunciado como futuro inminente se realiza en alguna forma en signo en el presente a través y por medio del obrar de Jesús. De esa manera el futuro y el presente se intercompenetran. La novedad escatológica en alguna forma toma ya posesión del tiempo y de la historia. Lo nuevo

que Dios va a hacer como nueva creación irrumpe en la antigua creación, la toca y la transforma. El Dios que viene a reinar comienza a reinar ya y elementos de su reinado aparecen significados en el obrar de Jesús.

He dicho que para el tratamiento teológico del tema de la creación y de la cultura es imposible prescindir del tema de la soteriología y también, cristianamente hablando, de la escatología. Las consideraciones que hice hasta ahora demuestran eso. Pero detrás de estas consideraciones está también un punto que es trascendentalmente importante para la elaboración de este tema. Es el tema del pecado humano. Eso lo trata el pueblo de Israel fundamentalmente en la historia del Yhavista, pero en alguna forma influye en todas las consideraciones bíblicas. El hombre ha sido pecador y de esa manera, su misión en el mundo, el objetivo para el cual Dios lo creó, queda perjudicado e interrogado por su falla frente a Dios, lo cual redundaba en su falla frente a los demás y frente al mundo.

Para la Biblia eso es claro: es evidente, sobre todo en el relato yahvista de la creación. Según éste, Adán es el hombre que no tuvo ojos para ver a Dios. Ese fue su pecado. El no tuvo agradecimiento en su corazón y ante el Dios Creador respondió con un corazón ingrato. Interpretó mal la relación de Dios para con él y así se manifestó pecador. Caín es el hijo de Adán, Caín, entonces, no tuvo ojos para ver a su hermano. Esta es la lógica inexorable: Adán no tuvo ojos para ver a Dios, Caín no tiene ojos para ver a los demás. Eso significa que el pecado fundamental es la ingratitud para con Dios, e inmediatamente redundaba de allí la injusticia para con los semejantes.

Cuando la relación de Dios se ve oscurecida, la relación del hombre frente al hombre se ve oscurecida y también la relación del hombre frente al mundo mismo. El que mejor trata el tema de la relación del hombre frente al mundo, a raíz del pecado, es ciertamente San Pablo. Hay dos textos fundamentales que seguramente ustedes conocen: el texto de primera Corintios 1, 21 y el texto de Romanos 1, 18. Pablo se basa en el Capítulo XIII del libro de la Sabiduría que habla del conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas. En Romanos

1, 18 el Apóstol caracteriza el momento actual de la predicación cristiana como la apocalipsis de la justicia de Dios. En el Evangelio Dios manifiesta su justicia, es decir su bondad salvadora, la amnistía total que ofrece al hombre pecador. Como contraposición a esa apocalipsis nueva de la justicia de Dios, el Apóstol habla de la apocalipsis de su ira, que se ha revelado a través de la historia.

En qué consiste la apocalipsis de la ira de Dios? Dios ha revelado su ira en la historia. Y la ha revelado —dice el Apóstol— contra la impiedad y la injusticia de los hombres. Los hombres han sido impíos. Su relación con Dios es equivocada. Los hombres han sido injustos. Su relación entre sí es equivocada también. Esta impiedad e injusticia de los hombres se funda “en que los hombres mantienen cautiva la verdad injustamente”. La historia humana como historia paradójica del desconocimiento de Dios en el conocimiento de Dios implica, entonces, un injusto cautiverio de la verdad. La verdad del mundo, la verdad del hombre mismo, la verdad de la relación del hombre para con sus semejantes, está determinada por la impiedad del hombre que no fue capaz de relacionarse con Dios. El hombre, buscando a Dios y conociéndolo de hecho, lo rechazó y desconoció, y fabricó el ídolo en lugar de Dios. Para Pablo ese punto es fundamental; la idolatría, es decir, la divinización o la apoteosis del cosmos en el mundo pagano en que él vivía, tiene como consecuencia una interpretación equivocada no sólo sobre Dios sino sobre sí mismo y sobre el mundo. Todo queda entonces ofuscado y entenebrecido. La historia queda marcada por el pecado humano.

En primera Corintios hace algo semejante. Allí llama a la creación “la sabiduría de Dios”, en cuanto que Dios al crear manifiesta su sabiduría y deja las huellas de su sabiduría en lo creado. Pues bien, hablando de la creación en esos términos, dice el Apóstol que “puesto que el mundo en la sabiduría de Dios no conoció a Dios por la sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación”.

Esta expresión significa que la sabiduría del hombre, su capacidad de entender y de entenderse no estuvo a la altura de la sabiduría que Dios manifestó creando. El mundo entero es

una expresión del Dios sabio. El hombre presuntamente no fue capaz de valorar la huella del Dios sabio y chocó contra El. Por eso, entonces, Dios se desecantó de su sabiduría creadora y escogió el camino de la necedad y de la locura. Ya no se va a manifestar como el Dios sabio de la creación, sino como el Dios loco de la cruz de su Hijo.

Pero pienso yo que hay algo más en el fondo. El Apóstol dice que el hombre es inexcusable porque pudiendo conocer a Dios y conociéndolo de hecho, como dice en Romanos, no fue capaz de reconocerlo como Dios y darle gracias. Sin embargo, pienso yo que la envergadura del mal va más allá; afecta misteriosamente la creación misma. No solamente los ojos del hombre están ofuscados, sino que en la creación también hay una cierta ofuscación. No es ya del todo clara, no es del todo diciente, no es del todo significativa. El Capítulo 8 de la Carta a los Romanos dice que la creación gime con dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios. Por eso, pienso yo, y es una forma mía de ver, que este punto es un elemento clave para iluminar en alguna forma el eterno problema de la teodicea: El mal del mundo para el hombre siempre ha sido el gran interrogante que redunda para muchos en ateísmo. ¿Cómo afirmar la existencia de un Creador bueno si hay tanto sufrimiento, tanto mal? Si uno profundiza más, puede darse cuenta de que el mal que sufre el mundo no es solamente el que el hombre causa o el que el hombre padece, sino que hay como una estructura de dolor que afecta toda la creación.

En el Libro de Isaías se nota que el autor sagrado siente también una cierta congoja al mirar la creación presente, no solamente la creación humana, sino toda la creación presente, cuando en su perspectiva escatológica el profeta ve al cabrito pastando con el león y al niño hurgando la caverna del áspid. La creación será algo distinto. Esto significa que la comprensión teológica profunda de la creación solamente la da el futuro. Es decir, la nueva creación de Dios. Si ésto es así, como pienso, entonces nosotros tal vez podemos iluminar de un pincelazo el problema eterno de la teodicea, es decir, el escándalo del hombre frente a una creación de Dios que no se asevera lo suficientemente buena, a pesar de que el Creador

así la hizo. Para nosotros el Dios del principio es el Dios del final. El Dios de la creación es el Dios de la nueva creación. El proyecto creador de Dios no lo podemos medir por lo que constatamos en esta creación sino por lo que esperamos del futuro.

Para la fe cristiana en su origen, en sus albores iniciales, en su primera expresión entusiasmada, no fue la Encarnación lo determinante sino la Resurrección. La Encarnación fue una profundización en el misterio de Jesús a partir de las intuiciones de la vida de El y de las consecuencias que la Resurrección implicaba. Pero para el origen mismo de la fe en los momentos iniciales de nuestra confesión lo determinante fue el hecho de que Dios sacó de la muerte a su Hijo, que Dios lo resucitó. Al que por el programa del Reino, en su anuncio y en su praxis, llegó a ser la víctima de toda injusticia y de todo el mal de este mundo, Dios lo reivindicó y le hizo justicia resucitándolo. Dios acreditó la verdad del mensaje y de la praxis de Jesús en su obra de Resurrección. Dios la hizo cierta. Dios dijo que eso era obra suya, que en eso estaba El mismo comprometido.

La Resurrección de Jesús en la fe cristiana naciente hay que mirarla en el contexto interno de la vida de Jesús, es decir, en su predicación y praxis del Reino. En la predicación y la praxis del Reinado de Dios observamos una profunda incidencia terrena de la salvación. El anuncio del Reino y la praxis del Reino en Jesús tienen que ver con este mundo, tocan este mundo. Por eso el oprimido queda liberado, el que está sometido al yugo de lo demoníaco, o de la enfermedad, o del dolor, o de la angustia, o de la muerte, o de la miseria, ése es tocado en su ser y reivindicado. La salvación que Jesús anuncia con el mensaje del Reino y que Jesús realiza en signo con sus obras, revelan la incidencia terrena de la salvación.

Pues bien, en la Resurrección del Crucificado ocurre exactamente lo mismo. La resurrección es la afirmación definitiva de Dios en su Hijo, de la nueva realidad de la creación. Dios la toma para sí y la acepta y le da dimensión definitiva y escatológica. Las expresiones de la fe cristiana primitiva en este

campo llegan hasta el paroxismo en el recuento de la tumba vacía. Por qué, cuando las mujeres van al sepulcro del Crucificado no hallan el cadáver de Jesús? Porque finalmente no sólo el Resucitado es el mismo que murió en la Cruz, sino sobre todo, porque Dios Salvador es el Dios Creador y en la Resurrección como obra fundamental y definitiva de salvación, el Creador sale por los fueros originales de su obra, afirma lo suyo, Dios toma lo suyo. En la Resurrección de Jesús el Dios Creador es afirmado como Salvador, y finalmente, la nueva creación irrumpe en la antigua. Dios realmente hace su obra definitiva.

Teniendo en cuenta esta serie de premisas teológicas, entonces, ante la cuestión de la cultura y la creación, qué podríamos decir?

Cuando el creyente en Jesucristo afronta las realidades del mundo, las tiene que mirar desde la perspectiva del Reinado de Dios. El Reinado de Dios significa la reivindicación que Dios hace sobre su creación, precisamente en bien del hombre mismo. El cristianismo primitivo captó desde el comienzo ésto. Como decía Methol esta mañana, ante el mundo helenista, con una cultura nueva, con nuevas valoraciones de las cosas, el cristianismo fue muy receptivo, sumamente abierto. Eso nos lo demuestra hasta la saciedad la investigación bíblica moderna. Por ejemplo, en las Cartas de la Cautividad deuteropaulinas, se utilizan los elencos de virtudes familiares del mundo histórico de la época. El cristianismo naciente acepta las virtudes y estigmatiza los vicios como se hacía en el ambiente de la cultura popular estoica de la época. Y no solamente en ese campo el cristianismo fue abierto; en muchos otros campos también la apertura del cristianismo ante el mundo helenista fue tan grande que aún tuvo incidencia en las expresiones mismas de la cristología.

Pablo resume todo esto en una frase muy incisiva de su primera carta a los Tesalonicenses. El le habla a una comunidad mezclada de judíos y paganos y les dice: "examinad todas las cosas pero quedaos con lo bueno" (I, Tes. 5, 21). Los cristianos están llamados a retener los valores de la cultura helenista de la época. Algo semejante hace el Apóstol al comienzo

de su parenesis en la Carta a los Romanos, Capítulo 12, cuando les dice a los hebreos cómo debe actuar un cristiano. El cristiano debe ofrecerse a Dios como un sacrificio puro, como una víctima santa y ésto se hace en dos niveles. En primer lugar, renunciando a los esquemas de este mundo; y en segundo lugar, dejándose llevar por la realidad de Jesucristo. Ésto le permite al creyente conocer cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto. Es decir, cuando uno no se amolda al mal de este mundo y se deja determinar por aquello que Jesucristo implica para la vida, tiene juicio de discernimiento en el mundo. Uno sabe, entonces, discernir, juzgar y actuar. Como fue en la época, ahora también le toca al cristiano la misma tarea.

Estamos en una coyuntura cultural importante para el cristianismo. Estamos en un mundo que progresa a pasos agigantados. No hemos sido capaces de acercarnos adecuadamente en nuestra predicación y en nuestra catequesis a la nueva imagen del mundo, a las ciencias, etc. Nos falta mucho por hacer. Tenemos muchas dudas frente a las realizaciones de la ciencia moderna, de la cultura moderna, por ejemplo en el campo de la genética. La voz del Papa es más bien temerosa frente a este tipo de cosas. Sin embargo no debemos acobardarnos. Creo que finalmente el criterio decisivo es éste: el futuro de Dios, su Reino, tiene incidencia en el presente y nosotros somos los portadores, en alguna forma, de esa realidad. Debemos hacerla significativa en el presente de la historia. Dios viene a reinar reclamando como Salvador su obra de Creador para bien del hombre. Por eso todo lo que edifica, lo que subraya la dignidad del hombre, lo que mejora su vida, lo que permite que la convivencia humana sea más justa, más auténtica, etc., todo aquello, en alguna forma, se compagina con el Reinado de Dios.

En todo ello debemos insertar el mensaje de la fe, con su fuerza alentar los esfuerzos y con su luz iluminar los caminos de los hombres. Así estaremos cumpliendo la perenne misión de evangelizar.

PECADO Y CULTURA

Mons: Pastor Cuquejo, C.S.S.R.
Obispo Auxiliar de Asunción

INTRODUCCION

El tema a desarrollarse bajo el título de "Pecado y cultura" no pretende ser un análisis sobre el mismo. Ante todo es un aporte teológico pastoral a modo de síntesis y dentro de lo que pueda ser una visión global cuyos elementos sirvan para la reflexión durante este seminario.

Tanto el tema del pecado como de la cultura merecen un tratamiento considerable. Por eso teniendo en cuenta la orientación general del seminario la opción se hace clara. Ya que la cultura será el tema englobante, esta ponencia se concentrará preferentemente sobre el pecado visto a través de las diversas culturas que envuelven a la reflexión teológica a lo largo de la historia de la Iglesia.

Ya el Concilio Vaticano II nos ofrece algunas consideraciones ponderables cuando señala que "toda la vida humana se presenta como lucha, por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud"¹. Y está "minando la dignidad humana que Cristo ha rescatado"². Por lo tanto, la liberación del pecado es una exi-

1. G.S. 13 (Cf. Jn 12,31; Jn 8,38).

2. Cf Puebla 330.

gencia para la humanidad. Esa liberación del pecado que toca la actitud personal y que recompone lo que fuera ruptura con Dios y que envilece al hombre, corresponde a un plano de relaciones interpersonales donde se verifican las obras de la carne³.

Si bien es cierto que la vida humana se debate en medio de tantas contradicciones, siendo una de ellas el pecado, no basta, sin embargo hacer meras referencias circunstanciales a él. Es necesario comprender la profundidad de la experiencia humana que ayudada por la luz de la fe puede percibir la presencia del pecado, interpretar y valorar su existencia. Y es justamente en este punto donde se encuentran hoy las grandes dificultades.

Por un lado, el hombre de fe ve en el pecado una de las tantas formas del mal que envuelve a la historia humana. Por su parte reconoce que el pecado nace en el corazón del hombre, así como la conversión auténtica proviene del cambio interior⁴.

Aún reconociendo la dinámica del pecado, y percibiendo su incidencia poderosa en el mundo de hoy no deja de tener actualidad la observación de que el pecado más grande del mundo actual consista en que los hombres hayan perdido el sentido del pecado⁵.

Al hablar del pecado y su incidencia en la cultura se usará la metodología clásica de la presentación del tema. Por eso se hará una consideración general sobre el designio salvífico de Dios para la humanidad para luego considerar la experiencia del pecado dentro de ese designio, que en su manifestación señala etapas sumamente ricas de revelación, interpretación y clarificación a lo largo de la historia. Una mirada sintética a la "Reconciliatio et Paenitentia" ofrecera una visión actualizada del magisterio de la Iglesia sobre el tema. Por

último unas consideraciones finales sobre el pecado y la cultura cerrará esta presentación sobre el tema "Pecado y cultura".

I. EL DESIGNIO SALVIFICO DE DIOS Y EL PECADO.

1. Una historia de salvación.

La fe cristiana no se concentra en la mera experiencia del pecado. Ella se inserta y se expande en el vasto campo de la salvación. La *Lumen Gentium* expresa claramente esta verdad: "El Padre Eterno, por disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina, y como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor"⁶. Continúa diciendo: "Vino, por tanto, el Hijo, enviado por el Padre, quien nos eligió en El antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser hijos adoptivos, porque se complació en restaurar en El todas las cosas"⁷. Y también, "Dios Padre envía al Espíritu Santo para santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre en un mismo Espíritu"⁸. A decir de San Ireneo, la Iglesia aparece como "un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"⁹.

Este pueblo reunido expresa la presencia del reino de Dios que Cristo vino a anunciar y que la Iglesia va confirmando durante toda la historia. Ya en las primeras palabras del Génesis se vislumbra la pertenencia del hombre a este reino que no está destinado a dividirse entre el bien y el mal, sino a reflejar la unidad y armonía de Dios. Por eso, el hombre está destinado a conocerlo a Dios y solamente a El, en quien no existen las luchas entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. El hombre es criatura de Dios, es su hijo adoptivo y se realiza como tal y en plenitud dentro del contexto del reino.

3. Cf. Idem 328. (Gal 5, 19-21).

4. Cf. Mt. 5, 8-28; 6, 22 ss; 23, 28-29; 12, 33-37.

5. Cf. RP 18 (Pío XII, Radiomensaje al Congreso Catequístico Nacional de los Estados Unidos en Boston -26 de octubre de 1946- en Discursos y Radiomensajes, VIII-46-288).

6. LG 2.

7. Idem 3, (Cf Ef, 1, 4-5, 10).

8. Idem 4, (Cf Ef, 2, 18).

9. Idem.

El hombre es constituido como señor de la naturaleza y se relaciona con ella armónicamente. Por eso mismo la salvación es reflejada en la misma creación que llegará a una instauración completa en Cristo. Por eso ni siquiera el pecado que existe en ella puede impedir la realización última de la salvación total.

En esta misma totalidad se entiende la relación del hombre con los demás. Ese relacionamiento interpersonal se convierte en fraternidad por el mismo impulso de la acción de Dios que va restaurando todo y salvando a todos. Es así, pues, que la experiencia triple del hombre, en su historia de salvación, al tener una relación con Dios, con la naturaleza y con los demás se injerta en la dinámica de *la Santísima Trinidad por el acto de solidaridad del Cristo Resucitado*.

De ahí que no se puede hablar del *pecado fuera* del contexto de la historia de la salvación que establece la plena comunión "cultural" del hombre.

2. Un ser relacionado a imagen de la Sma. Trinidad.

La experiencia humana llega a su punto vital cuando se la considera como un resultado de los relacionamientos humanos. De hecho, las ciencias humanas señalan que el hombre se realiza como persona cuando establece *vínculos con las demás personas*. Por tanto el encuentro interpersonal que contribuye a la plenitud del ser. Ahora bien, este *relacionamiento* tiene varias dimensiones que entran en un juego armónico y constructivo. La dimensión más cercana y constante es aquella realizada entre semejantes. El encuentro de uno y otro y entre otros realiza el ser comunitario, el ser social. Es en esta dimensión donde el hombre podrá manifestar más plenamente su libertad y ejercer el discernimiento para poder optar. Por eso, en *la medida en que la libertad sea compartida en comunidad, en sociedad*, la capacidad de opción será más acertada, más responsable y eficaz. Este relacionamiento interpersonal tiene una referencia obligada a lo trascendente cuando vista en óptica de salvación.

Es así que el relacionamiento interpersonal como expresión de fe refleja el dinamismo misterioso de la Santísima Trinidad. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en su diversidad de personas pero en su indivisible unidad le ofrece al hombre la posibilidad de entrar en el proceso de salvación y lo constituye en un ser también "trinitario". Consciente o inconscientemente el hombre se orientará hacia el encuentro con su Creador, su Salvador y Santificador. Mientras este proceso o experiencia le presente al hombre la posibilidad de vivir su propio misterio se irá gestando una cultura salvífica que iluminará su entorno social y potenciará su ser personal en una misma línea, apuntando permanentemente hacia la salvación. Por tanto se puede decir que desde su profundidad el hombre está orientado hacia Dios, que lo llama, lo interpela y lo invita a realizar su reino. A esta llamada de Dios el hombre tiene que darle su respuesta, su adhesión explícita o por lo menos implícita. En este caso será la experiencia del Dios oculto, o desconocido.

Pero también existe la posibilidad que el hombre se cierre dentro de sí mismo y no escuche la voz de Dios, o simplemente que no quiera aceptarlo. De cualquier modo, hasta ese rechazo a pertenecer al reino formará parte del proceso de la historia de la salvación, que en un momento se trunque o no se realice. Entonces se verificará la negación hacia la pertenencia a la dimensión trinitaria y ésto redundará al mismo tiempo en la negación de realizar con los demás el reino de Dios.

La capacidad de relacionamiento del hombre no se limita a Dios y a los semejantes. El mundo, que no es solamente el de los seres humanos tiene su expresión más concreta en la naturaleza creada y que se constituye en el escenario indispensable para el desarrollo de la historia humana. Porque desde su nacimiento hasta su muerte, el hombre es acogido por una gama de fuerzas cósmicas mucho más vasta que el mundo de los seres humanos. Con este mundo cósmico, el de las cosas, los elementos naturales, los misterios ocultos de la misma naturaleza y aquellos descubiertos por las hazañas de la ciencia el hombre establece una relación muy peculiar.

No es la relación de reciprocidad de espíritus, pero sí la que determina las autonomías entre los distintos modos de

ser que el Señor ha creado. Por eso la consideración de que el hombre es el señor de la naturaleza hará que ella esté al servicio de la más plena realización del hombre en orden a la salvación. Pero ella misma sentirá que el señorío del hombre está para preservarla, potenciarla a fin de ser un instrumento de diálogo simbólico pero al mismo tiempo eficaz.

Cuanto más el hombre establezca un relacionamiento equilibrado con los elementos naturales, éstos serán cada vez más reveladores de los signos de salvación que Dios ha puesto en todo lo creado.

No cabe dudas que el movimiento interrelacional del hombre apunta hacia lo que se ha dicho anteriormente, y es el elemento de armonización integral del ser. Esta armonización significa unidad, crecimiento, desarrollo, fecundidad de la acción de la gracia, en fin llegar a la meta realizando la historia de la salvación dentro de la complejidad de la historia humana. La salvación es un don de Dios que se le ofrece al hombre gratuitamente; don al que el hombre debe responder con espíritu de gratitud y humildad, sabiendo que por sí solo no es capaz de avanzar por los caminos de la salvación.

3. El misterio del mal en la historia de la salvación.

La voluntad de Dios es que *todos los hombres se salven*. Ese designio se realiza dentro de la historia humana que en sí es compleja y encierra muchas incógnitas y misterios no resueltos. Pero la salvación se dá a pesar de los sufrimientos, las injusticias, las enfermedades, los pecados, que en una palabra el hombre común lo llama, el mal.

El mal es una cuestión previa al pecado. No en balde el hombre creyente perteneciente a cualquiera de las religiones de la historia humana, espera una respuesta a los enigmas recónditos de su propia condición de sujeto y objeto del mal. Por eso la pregunta permanente será: ¿qué es el bien y qué el pecado?Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Qué es la muerte, el juicio, la retribución eterna?¹⁰.

10. NAE, 1.

Si los hombres de hoy se hacen estas preguntas, los de la antigüedad han intentado ofrecer algunas respuestas sobre el misterio del mal. A modo de síntesis se señalan algunos modelos que sobresalen en la historia del pensamiento humano y la revelación.

La tradición persa concibe una unidad en los comienzos de la historia y una unidad final. El principio de unidad es lo que permanece inalterable. Por otro lado el bien y el mal tendrán principios diferentes, aunque aparezcan en el tiempo de la historia serán asumidos por un principio de unidad superior que precede a toda división. Los mitos y leyendas ofrecen el dinámico panorama para ilustrar la lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas.

Por su parte los griegos conciben el mal de una manera diferente. Mantienen el dualismo entre el bien y el mal pero hay un intento de superarlo. Por un lado la divinidad considera todas las cosas como buenas y bellas, mientras que los hombres las juzgan malas. El mal aparece más fuerte que el hombre y que para vencerlo hace falta la intervención de los dioses. Al final, el bien termina triunfando sobre el mal.

La visión judeo-cristiana del mal va relacionada con la revelación. El Antiguo Testamento enfoca el mal de tal manera que el clamor por un salvador es una constante. Esto se ve de una forma muy persistente en el libro de Job, que tematiza dramáticamente el problema del mal. Por eso la tragedia de Job presenta el enigma humano ante el mal hasta el punto de que ni siquiera Dios puede ofrecerle una respuesta clara. Se llega a la conclusión de que el misterio del mal queda encerrado en los designios de Dios que no le permite al hombre encontrar una respuesta definitiva al mal. De la misma manera el profeta Jeremías cuestiona el éxito de los malos y el dolor de los buenos¹¹.

El Antiguo Testamento presenta una serie de dolorosos "por que" ante los cuales no cabe sino una expresión de resig-

11. Cf Jer, 12, 1ss y S1 72.

nación y una respuesta que no podrá satisfacer al hombre; es imposible comprender el mal.

En el Nuevo Testamento se presenta esta misma dialéctica y la vemos en la vida de Jesús. Se recogen los momentos de mayor expresión y significado. Cuando en la cruz pronuncia las palabras: "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?"¹² y la respuesta de resignación y sobre todo de aceptación de la voluntad del Padre: "En tus manos encomiendo mi espíritu"¹³. La paradoja que se presenta es realmente desconcertante. El Salvador que es condenado, el que vino a dar vida la pierde en la cruz, el que vino a salvar a los demás no puede salvarse a sí mismo. Resulta entonces evidente que el mal es un misterio insoluble y que en este mundo el bien no triunfe definitivamente sobre el mal.

Por otro lado la reflexión teológica sobre el mal parte de la división clásica del mal cósmico, físico y moral. De alguna manera el mal queda vinculado al pecado. Al mismo tiempo la multiplicación de los pecados aumentan el mal. Así también el principal agente del mal será el demonio. Pero se requiere una solución para este problema del mal, del pecado y del demonio. De ahí vendrá la relación de un Dios que es bueno y busca resolver el mal y el pecado por medio de la purificación. Pero el problema se agudizará en la medida en que se quiera explicar toda la dinámica del mal, pues no es Dios quien origina el mal, aunque solamente lo permita, y lo hace previendo sacar un bien del mal que aparece en el mundo. Esta reflexión teológica no logrará resolver el conflicto que se presenta entre la omnipotencia de Dios, el mal que no provoca pero que lo permite y los seres contingentes que realizan el mal o que lo provocan.

Frente al problema del mal, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico se puede llegar a la siguiente conclusión; el mal es un misterio para el que no se encuentra una respuesta clara y definitiva. El existe en el mundo, en el hombre y él lo experimenta permanentemente.

Ante la experiencia del mal el hombre se encuentra con un Dios que es padre misericordioso, síntesis de toda bondad y todo bien y que según la revelación, el mundo con los hombres deberán llegar a El por medio de un Salvador, Jesucristo, su Hijo¹⁴.

II. LA EXPERIENCIA DEL PECADO

1. El misterio del pecado

El misterio del pecado encuentra una expresión muy determinante en la carta de San Pablo a los Tesalonicenses cuando habla del misterio de la iniquidad¹⁵.

La configuración imperfecta del ser hace que el mal que lo rodea y forma parte de sí adquiera la dimensión de pecado cuando entra en juego la libertad y responsabilidad humana dentro del esquema de la salvación.

La narración bíblica sobre la torre *de Babel* ofrece una descripción ilustrativa del misterio del mal y del pecado. Los hombres han pretendido edificar una ciudad, reunirse en un conjunto social, ser fuertes y poderosos sin el concurso de Dios y hasta contra El. Esta narración responde en cierta forma a aquella del primer pecado en el jardín del Edén. Aunque la presentación narrativa de ambas experiencias sean distintas hay coincidencia en lo que se puede llamar la exclusión de Dios dentro de un proyecto, la ruptura con Dios y hasta la desobediencia a El. Todo esto tendrá su repercusión a lo largo de la historia de la salvación sabiendo que el hombre en uso de su libertad podrá llegar hasta el punto de la negación misma de Dios¹⁶.

La reflexión bíblico-teológica llegará por fin a detectar la presencia del pecado en el origen de la historia humana. Se hablará entonces de un primer pecado, de un pecado original.

12. Mt. 27,46 y Cf S1 22,2.

13. Lc 23,46 y CF S1 31,16.

14. Cf Col. 1,20.

15. Cf 1Tes. 2,8.

16. CF RP 14. II. Tes.

Dos concilios se ocuparon del tema del pecado original. El de Cartago en el año 418 y el de Trento en 1546 que repite las conclusiones del concilio de Cartago. La enseñanza oficial de la Iglesia se basa en estos dos concilios y resulta sintéticamente en lo siguiente: el pecado original es la pérdida de la santificación y justicia original en el que Adán fuera constituido, el pecado de Adán es transmitido de modo generativo y no por imitación. Es remitido por el bautismo. Aún cuando el pecado original es totalmente perdonado por el bautismo permanece la inclinación al mal, que viene del pecado y lleva al mismo, aunque como tal nunca fue considerada como pecado por parte de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II definido como un "Concilio Pastoral" no se ha pronunciado dogmáticamente sobre el tema aunque sí ha hecho alusiones. En la LG se dice que en el pecado de Adán todos los demás hombres pecaron¹⁷. Y la GS hace una considerable declaración sobre el hombre que se encuentra en estado de pecado y dominado por él es llevado a una división interna repercutiendo en un estado de desequilibrio del mundo moderno¹⁸. Así pues, el pecado original es el primer pecado que comprometió a todos los hombres de todos los tiempos y que se diferencia radicalmente del pecado personal.

2. El pecado según el Antiguo Testamento.

El primer pecado establece una ruptura con Dios que al mismo tiempo rompe el hilo de amistad que unía a la familia humana. Así vemos en el relato del Génesis como si los primeros padres se apuntaran con el dedo el uno al otro¹⁹. Más adelante el episodio de Caín y Abel confirman esa misma desunión²⁰. Según la narración de los hechos de Babel, la consecuencia del pecado es la dispersión de la familia humana ya iniciada con el primer pecado²¹.

Las Escrituras ofrecerán varios ejemplos similares en su contenido confirmando de esa manera la existencia del pecado detectado por la conciencia de Israel en las más diversas situaciones. La oración, la predicación, la sabiduría popular revelan las situaciones de pecado de la historia del pueblo elegido por Yavé. De ahí que los conceptos de pecado irán tomando matices más o menos jurídicos según el grado de haber fallado el blanco (hatá), transgrediendo un precepto que exigía un rito de purificación externa. O cuando se ha desviado de la senda constituyéndose en terreno favorable para mayores fallas (awón) denotándose un sentido más profundo de la falla, o cuando significa una ruptura, una separación, un rebelarse en contra (péscha) de la Alianza o la Ley como expresión de la voluntad divina.

La clave para la comprensión del pecado en el Antiguo Testamento es la Alianza. A partir de ella aparecerán formulaciones codificadas, con prohibiciones o imposiciones que tienden a afirmar la condición de pueblo elegido y a mantener su identidad de tal ante los otros pueblos. Por eso el decálogo es la norma de vida del creyente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento²². El código de la alianza refuerza el primer decálogo²³. El código ritual impone el mismo principio del único Dios y la prohibición de inmiscuirse con los extranjeros para no verse contaminados con sus costumbres²⁴. El código de santidad que determina las relaciones del pueblo con su Dios y que regula toda la dimensión de lo santo y sagrado²⁵. El código deuteronomico que retoma prácticamente el contenido del decálogo del Exodo²⁶.

Por otro lado los profetas apuntarán al pecado en los temas de poner mayor confianza en el hombre que en Dios y diseñar modelos de salvación independientemente de Dios²⁷.

Los profetas denunciarán varias situaciones de pecado que apuntan más bien a la purificación interior que a la externa.

17. Cf LG 2.

18. Cf GS 8,10,13.

19. Cf Gn 3,12.

20. Cf Gn 4,2-16.

21. Cf RP 15.

22. Cf Ex 20,2-17.

23. Cf Ex 20,22-23.

24. Cf Ex 34,11-16.

25. Lv 17,26.

26. Dt 5,6-18.

27. Cf Is. 22,8-11.

Los oráculos hablarán de la incredulidad práctica²⁸, de la contaminación del culto como el servirse de las cosas sagradas para otros fines²⁹, de la opresión del más débil, tema que llega a expresiones muy dramáticas³⁰.

Los libros sapienciales presentan una orientación más humana y pedagógica en relación al pecado, mostrando cierta preferencia por el más oprimido³¹. Y se encontrarán aquellos pecados de ignorancia³², los ocultos³³, los olvidados³⁴, etc.

Sin hacer un análisis de su contenido el pecado tendrá sus consecuencias. Así el pecador se sentirá privado de la salvación, y al margen de Dios, como un extraviado. Se sentirá infiel a la voluntad de Dios porque opuesta a ella por causa de su deseo de construir su propia historia. El pecador entrará en el camino de la perdición y la ruina que ofrecerá una reformulación más profunda del pecado en la ruptura con Dios. Esta ruptura será representada con imágenes muy concretas como la prostitución, el adulterio, la fornicación, la ingratitud. Su corazón se endurecerá rehusando la propuesta de Dios, violando la alianza y abandonando la ley. Bastará leer a Oseas, Isaías y Jeremías para penetrar en el sentido más profundo del pecado en el Antiguo Testamento.

En síntesis se puede decir que el pecado en el A.T. es una ofensa a Dios, un rechazo de Dios y por lo tanto una perversión del hombre. Y es esto lo que el A.T. denuncia constantemente³⁵.

3. El pecado en el Nuevo Testamento.

Al hablar del pecado en el Nuevo Testamento no se perderá el trasfondo vasto e indispensable del Antiguo Testamento,

28. Cf Is. 22,8-11; 30,1-5 . 15-16.

29. Cf Os. 2,4-7; 4,11-14.

30. Cf Am. 2,6-8; 8,4-7; s.4,1-3; Is 1,15-17; 5,8; 10,1-3; Jer. 5,26-29.

31. Cf Prov. 14,21.31; 17,5.15; Job 20,4-5.10.18-19.23.29.

32. Cf Job 1,5; Lv 4,2.27; Nm 15,22.27.

33. Cf S1 19,13; 90,8.

34. Cf S1 25,7.

35. Cf Gelin, A., Le péché dans L'Ancien Testament, en Théologie du péché, Desclée, 1962, 42.

ya que existe no solamente una secuencia lógica del misterio de la revelación, sino una alusión permanente del Nuevo al Antiguo Testamento en lo que se refiere al pecado. Pero al mismo tiempo se verá un avance en la comprensión, en la profundidad y en las consecuencias del pecado vistos en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, en los escritos de Juan y Pablo.

Los tres primeros evangelistas ofrecen una catequesis sobre el pecado que puede sintetizarse en los siguientes puntos:

a) Una insistencia sobre la interioridad como punto central de la vida moral hace con que el pecado auténtico nace en el corazón del hombre, así como la verdadera conversión proviene del cambio del corazón, de la mente, del ser interior³⁶. Esto se verá claramente en la expresión evangélica: "Lo que sale del hombre lo hace impuro, porque del corazón de los hombres salen los pensamientos malos, la inmoralidad sexual, los robos, los asesinatos, los adulterios, la codicia, las maldades, el engaño, los vicios, la envidia, los chismes, el orgullo y la falta de juicio. Todas estas cosas malas salen de adentro y hacen impuro al hombre"³⁷.

b) El prójimo es un parámetro para medir el pecado. Así el hombre es más que el sábado³⁸ y el necesitado más que una ley³⁹. Por otro lado la parábola del buen samaritano exalta el valor del prójimo⁴⁰, y el mandamiento del amor establece la unión entre el amor a Dios y al prójimo⁴¹. Así también, Jesús se identifica con todos aquellos que están necesitados, en particular los pobres⁴².

c) La opción que la persona hace desde su conciencia la más profunda sirve para detectar la dimensión del pecado. Por ejemplo la enseñanza de que nadie puede servir a dos

36. Cf Mt. 5, 8, 28; 6,22 ss; 23,28-29; 12,33-37.

37. Mt. 15,18-20; Cf Mc 7,14-23.

38. Cf Mc 2,23-27; Mt. 12,1-8; Lc 6,1-5.

39. Cf Mc 7,8-13; Mt 15,1-9.

40. Cf Lc 10,29-37.

41. Cf Mc 12,18-34; Mt 22,39-40; Lc 10,25-28.

42. Cf Mt 25, 31-46.

amos, pues amaré al uno y odiaré al otro⁴³. Y aquella que señala el amor entre Cristo o los padres, o los hijos, y el deber tomar la cruz y seguirlo sin más⁴⁴. Y ciertamente están las opciones por el reino que determinan las opciones profundas de la persona⁴⁵.

d) Se encuentran en la categoría del pecado aquellas actitudes que van contra el mensaje evangélico y contra la implantación del reino de Dios. La vanidad y la superficialidad de la vida⁴⁶. La mentira y la hipocresía⁴⁷, el orgullo⁴⁸, el poner la atención sobre las cosas que no tienen valor y descuidar lo esencial⁴⁹, el despojar sin piedad a los demás y el apegarse a las riquezas⁵⁰.

En la visión de los tres primeros evangelistas el pecado aparece entonces como un desatender a la presencia de Dios, quien anuncia el reino por medio de su Hijo. Ante tal presencia o anuncio el pecador se muestra indiferente, pues no atendiendo a lo esencial se concentra más en las cosas cotidianas perdiendo de esa manera una oportunidad para entrar en el reino. Así también el pecado es un rechazo para vivir en la economía del reino que es un don de Dios. El pecador se cierra a esa posibilidad de pertenecer al reino vivenciando sus valores, prefiriendo vivir su propia ley, independientemente de Dios.

Si bien se repiten las listas de pecados, se avanza en la ley del amor, en los valores del reino de Dios y en las actitudes de abertura que el pecador no puede sino rechazar desde su radicalidad personal.

La teología paulina ofrece un panorama sumamente rico en lo referente al pecado. Ya en la carta a los Romanos afirma que todos los hombres se encuentran bajo la fuerza del

pecado. El pecado es visto como situación pero también en la persona. El pecado entra en el mundo como un poder por medio del pecado de Adán y se transmite a los demás hombres, llegando a todas las criaturas materiales. El diablo o satanás tiene que ver con el pecado ya que él es el rey y dios de este mundo y a él se rinde culto⁵¹.

El pecado trae consigo la muerte eterna; aunque también la muerte biológica puede ser considerada como efecto del pecado⁵². El hombre está bajo la dominación del pecado que ejerce una tiranía sobre él, de la cual solamente Cristo lo puede liberar⁵³. El cristiano es una nueva criatura en Cristo el hombre nuevo y por eso vivirá luchando entre el bien y el mal, entre la gracia y el pecado, entre las fuerzas de la carne y el espíritu. Es por eso que los cristianos viven en guardia contra las influencias del mal⁵⁴.

También Pablo presenta listas de pecados⁵⁵. Esto es comprensible sabiendo de su condición de fariseo celoso de la Ley antes de su conversión y luego rendido ante el poder de Cristo para convertirse en el apóstol de las gentes. El valor que se le puede dar a dichas listas es que ellas muestran con fuerza el impacto del pecado en épocas y situaciones concretas.

Si Pablo pone mucho énfasis en el pecado lo hace para resaltar aún más la redención. Al establecer una solidaridad en el pecado de Adán lo hace para demostrar la solidaridad en Cristo, el Hombre Nuevo. Para Pablo, todo, aún el pecado concurre para el bien⁵⁶.

En los escritos de San Juan se habla más bien de pecado en general como situación, que de los pecados como acciones singularizadas. Por eso tanto en la 1ª carta de Juan como en el evangelio habrán de resaltar expresiones como las siguientes: "quien comete el pecado es del diablo que ha sido pecador

43. Cf Mt 6,24.

44. Cf Mt 10,37-39.

45. Cf Mt 13,44-50.

46. Cf Mc 12,38-39; Lc 11,37-38; Mt 23,5-6.

47. Cf Lc 12,1; Mt 23,3.25.29.

48. Cf Lc 16,15; Mt 23,6-7.

49. Cf Mt 23,16-22.

50. Cf Lc 20,47; 16,14.

51. Cf Rm 3,9; Gal 3,22; Rm 5,12; 8,10; 1 Tes 3,5; 1 Cor 5,5.

52. Cf Rm 5,6-7-8.

53. Cf Rm 6,20-23.

54. Cf 1 Cor 7,5; 10,20; 2 Cor 2,11; Rm 16,20.

55. Cf 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20-21; Gal 5,19-21; Col 3,5-8.

56. Cf Rm 8,28.

desde el principio"⁵⁷, "Pero sí les aseguro que todo el que comete pecado es un esclavo"⁵⁸ "porque proceden de ese padre que es enemigo y quieren realizar los deseos de su padre. El ha sido homicida desde el principio y nunca ha estado en la verdad"⁵⁹. De estos textos se extrae el concepto del pecado como una fuerza esencialmente diabólica, es una potencia satánica por lo que el pecador es esclavo de sí mismo y de satánas.

Otra característica del pecado apuntada por Juan es la falta de fe en Jesús: "Ya os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque si no creéis que Yo Soy moriréis en vuestros pecados"⁶⁰. De esta falta de fe en Jesús brotan los demás pecados como el deseo de matar a Jesús, el odio que se le tiene, y lo que conduce al mayor pecado, "el que me ha entregado a tí tiene mayor pecado"⁶¹.

La vida del pecador se manifestará como un rechazo maligno de la luz, aborreciéndola. Por eso el pecador se creará autosuficiente, encerrándose en sí mismo y desobedeciendo la voluntad de Dios⁶². Todo lo contrario sucede con Cristo, pues El cumple con la voluntad del Padre, es luz del mundo, está sin pecado y no hay en El injusticia y vino a quitar el pecado del mundo.

El concepto bíblico del pecado lleva a considerar que él es primeramente una transgresión a la ley divina, y por eso se presenta como ruptura con la Alianza.

El pecado se presenta además como un rechazo a pertenecer al reino de Dios, que toma las características de la autosuficiencia humana, o de la adhesión al poder satánico. Y finalmente, el pecado no parece concentrarse obligada y principalmente sobre las malas acciones. Se ha visto la dimensión de la falta de apertura a lo esencial para concentrarse en la vanidad y vacuidad de la vida, en el preferir vivir en las tinieblas

57. 1 Jn 3,8.

58. Jn 8,38.

59. Jn 8,21.24; 16,8.

60. Jn 8,44.

61. Jn 19,11.

62. Cf Jn 8,46; 7,18; 6,38; 1,29.

que en la luz, en rehusar vivir en la economía de la gratuidad y no pertenecer a la casa del Padre.

4. El pecado en la reflexión teológica.

La revelación como un todo y el tema del pecado han sido elementos para que la Iglesia a lo largo de su historia reflexionara sobre ellos a fin de ofrecer las enseñanzas oportunas para la praxis pastoral y la orientación de la vida cristiana.

En relación al pecado se han vertido descripciones y definiciones que se encuadran dentro de dos elementos fundamentales: el primero es que responden a épocas y mentalidades que determinan una cultura propia, y segundo el de ofrecer una respuesta adecuada a los cuestionamientos propios de la vida del cristiano en relación a la sociedad en la que debían dar su testimonio de vida.

San Agustín (+430) habla del pecado en términos de 'transgresión de la ley eterna'. Estos términos se mantendrán en la reflexión teológica porque contienen los dos elementos que componen la realidad del pecado, el material y el formal. Desde Santo Tomás hasta hoy la definición agustiniana tendrá vigencia. Por lo tanto el pecado está bien definido como "un dicho, un hecho o un deseo contra la ley eterna"⁶³. Es una perfecta definición teológica pues no proviene de la mera justificación de la razón. No es por tanto una ley positiva porque la ley eterna es anterior a cualquier otra ley.

Según la definición agustiniana se puede llegar a percibir la intención de que la persona obedeciendo a la ley divina se orienta hacia el bien, hacia el Autor de todo bien en sumisión a Su voluntad y en provecho de un desarrollo completo de la personalidad.

Sin embargo, no siempre se ha interpretado esta definición en su dimensión más vasta y positiva. Ella ha sido considerada de una manera más bien parcial y limitada en un molde lega-

63. Contra Faustum 1,22, c 27: PL 42, 418.

lista de culpabilidad. Esto ha influenciado en gran parte a la conciencia cristiana y a las corrientes de espiritualidad.

Otro concepto agustiniano es aquél que ve el pecado como 'aversión a Dios y conversión a las criaturas', por lo que se ha dicho que ésta es la expresión más rica sobre el pecado elaborada por San Agustín. De hecho, el análisis actual demuestra el proceso de desarrollo del pecado. De ahí que el corazón humano esté en una permanente búsqueda del bien, de la felicidad, que al final se colmará en Dios. El pecado será entonces la desviación de este deseo profundo del hombre, ya rechazándolo se vuelca a sí mismo constituyéndose en su propia ley eligiendo además los bienes perecederos de una forma indebida. Evidentemente, las ventajas de esta definición son numerosas ya que ofrece una visión teocéntrica, social y personal muy vastas y completas. Pero hay que atender también a interpretaciones demasiado individualistas o centrarse en el tramado psicológico desatendiendo la realidad global del pecado.

Santo Tomás de Aquino utilizó la definición agustiniana al tratar del pecado. Pero toma caminos muy particulares. Para Santo Tomás, la persona humana en su globalidad es contemplada dentro de la formulación de toda moralidad. A partir de la vida moral se hablará del pecado como "un acto humano malo. . . es malo por carecer de la medida obligada, que siempre se toma en orden a una regla; separarse de ella es un pecado. Pero la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y la otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios"⁶⁴

Los comentaristas de la definición tomista encuentran contribuciones muy valiosas tales como la determinación del valor y el alcance del acto humano, el dinamismo del sumo bien; aclara el pecado del vicio la malicia del pecado como privación de algo debido al acto humano.

Por otro lado hay que advertir el peligro de caer en una visión demasiado estática del pecado perdiendo su dimensión

histórica y dinámica, tan decisiva en la conformación de la personalidad del cristiano.

En la casuística el pecado es analizado en la perspectiva de la moral del acto humano. Aquí interesa sobre todo el aspecto de la voluntariedad y de la libertad. De ahí que el pecado será muy subjetivizado aunque sin perder la manera de señalar y numerar los pecados individualizados. Se acentúa además en la norma moral con insistencia en la conciencia. Pero también permanece una atención especial sobre la ley externa como norma de la moralidad.

El pecado como una acción con advertencia y consentimiento en contra de la ley, y como ofensa y deuda a Dios invade toda la moral casuística, por lo que el pecado será en síntesis la transgresión de la ley eterna y de una persona ofendida. Así entonces la deuda debe ser pagada y la ley restablecida.

No cabe duda de que esta noción del pecado ha entrado hondamente en la conciencia cristiana generando toda una corriente de espiritualidad que sentimos hasta nuestros días.

Conviene recordar la categorización de los pecados en mortales y veniales dentro del contexto de la casuística. Cuando el Concilio de Trento (1545-1563) prescribió que todos los pecados mortales debían ser confesados según su número, especie y las circunstancias que podían cambiar la especie, llevó a un estudio minucioso para especificar mejor los criterios de juicio sobre la gravedad o no de la materia del pecado. Por eso, se comete un pecado mortal cuando se falta a la ley de Dios en materia grave, con pleno conocimiento, consentimiento y libertad.

Se comete pecado venial cuando la materia es leve, o si la materia es grave pero sin pleno consentimiento y libertad. Desde esta visión del pecado se han multiplicado los elencos de pecados, no solamente extraídos del Decálogo, sino también de las normas eclesiales.

Se podría hablar mucho más de las categorías de pecado como resultado de los estudios de teología, pero parecen su-

64. S. Tomás: I-II, q. 71, a6.

ficientes las nociones presentadas hasta ahora y las que se expondrán a continuación.

III. NOCION DEL PECADO EN LA "RECONCILIATIO ET PAENITENTIA"

1. Actualidad del pecado en el drama humano.

El pecado se encuadra dentro del misterio del mal que aqueja al hombre y a la historia humana. Por eso el Magisterio de la Iglesia le ha ofrecido una reflexión especial al convocar un Sínodo sobre la Reconciliación y la Penitencia, señalando entre varios motivos el siguiente: "la división de la humanidad, cada día más profunda, que hace que la Iglesia se empeñe más y más por arrancar por medio de la penitencia y la reconciliación, la raíz misma de la división que es el pecado"⁶⁵. Conviene pues, hacer algunas consideraciones pertinentes al pecado ya que son las más actuales emitidas oficialmente.

La verdad sobre el hombre presenta el drama del pecado que se refleja adecuadamente en esta cita del discípulo amado: "Si decimos que estamos sin pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, el que es justo y fiel nos perdonará los pecados"⁶⁶. Hay pues una necesidad de reconocer el propio pecado o mejor, reconocerse pecador para poder volver a Dios que es amor, que es justo y fiel, cuyo corazón es más grande que el nuestro y dispuesto a perdonar.

El carácter babélico del drama humano⁶⁷ encuentra su expresión más concreta en el hecho de que el hombre y los hombres quieren ser más fuertes que Dios, o contra Dios. Por lo que se obrará en consecuencia excluyéndolo a Dios, desobedeciéndolo, estableciendo una ruptura con El, implantando la impiedad y la injusticia⁶⁸.

65. CELAM: La Reconciliación y la penitencia, Documento de trabajo; traducción no oficial, 1983.

66. 1 Jn 1,8 ss.

67. Cf RP 13.

68. Cf Idem 14.

El pecado como ruptura con Dios lleva al hombre a una ruptura irremediable con el prójimo, ya que dentro del corazón del hombre se desencadenan los desequilibrios interiores que provocan toda clase de conflictos y contrariedades. Todo ese desorden interno, que desgarrar el interior de la persona repercute en las relaciones con los demás y con el mundo creado. Por eso el pecado personal que hiere hondamente al individuo llegará hasta el corazón del prójimo por lo que todo pecado personal será también un pecado social en cuanto afecte la vida de la sociedad⁶⁹.

2. El pecado personal y el pecado social.

Estas dos dimensiones del pecado se entrelazan y ejercen efectos el uno sobre el otro. Es cierto que el pecado propiamente dicho se concreta en un acto libre y responsable de la persona individual y no precisamente de un grupo o una comunidad. Pero la comunidad puede apremiarla, condicionarla por medio de factores que muevan a cometer un pecado. El mismo ambiente puede contribuir a aumentar o disminuir la libertad y consecuentemente la responsabilidad y culpabilidad. Por lo tanto no se puede echar sobre la sociedad lo que es fruto de un acto libre y responsable de la persona. De lo contrario se negaría la libertad y la dignidad de la misma. El pecado personal está en relación directa a Dios y al prójimo, y es el pecador el primero a sentir las consecuencias de su pecado.

Qué significa pecado social en el contexto del documento sinodal? Primeramente hay que reconocer el principio de la solidaridad humana que hace con que también en el pecado el hombre comparte en cierta manera con los demás. Por más oculto que sea el pecado repercute en el todo eclesial y social con menor o mayor daño. Esta es la primera acepción general que se puede decir del pecado social.

Una segunda acepción se da cuando el pecado es una agresión directa al hermano, ya que está en juego el mandamiento del amor al prójimo. Desde esta perspectiva se abre una in-

69. Cf Ibid. 15.

mensa gama de lo que pueden denominarse pecados sociales; el de las personas con la sociedad toda y de la comunidad para con la persona. Están aquellos pecados que impiden la realización plena de los derechos de las personas, como el derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad de expresión, especialmente la libertad de creer en Dios y de rendirle culto.

Es pecado social el que atenta contra el bien común comprendido entre los derechos y deberes de los ciudadanos. Está el pecado social de aquellos que tienen una responsabilidad civil y no la ejercen para el bien de la sociedad, o de aquellos que no cumplen con sus deberes laborales descuidando el bien de sus familias y a la misma sociedad.

Otra acepción del pecado social es la que se verifica entre naciones que no están en sintonía con el designio de Dios que quiere para el mundo la justicia, la paz y el bienestar para los pueblos. Es también pecado social la lucha de clases y la desigualdad de oportunidades para participar en el bien común.

Al hacer esta enumeración de los pecados sociales, en ningún momento se minimiza la dimensión del pecado personal, y mucho menos puede desaparecer la responsabilidad personal en todos estos males morales que aquejan a la sociedad. Los pecados sociales tendrán ciertamente una significación analógica, ya que ellos son la acumulación de los pecados personales. Queda en pie que en el fondo de toda situación de pecado se encuentra el pecador⁷⁰.

3. El pecado mortal y el venial.

La Iglesia ha tratado a lo largo de su historia la gravedad del pecado. Ya las Escrituras muestran la existencia de una gradación entre la gravedad extrema y la leve. Llegando a Santo Tomás de Aquino la diferenciación entre pecado mortal y pecado venial se constituye el fundamento inalterable de la enseñanza de la Iglesia.

Sin entrar en discusiones o comentarios sobre los diversos resultados a los que ciertos teólogos han llegado vale la pena enumerar la categorización del pecado. Por un lado se habla del pecado mortal, del grave y del venial. Existe además aquella del pecado de muerte, pecado mortal, pecado grave y pecado leve.

Ante la categorización de los pecados la Iglesia dice que Ella "tiene su doctrina al respecto, y la reafirma en sus elementos esenciales, aún sabiendo que no es siempre fácil, en las situaciones concretas, deslindar netamente los confines"⁷¹.

Luego trae a colación los ejemplos del Antiguo Testamento ya vistos anteriormente y menciona el texto clave de la primera carta del Apóstol San Juan que habla del pecado que conduce a la muerte y de aquél que no conduce a la muerte, entendiéndose por la muerte espiritual o la pérdida de la vida eterna, que para Juan consiste en el conocimiento del Padre y del Hijo⁷². Otro texto importante en la comprensión del pecado es el que habla de la "blasfemia contra el Espíritu Santo", la cual es irremisible por ser un rechazo obstinado de conversión al Padre misericordioso⁷³.

Las definiciones de San Agustín, Santo Tomás y la formulación del Concilio de Trento mantienen su vigencia. Pero el Sínodo perfeccionó el concepto del pecado mortal al declarar: "Llamamos pecado mortal al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina"⁷⁴.

En relación al pecado venial dice: "que en el camino de fe y justicia que lo lleva (al hombre) al conocimiento y al amor de Dios en esta vida y hacia la perfecta unión con él en la eternidad, puede detenerse o distanciarse, sin por ello aban-

70. Cf RP 17.

71. Cf Idem 17.

72. Cf Ibid. 17 (1 Jn 5,16 ss).

73. Cf Ibid. 17 (Mt. 12,31).

74. RP 17.

donar la vida de Dios; en este caso se da el pecado venial, que, sin embargo, no deberá ser atenuado como si automáticamente se convirtiera en algo secundario o en un "pecado de poca importancia"⁷⁵.

Queda pues clara la postura de la Iglesia en relación al pecado mortal y venial; y del principio que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural.

Así también hay una advertencia en no reducir el pecado mortal a un acto de "opción fundamental" contra Dios, entendiéndose por ello un desprecio explícito y formal de Dios y del prójimo. Se debe tener en cuenta que la orientación fundamental de la vida cristiana puede ser radicalmente modificada por actos particulares. Porque por más compleja que se presente la experiencia bajo el aspecto psicológico, no se puede pasar a una categoría teológica como es la opción fundamental sin tener en cuenta el plano objetivo del pecado según la concepción tradicional de la Iglesia. Y con ésto va una recomendación a los que sinceramente buscan clasificar las dimensiones humanas, psicológicas y teológicas del pecado, a que sean fieles a la Palabra de Dios, y a cuidar de no atenuar aún más el sentido del pecado en el mundo de hoy.

4. El sentido del pecado en la actualidad.

La conciencia moral del hombre de hoy detecta invariablemente las situaciones de pecado por las que él pasa o por las que una época está pasando. Este "sentir" el pecado está unido al sentido de Dios, porque El es su Creador y Padre. Sin embargo, este "sentir" el pecado y Dios pasa por momentos de complejidad a lo largo de la historia. Así como el concepto de Dios puede oscurecerse o hasta desaparecer, así también puede suceder con el pecado. La pregunta es del por qué de estas situaciones, en este caso la pérdida del sentido del pecado.

Una respuesta la da el "secularismo" que es un movimiento de ideas y comportamientos fundamentados en el placer y el consumir con la total abstracción de Dios. Desapareciendo Dios del horizonte cultural secularizado, lo mínimo que permanece es aquéllo que pueda ofender al hombre. Pero el hombre vacío de Dios puede volverse contra sí mismo y contra los demás.

La posibilidad de pecar parece disminuir cuando se llegan a conclusiones equívocas de la ciencia humana. Así sucede en el ámbito de la sociología que atribuye a la sociedad toda culpabilidad exonerada al individuo. La psicología lleva el valor de la libertad hasta un permisivismo de no poder controlar desapareciendo la culpa personal y consecuentemente la falta moral. Por otra parte algunas consideraciones de la antropología cultural limita la responsabilidad humana y el relativismo historicista permanece en una ética donde la norma moral no tiene vigencia y los pecados no pueden ser considerados en su dimensión objetiva. Asimismo la no vigencia de los valores morales será una consecuencia del secularismo que establece una actitud de despreocupación o hasta de la negación de Dios.

Si el pecado es la ruptura con el Dios de amor y Padre misericordioso, pecar es vivir sin Dios, sin amor y sin Padre. La relación Padre-hijo es negada. Y una sociedad que viva esta no-relación con Dios se dejará llevar inevitablemente por modelos éticos impuestos por el modo de vivir que se adopte arbitrariamente. La conciencia individual se verá sumergida en el drama de una sociedad que no encuentre al sujeto del pecado, sino que contemple sus propios errores y culpas sin referencia alguna a Dios. Así pues se pierde el sentido de la paternidad de Dios y de su dominio sobre la vida humana⁷⁶.

Se apuntan algunos factores que contribuyen a la pérdida del sentido del pecado. Entre ellos se menciona la manera de predicar sobre el amor misericordioso del Padre que no justifica una culpabilidad que merezca una pena eterna. O por el excesivo respeto a la conciencia no se apuntan claramente los errores, por lo que el pecado pasa desapercibido. Lo mismo sucede con la presentación de la opción fundamental que no

75. Idem 17.

76. Cf RP 17.

considera el fenómeno del pecado en todas sus dimensiones, ya que el aspecto psicológico está más acentuado. Otro factor importante son las opiniones teológicas divergentes llegando al punto de confundir a la conciencia, que muchas veces ya no considera el pecado como una falta moral sino como un simple desliz humano. La misma praxis sacramental de la penitencia cayendo en un mero ritualismo contribuye a acentuar el aspecto individualista del sacramento despojándolo de su fuerza transformadora de la persona, la comunidad y el mundo⁷⁷.

IV. INCIDENCIA DEL PECADO EN LA CULTURA

1. Un sentido de cultura en América Latina

El hombre se realiza dentro de una cultura determinada. Por eso existe "el ansia por conocer y comprender mejor al hombre de hoy y al mundo contemporáneo, por descifrar su enigma y por desvelar su misterio: el deseo de poder discernir los fermentos de bien o de mal que se agitan ya desde hace bastante tiempo; todo esto, lleva a muchos a dirigir a este hombre y a este mundo una mirada interrogante. Es la mirada del historiador y del sociólogo, del filósofo y del teólogo, del psicólogo y del humanista, del poeta y del místico, es sobre todo la mirada preocupada —y a pesar de todo cargada de esperanza— del pastor"⁷⁸.

Esta preocupación refleja el deseo de la Iglesia por hacer con que una cultura permeada por la savia del evangelio erradique las fuerzas del mal, del pecado e implante el Reino de Dios. Sin lugar a dudas, lo que se busca es justamente una cultura del Reino.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de cultura que estamos manejando, y cuál la incidencia del pecado en medio de esa cultura? Los mismos Obispos reunidos en Puebla (1979) han ofrecido orientaciones acertadas sobre el tema. Si bien, todo el documento de Puebla habla sobre la cultura latinoamericana

na en general, y aún existiendo definiciones diferentes de la cultura, sin embargo, es oportuno recordar las explicitaciones hechas en Puebla.

Por cultura se entiende "el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano"⁷⁹. "La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo, el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros los reúne en base a una misma conciencia colectiva"⁸⁰.

En este modo de vivir los valores y antivalores, el factor religioso cobra suma importancia, ya que ellos los vinculan o no con Dios, y encuentran en ellos la orientación más profunda de su existencia.

Al hablar en el contexto de la cultura latinoamericana y proyectando su vasta experiencia de religiosidad popular no se descuidan las grandes laceraciones tocadas por el pecado, en cuya raíz se encuentra el pecado original y el pecado personal. Cuando la Iglesia en su misión de evangelizar anuncia la buena nueva y denuncia y corrige la presencia del pecado lo hace en vista a transformar la cultura y buscando realizar el Reino de Dios.

2. Una cultura atrofiada por el pecado.

Está claro que al hablar de cultura se habla de las dimensiones que la componen, vale decir, de la triple relación Dios-hombre-naturaleza. El pecado afecta radicalmente esta relación por lo que se puede hablar de un atrofiamiento de la cultura por causa del pecado.

Desde la dimensión psicológica del hombre constatamos la riqueza de su propia interioridad. Cuando ésta se encuentra afectada por el pecado sucede que esa misma interioridad en

77. Cf. Idem.

78. RP 1.

79. DP 386 (CF GS 53- EN 20).

80. Idem 387 (CF EN 18)

vez de ofrecer su rico potencial, se encierra sobre sí misma y produce el aislamiento de la persona. La consecuencia de este encerrarse en sí mismo va contra Dios, contra los demás y contra la misma naturaleza. El pecador es como un enfermo y se torna un miembro inactivo y nocivo para todo el Cuerpo de Cristo. Esta experiencia traducida en inautenticidad existencial acarreará una gran desarmonía ambiental.

El pecado como ruptura de la relación entre el hombre y Dios impide reconocer la manifestación de Dios en los acontecimientos históricos. De ahí que la historia humana será interpretada linealmente en relación exclusiva al hombre, dependiendo de su libertad, o de la misma casualidad. Una cultura sin Dios significa la negación de los valores cristianos y consecuentemente una cultura lastimada en sus raíces más profundas. Los antivalores tendrán una fuerza arrolladora y el pecado se convertirá fácilmente en situación pecaminosa permanente.

Por otro lado, la ruptura con Dios incide en la ruptura con el prójimo y viceversa. Cuando el hombre por naturaleza está llamado a la comunión con los demás, el pecado lo somete a la división, a la desarticulación comunitaria, haciéndose imposible hablar de una convivencia humana solidaria y fraterna. Imperan entonces real o potencialmente, la desarmonía, las rivalidades, las ambiciones, con el consabido debilitamiento y adormecimiento de la caridad.

Lo mismo pasa con la naturaleza. Ya que el pecado afecta toda la personalidad del hombre, esa revertirá su negativismo haciendo con que la misma naturaleza vaya perdiendo su dimensión de amplio escenario para la realización del Reino de Dios.

3. Algunas áreas culturales afectadas por el pecado.

Sin pretender hacer un listado de áreas culturales que se ven afectadas radicalmente por la fuerza devastadora del pecado, han de señalarse algunas por su importancia.

Una de estas áreas es la ecología. El hombre necesita de un habitat adecuado a fin de lograr su desarrollo integral como

persona y como hijo de Dios. En términos de fe, la preservación y el desarrollo ecológicos contribuyen a que se realice el plan de Dios donde el hombre es señor, cuidador, administrador de los bienes naturales. Sin embargo el descuido y hasta la destrucción ecológica se convierten en fuerzas devastadoras que corresponden a la dinámica del pecado.

Otra área cultural que presenta problemas muy graves es el campo de la biogenética. Se pone en riesgo la generación humana a través de las manipulaciones que afectan la gestación, la natalidad, de la persona humana, sujetándola a los avances tecnológicos de esa área y desatendiendo el plan de Dios sobre la generación humana.

La misma cultura tecnológica que en principio está orientada al servicio del hombre, muchas veces ella misma le torna su esclavo. Hasta tal punto llega la revolución tecnológica que hasta la intimidad y la libertad del hombre, por tanto tiempo salvaguardadas, se encuentran afectadas por ella.

Una cultura que se deja avasallar por la corriente consumista, que permite la expresión libertina de la sexualidad y que fomenta el hedonismo no puede sino llevar la marca del pecado. Pues todas estas corrientes son signos de deshumanización y descristianización. Lo sagrado pierde su valor o sencillamente desaparece.

Así también, una política y una economía que no se ajustan a promover la dignidad del hombre y su bienestar temporal contribuirán a una cultura manipulada por el poder de las ideologías vacías de contenido cristiano, exaltará el principio del poseer más que el de ser más, desembocando en lo que podemos llamar el mal generalizado en el mundo de hoy, la corrupción de las culturas.

La corrupción es ciertamente efecto del pecado, pero al mismo tiempo engendra más pecado por lo que el círculo de relación pecado-corrupción-pecado se hace muy difícil de resolver. Ella abarca la vida humana desde su interioridad más recóndita hasta las organizaciones y estructuras que la hacen posible. La corrupción puede llegar a tal punto de no ser ya

considerada en el marco del pecado. Apenas puede ser vista como un mal social, un desorden ético sin relación, ya con la experiencia de fe. Una cultura corrupta engendra hombres corruptos, así como los hombres que fomentan la corrupción van creando un estilo de vida, una cultura corrupta.

4. Consideraciones finales.

La historia humana en dimensión salvífica ha experimentado siempre la fuerza y la marca del pecado. Este ha afectado su manera de vivir según las épocas y situaciones, y ha tenido una interpretación respondiendo a tales circunstancias históricas culturales.

La época actual necesita recuperar el sentido del pecado reconociendo la culpabilidad individual, los condicionamientos socio-culturales a fin de experimentar la conversión del corazón de las culturas y de las sociedades.

La evangelización de la cultura tendrá que prestarle una atención particular al tema del pecado, de tal manera que éste no sea denunciado meramente en sí mismo, sin considerar el designio salvífico de Dios. De lo contrario sería una visión 'pecaminosa' del pecado, que ya ha sido superada en la pedagogía de la Iglesia, hoy.

Las ideologías, que de varias maneras, rigen hoy la convivencia humana, necesitarán de una nueva evangelización que detecte en ellas las fuerzas devastadoras del pecado, y la sabia constructiva de la verdad, de la justicia, de la libertad. De esa manera los principios rectores ideológicos podrán determinar mejor la conciencia individual y colectiva a fin de contribuir a la realización del bien común.

Una especial atención merecen las comunicaciones sociales y los medios que las hacen posible. Ellas, cuanto los medios serán transmisores y promotores de los valores del Reino de Dios a fin de contrarrestar los avances de los males del mundo, entre ellos el pecado.

Una evangelización nueva de la cultura estimulará la vivencia de las virtudes y desterrará los vicios, revalorizando los

sacramentos, especialmente la Penitencia y la Eucaristía. En la práctica de los sacramentos, los hombres encontrarán el verdadero sentido de la vida, la dimensión exacta del pecado y el compromiso de pertenencia al Reino de Dios.

Finalmente, el pecado no tendrá fuerza ante una evangelización que promueva una cultura donde los hombres vivan la alegría de la fe, como los primeros cristianos; se dejen llevar por el amor-caridad que promueve la solidaridad en la fraternidad y hagan de la esperanza el dinamismo que conquiste la salvación en cada momento de la vida, sabiendo que el Espíritu les impulsa para renovar todas las cosas.

SIGLAS USADAS

EN "EVANGELII NUNTIANDI" (EXHORTACION APOSTOLICA).
DP "DOCUMENTO DE PUEBLA".
GS "GAUDIUM ET SPES" (CONSTITUCION PASTORAL-VAT. II).
LG "LUMEN GENTIUM" (CONSTITUCION DOGMATICA-VAT II).
NAE "NOSTRA AETATE (DECLARACION-VATICANO II).
RP "RECONCILIATIO ET PAENITENTIA" (EXHORTACION APOSTOLICA).

BIBLIOGRAFIA

1. Koch, R: Il peccato nel Vecchio Testamento, Roma, 1973.
2. Alszeghy-Flick: Il peccato originale in prospettiva personalistica, Gregorianum, 46 (1965), 705 ss.
3. Fuchs, J: Sin and conversion, Theology Digest, 1966, 292 ss.
4. Schoonenberg, P.: El poder del pecado, Buenos Aires, 1968.
5. Gelin, A.: Le péché dans L'Ancien Testament, Théologie du péché, Desclée. 1962.
6. Häring, B.: Pecado y secularización, Madrid, 1974.

7. "Reconciliatio et Paenitentia", Exhortación Apostólica de Juan Pablo II, 1984.

Nota:

Las citas bíblicas han sido tomadas de la Biblia de Jerusalén, Desclée, 1967.

Las citas del Concilio Vaticano II han sido tomadas de la B.A.C. Madrid, MCMLXVI.

REDENCION Y CULTURA

Desafío Universitario en América Latina

Julio Terán Dutarí, S.J.

Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

En la teología no hemos estudiado aún suficientemente las inmensas proyecciones abiertas al concepto de "redención" por las nuevas tareas de una "inculturación de la fe" y de una "evangelización de las culturas", que se ha propuesto la Iglesia desde el Concilio Vaticano II y se ha explicitado en la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" de Paulo VI y más recientemente en el documento de Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II¹.

Las variadas formulaciones de la Iglesia a lo largo de estos últimos veinticinco años permiten ver que la redención de Cristo tiene como destinatario no el hombre abstracto, no las almas solas, no los individuos aislados, sino la profusa complejidad histórica de las culturas. Se nos invita así a desarrollar la Teología de la redención en perspectiva culturalmente situada. Por otra parte, lo que significa redención respecto de las culturas se enriquece con una gama de sentidos que va desde el quitar el pecado que las afecta profundamente, hasta el rescatar y restaurar, purificándolas, defendiéndolas, dignificándolas, perfeccionándolas, e incluye también el fecundarlas y el generar nuevas formas culturales en diálogo perpetuamente renovado a través de la historia.

El enfoque del presente aporte se sitúa en esa línea que surge del Documento de Puebla y nos lleva hasta los próximos eventos eclesiales de Santo Domingo, en el quinto centenario de la evangelización americana. Esto vale para todo

1. El autor de las presentes reflexiones expuso un acercamiento histórico-sistemático al tema, cuando trató sobre "inculturación de la Fe y Evangelización de las Culturas". En: *La Hora Misionera de América Latina - Memorias del COM-LA 3*. Bogotá, Colombia, Julio 5-6-7 y 8, 1987, pp. 77-95.

cuanto se refiere a las relaciones históricas entre redención y cultura en nuestro continente (considero aquí en primer lugar a la América Hispánica, pero creo poder abarcar también en buena parte a los territorios de lengua portuguesa); ésto vale, además, en lo referente al papel que la universidad está llamada a jugar dentro de esas relaciones.

En una primera parte presentaré una visión diacrónica de la evolución cultural, con algunos signos importantes de la presencia de la redención en tres etapas o niveles; aparecerá así un panorama culturalmente pluralista, en que se producen tensiones y conflictos, pero con una creatividad constantemente renovada, para buscar siempre nuevas síntesis. En la segunda parte trataré de formular algunas tareas concretas que se plantean a la universidad católica desde la actual misión redentora de la Iglesia ante los problemas de la cultura.

1. Evolución cultural y posiciones que va asumiendo la misión redentora.

Aunque no sería justo hablar de una sola cultura latinoamericana ni tampoco de una evolución homogénea de las culturas en América Latina, se pueden sin embargo establecer niveles comunes de la problemática cultural homogénea para todas nuestras naciones, especialmente de cara a la situación de la fe. Estos niveles van sobreponiéndose en las diversas regiones culturales con modalidades diversas y en momentos históricos que no siempre coinciden perfectamente pero en general puede apreciarse a través de todo eso un dinamismo integrador de formas culturales pluralistas, marcado precisamente por fuerzas profundas que tienen mucho que ver con la fe cristiana.

— Formación de una matriz cultural mestiza

Desde el siglo XVI hasta nuestros días se lleva adelante en gran escala un proceso de mestizaje, no sólo racial sino específicamente cultural, que ha dado origen a una nueva unidad histórica con rasgos propios y creativos. Se trata del fecundo encuentro entre la cultura ibérica (elemento "masculino") y las culturas autóctonas (elemento "femenino"). En ambos elementos existe una componente religiosa dominante: en lo

ibérico, es la fe católica, inculturada desde antiguo en ese extremo sur-occidental de Europa y trasplantada acá, a América en un momento de extraordinaria pujanza para sus irradiaciones culturales; en lo indígena, es esa intensa religiosidad unificadora de la cosmovisión y del sentimiento de la vida.

Se dió al comienzo un encuentro dramático a través del choque de culturas, cuyo sentido —no sólo teórico ni de simple pretexto sino efectivo y estructurante— fue la evangelización (por supuesto, entendida de un modo algo distinto al de la teología postconciliar de hoy día). Pero de allí ha resultado una verdadera síntesis, no siempre justificada como tal por nuestros intelectuales (historiadores, sociólogos, filósofos y teólogos, que se encuentran en pugna frente al significado de este quinto centenario. . .), aunque constituye de todos modos un hecho innegable, sobre todo si se observa desde el exterior.

A toda mirada limpia de prejuicios no puede menos de aparecer la fisonomía colectiva del latinoamericano, que culturalmente no es ya ni europeo ni indígena, por más pura que crea tener la sangre en uno o en otro sentido, sino algo nuevo, nacido de esos dos generadores en angustias de parto.

Hay un sustrato común de valores, sobre el que se configuran las diversas nacionalidades, con todos sus elementos de cultura: en la esfera religiosa, que es la raíz más profunda, ésto aparece como religiosidad popular católica; en la esfera política, como una forma especial de cristiandad, que tuvo su origen en el patronato regio bajo el imperio hispánico y, aún después, ha conservado la mutua referencia —de diverso signo, pero sustancial— en el modo de entenderse la Iglesia y el Estado; en las otras esferas culturales, como estructuraciones propias de la familia, la educación, el trabajo, la fiesta, la comunidad local, el vínculo a la tierra patria, etc. Ninguna de esas esferas se entiende sin relación profunda a las dos componentes, la ibérica y la autóctona; y todas las esferas están centradas en la misma fe cristiana que adquiere poder para crear cultura desde su fuerte y fundamental (aunque en algunos aspectos ambigua) raigambre eclesiástica y católica.

— Asimilación de los aportes de otras culturas.

Sobre el nivel primero se va conformando uno más complejo aún en lo cultural: hay sucesivamente, y desde bastante pronto, numerosas migraciones hacia la América Latina que no sólo ni en general van diluyéndose en la mezcla ya existente, sino más bien se integran allí y aportan sus contribuciones, con la ayuda del subsuelo religioso que encuentran.

Desde el siglo XVI viene el fuerte factor africano, aunque por desgracia en la forma original de la esclavitud; sin embargo, es la Iglesia la que acoge y ennoblece su pujante aporte mulato, al entremezclarse esta componente africana con la población anterior (así surge la figura símbolo de un San Martín de Porres) y poco a poco redime su situación tratando de salvar la dignidad del negro como lo había hecho con la del indio (y en este lugar aparece el otro gran santo simbólico: Pedro Claver, como el siglo precedente habían aparecido las figuras de un Bartolomé de las Casas, un Tata Vasco y tantos otros).

Desde fines del siglo XVIII se presenta, aún en los territorios antes muy herméticos por razones políticas, el influjo cultural de la Europa no ibérica, en primer lugar el francés y el inglés, máxime en las formas del liberalismo; más tarde vendrá el fuerte contingente italiano, que tuvo otro signo más expresamente católico; pero en todos esos casos es la amplia elasticidad de una cultura poderosa, acuñada por la Iglesia Católica, la que permite acoger —aún en curiosas formas de simbiosis— estos nuevos aportes.

Finalmente, ya en la segunda mitad del siglo pasado, pero mucho más a comienzos del presente, empiezan a venir oleadas de poblaciones más lejanas, como los árabes (que en su mayor parte eran cristianos y aún católicos) y otros asiáticos (no cristianos, pero que asumen por lo general el cristianismo), como los chinos, los japoneses y también, por último, algunos habitantes de archipiélagos del Pacífico, que por lo demás habían jugado un papel preponderante en la constitución de las primeras poblaciones sudamericanas, las que hoy llamamos autóctonas; este último hecho merece destacarse,

porque sus aportaciones, no sólo raciales sino igualmente lingüísticas y generadoras de varios aspectos culturales de producción y comportamiento, son hasta hoy día fundamentales para la identidad de nuestra gente y ofrecen extraordinarias similitudes que llaman la atención a los latinoamericanos cuando salimos a otras lejanas tierras y encontramos por doquiera tanto de lo que llevamos en la sangre y en el corazón.

Estas sucesivas integraciones, que se continúan incluso con nuevos elementos en la época contemporánea, denotan la apertura dinámica por la que se caracteriza nuestra matriz cultural latinoamericana; apertura y dinamismo que, por lo dicho, mucho tienen que ver con la fe, la evangelización y la Iglesia, presentes con su influjo en este proceso de encuentros culturales.

— Irrupción de la modernidad secularista

En este siglo se ha visto avanzar un reciente fenómeno en la cultura latinoamericana, que suele verse predominantemente como ruptura de los procesos integracionistas antedichos, pero en realidad no es sino una forma nueva y dialéctica de los mismos. Es la entrada de lo que se ha llamado la modernidad, como hecho cultural sellado por la mentalidad operativa científico-técnica, que ha traído la mayor crisis cultural a nuestra historia, pues conmueve los valores más íntimos y robustos de nuestras raíces.

Esos valores y raíces —lo hemos afirmado categóricamente— son religiosos y cristianos, en una versión católica. La modernidad, en cambio, se presenta como secularista y por tanto no cree necesario basarse en la fe religiosa; más bien desarrolla un ethos que relega al campo del sentimiento y a la esfera privada cuanto se refiere a posibles relaciones con lo sagrado; dentro de la cultura, lo religioso no se ve entonces actuante sino en las expresiones artísticas, folklóricas y ancestrales.

A pesar de todo, es necesario recordar que por más secularista que aparezca, la modernidad no es un fenómeno ajeno a la fe cristiana ni a la vida en una sociedad amparada por es-

estructuras eclesiásticas; esta afirmación tiene validez no sólo con respecto a los orígenes de la mentalidad moderna (hecho ya muy estudiado en la teología), sino también en lo que toca a su vigencia concreta en nuestros países, donde sin embargo —hay que reconocerlo— comenzó por corroer la raigambre tradicional. El que irrumpiera con ese carácter negativo se debe en parte a que las personas e instituciones de Iglesia la vieron, por desgracia, ante todo como un enemigo (y como tal la esgrimían todos los círculos antieclesiásticos); pero también se debe a la existencia de graves lagunas culturales, en cuya aparición nuestro ethos católico no ha estado exento de culpa, al menos por omisiones.

En efecto, dos son las vertientes de la modernidad, como se proyecta a la América Latina: una es positivista y pragmática, con marcado acento en lo individual, que nos viene preferentemente de la Europa no latina y hoy sobre todo de los Estados Unidos; la otra es radical, violenta y organicista, con innegable tendencia a lo colectivo y aún totalitario, procedente del pensamiento germánico y alimentada hoy día por la ideología soviética, bajo ciertas variantes heterodoxas. La primera vertiente choca contra nuestra manera de ser metafísico-teológica, arraigada en la intelectualidad ibérica y en la profundidad espiritual indígena; pero se topa también con nuestra laguna cultural frente a una transformación práctica y productiva de la naturaleza. La segunda vertiente va a chocar así mismo contra nuestra actitud religiosamente personalista, ideal y sobrehumana; deja al descubierto, no obstante, la seria laguna de nuestra civilización cristiana frente a las exigencias de una organización más justa de la sociedad.

Dos urgencias culturales legítimas presenta entonces para nosotros la modernidad desde su doble vertiente. Podemos nombrarlas como tecnificación y liberación. Mientras la primera parece quedar al margen de las miras que preocupan a la Iglesia y a los cristianos, pues sigue considerándose como un asunto más bien secular, si bien ya no tan peligroso como al principio se lo creía, la liberación por su parte ha venido a acaparar muchas preocupaciones de la Iglesia, puesto que el ámbito de los planteamientos liberadores ha ido ampliándose desde la originaria esfera socio-económico-política hacia lo

educativo (educación liberadora) y lo propiamente religioso (teología de la liberación), alcanzando así el núcleo mismo de nuestra matriz cultural, aunque hasta ahora con efectos discutibles.

2. Tareas de la universidad católica en la presente situación cultural

En una segunda parte vamos a considerar las tareas específicas planteadas a la universidad católica, teniendo como trasfondo todo ese panorama cultural que hemos tratado de reconstruir hasta aquí.

La exposición hará referencia a cada una de las tres etapas o niveles ya descritos: formación de una matriz cultural mestiza; asimilación de los aportes de otras culturas; irrupción de la modernidad secularista.

— Salvar las raíces fundamentales de la cultura

Considero este aspecto como una tarea básica aunque, por lo dicho, simultánea con las otras. Se trata de asegurar a la cultura latinoamericana su impulso vital más fuerte y más auténtico; concretamente, frente a las tendencias extremas y contrarias del indigenismo involucionista o separatista y del europeísmo elitista y alienante.

Para nuestro continente, la Universidad Católica es la institución que tiene las mayores oportunidades bajo este respecto: no hay, en efecto, ni otra presencia de la Iglesia más de vanguardia, porque la Universidad se ubica en todo el frente de la cultura y no sólo en su “avanzada social”; ni hay tampoco otra institución de la sociedad, y menos del Estado, que pueda estar abierta de este modo al fondo mismo de los problemas más acuciantes de nuestro pueblo.

Como consecuencia de esta realidad, conviene señalar algunos objetivos prácticos que desglosan este primer punto.

- a. En cuanto a los *sujetos*: debe ser tarea fundamental el robustecer el carácter verdaderamente popular de nuestras

Universidades Católicas, puesto que es el "pueblo" el que guarda mejor la doble raíz ibérica e indígena con todo su poder cultural.

- b. En cuanto al *saber* como objeto del quehacer universitario: hay que desarrollar la encarnación de la fe en una religiosidad popular y en una sabiduría popular, pero también en una ciencia al servicio del pueblo, con su doble carácter no disociado de pueblo civil democrático y de pueblo de Dios eclesial.
- c. Finalmente, en cuanto al *lugar* social de nuestra acción universitaria: debemos aprovechar este lugar privilegiado donde la juventud de nuestros países, mayoritaria y pobre, construye una nueva sociedad desde bases y principios propios, aunque no necesariamente opuestos a los de Europa u otras partes del mundo: una civilización del amor en un continente de la esperanza, según las consignas de Pablo VI y de Juan Pablo II.

— **Mantener la apertura dinámica frente a las otras grandes culturas del mundo**

En la actual situación pluralista de la humanidad, es muy importante promover al nivel académico esa inmensa vitalidad de nuestra cultura mestiza, con su capacidad aún no suficientemente explotada de asimilar elementos culturales muy distintos y de dialogar con ellos.

Surge aquí el papel que le toca desarrollar a nuestra América Latina en el diálogo mundial: ¿no pasa hoy este diálogo universal por las Universidades, antes que por las vías de la diplomacia, de la economía, de la gran política...? Y sobre todo debería pasar por nuestras Universidades Católicas de América Latina, donde pueden hermanarse los esfuerzos culturales de nuestras naciones sobre la base del saber —investigación, enseñanza, educación, extensión al medio— y a la luz del más fuerte impulso del saber, el más desinteresado, el único absoluto, que es la fe religiosa, y en nuestro caso, cristiana.

— **Digerir la modernidad y promoverla desde dentro, para una auténtica conquista de libertad.**

Pienso aquí en la liberación de nuestros pueblos con un ingrediente muy fuerte de racionalidad y eticidad que incluye no sólo lo técnico-científico sino también lo democrático de la convivencia.

Es éste el desafío más fuerte que percibe nuestra juventud. Porque sin eso no pueden salvarse las raíces fundamentales de la cultura (cfr. 2.1.) sino se perderían cada vez más (ya que lo indígena se vería entonces sólo como lo religioso "primitivo", "supersticioso"; lo ibérico se vería sólo como lo "conservador"; y lo cristiano sólo se vería como dogmático-jerárquico); en todo caso se verían entonces sólo elementos paralizantes o retrógrados, precisamente dentro de la tarea académica de la Universidad.

En general se ha dado una forma falsa de integración de las dos vertientes de la modernidad (cfr. 1.3.): se ha aceptado la vertiente positivista con un gran desarrollo científico, pero a ésto se le ha dado como base una ideología de tinte marxista, proveniente de la vertiente segunda —en tiempos recientes con cierta valoración de la fuerza simbolizante que posee lo religioso. Pero así se crea una nueva dependencia tanto tecnológica (al no asumirse verdaderamente la teoría-praxis moderna sino sólo sus "modelos transferidos") cuanto ideológica (al disolverse y desvirtuarse los valores culturales de base con su carácter trascendente, histórico y universal).

Desde este punto de vista, la tarea de una auténtica liberación cultural queda planteada como una liberación que integre las tres constelaciones de valores provenientes de cada una de las tres grandes etapas constitutivas de nuestra cultura:

- a. La base espiritual, religiosa, cristiana, de nuestro ser mestizo, que nos da raíces y nos libera de la inconsistencia o vulnerabilidad.
- b. La apertura enriquecedora hacia otras culturas, que nos libera de una fijación estática en lo propio;

c. La asimilación de los impulsos tanto científico-técnicos cuanto económicos y socio-políticos, que nos libera de los grandes vacíos abiertos al interior de nuestra matriz cultural.

La Iglesia Católica nos pide oficialmente a las Universidades trabajar teórica y prácticamente en esta tarea integradora. Como Universidades Católicas tenemos el privilegio de atender a la base espiritual cristiana y de darle posibilidad de diálogo con las ciencias, la técnica y los diversos influjos culturales, para que la fe siga mostrando su fuerza de integrar la cultura.

Ante las Universidades Católicas de América Latina se abre la inmensa oportunidad de contar, para la realización de esta tarea, con la solidaridad y colaboración internacional y transcultural, sobre el fundamento de una misma fe, para unir más a la humanidad ante el difícil desafío presente y de cara a su destino definitivo.

II PARTE

LECTURA TEOLOGICA DE LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA CULTURA

- Teología de la Historia y Cultura
- Cultura y Valores.
- Expresiones Culturales y Teológicas.
- Teología y Estructura de la Sociedad.

TEOLOGIA DE LA HISTORIA Y CULTURA

Pedro Morandé

1. Introducción

La crisis de la cultura de la Ilustración provocada por las dos guerras mundiales, y su desenlace definitivo en versión neo-iluminista durante la segunda mitad de los años sesenta, arrastró consigo a la bancarrota a las filosofías de la historia provenientes del tronco hegeliano-marxista, como a aquellas derivadas de la ideología del progreso técnico infinito. Sería largo enumerar en detalle todos los factores que concurrieron a esta crisis, como también la manera específica en que intentaron ser comprendidos y evaluados por la filosofía iluminista. Sólo quisiera plantear, como tesis general, que ya no existe un concepto de razón capaz de comprender simultáneamente la dinámica del desarrollo de los "medios" tecnológicos y la aspiración humana hacia una organización de la sociedad que reconozca la libertad y la dignidad de cada persona. La identidad racional entre los objetivos éticos y los objetivos tecnoeconómicos se quebró para siempre, cuando el hombre estuvo en condiciones de fabricar los medios necesarios para destruirse a sí mismo y para destruir toda forma de vida en el planeta. Que los medios técnicos de que el hombre dispone sirven para una irracional autodestrucción del mundo o para una racional satisfacción de las necesidades de la población, es una opción que ya no depende de la misma racionalidad de los medios técnicos, y surge entonces la duda acerca de cuáles son los criterios, si es que ellos existen, que podrían discernir la racionalidad del comportamiento humano. Un científico que trabaja en un laboratorio de bioingeniería ya no puede saber si su ciencia y su capacidad técnica servirán a la racionalidad o a la irracionalidad de la vida social, y el conjunto de

instituciones o aparatos que decidirán finalmente al respecto tampoco necesitarán comprender la racionalidad del saber que puso en sus manos la decisión acerca del destino racional de los instrumentos tecnológicos. ¿Puede tener vigencia todavía, si ésta es la situación, una filosofía de la historia que presupone la capacidad racional del hombre de comprender su teleología, al mismo tiempo que actuar racionalmente sobre ella en el sentido de anticipar la realización de dicha finalidad? Crece hoy día la conciencia de la "improbabilidad" de toda finalidad presupuesta, representándose el curso histórico más bien como una "deriva" que no puede predecirse. El pensamiento social sólo atina en señalar que la sociedad es lo que es cada día, sin atreverse a formular ninguna hipótesis acerca del decurso probable de los acontecimientos.

La situación descrita podría llevar a concluir apresuradamente de que ya no es posible la formulación de una filosofía de la historia, ni tampoco, apoyada en ésta, una teología de la historia. Efectivamente, cualquier noción de un "plan" divino sobre la vida humana sólo podría tener sentido si el hombre estuviera en condiciones de averiguarlo a partir de la contemplación del sentido de los acontecimientos en que se ve involucrado. Pero si la misma vida humana es una "improbabilidad" ¿cómo podría el hombre estar en condiciones de conocer el designio de Dios sobre la historia? Sin embargo, no se puede apresurar una respuesta definitiva, sin antes analizar cuidadosamente la manera en que planteamos el problema de la historia y de su finalidad. Quisiera plantear al respecto la siguiente hipótesis: la historia contemporánea desahució definitivamente la tesis hegeliana de la "astucia de la razón" o de "la mano invisible" (en su formulación liberal), que suponía la identidad de la razón consigo misma, tanto en su función especulativa, como en su función práctica, y que explicaba la historicidad de la vida humana como el escenario del autodespliegue de la razón en busca de la autoconciencia de sí misma. En consecuencia, la comprensión de la historia actual obliga a superar la herencia iluminista, sentando claramente las bases de un pensamiento postilustrado. Recomponer a retazos la tesis de la "mano invisible" se nos revela hoy día como una simple ilusión, que inútilmente intentaron explorar las tendencias neo-iluministas con su lema de la "vuel-

ta a Kant". Desde la filosofía trascendental ya no es posible comprender el mundo de hoy, salvo con esa actitud de radical pesimismo que amenaza con hacer de la autodestrucción el único criterio de objetividad de la vida social. El terrorismo contemporáneo, en sus variadas expresiones ideológicas y políticas, no representa un arrebató de irracionalidad, sino la pertinaz continuidad, contra toda evidencia, de la tesis de la "mano invisible" como principio de síntesis de la racionalidad de la historia humana. Sin comprender este punto de llegada de la filosofía de la historia nacida de la Ilustración, no podremos tampoco sentar las bases para su superación.

La relación entre teología de la historia y cultura representa, en mi opinión, un nuevo punto de arranque para comprender la situación del hombre actual desde presupuestos post-iluministas. Pero naturalmente, es sólo una posibilidad. El concepto de cultura puede ser entendido, y de hecho se lo hace, en el horizonte del iluminismo, con lo cual aparece una vez más, aunque con nuevas palabras, el intento por resucitar la tesis de la mano invisible. Poco o nada sirve si quisiéramos ocultar la crisis de fundamento de la unicidad de la razón, con un fundamentalismo teológico providencialista, que asegura, en mérito de la sola fe, que la irracionalidad del mundo es una "prueba" o bien un "método pedagógico" de que Dios se vale para educar a sus creaturas. Lo que hoy está en discusión es la misma idea de historia, en singular, y vinculada a ella, el concepto de sujeto, de modo que poco aportan respuestas puramente piadosas o afirmaciones de la fe que, en lugar de buscar a la razón, quieren suplantarla. Estamos en una situación que podría considerarse análoga a la de San Anselmo, cuyo "fides quaerens intellectum", pensado en el umbral del surgimiento de una masiva cultura escrita, se repite hoy en el umbral del surgimiento de la cultura electrónica audiovisual. Entonces, como ahora, el núcleo del problema es la autorreferencia de la razón, su clausura operacional, y la dificultad para abrirse a la revelación como acontecimiento en la historia humana. El mérito de San Anselmo, que es a la vez nuestra exigencia de hoy, consistió en tomar en serio la autorreferencia de la razón, sin negarla ni ocultarla, y sin caer en el tradicional dualismo gnóstico que incapacitado de comprender la relación entre razón y fe, tampoco puede sintetizar

la unicidad de la vida humana en el plano moral. Pablo VI calificó la separación entre fe y cultura como "el gran drama de nuestro tiempo". Muchos han querido explicar esta separación recurriendo al concepto de secularización, lo que ciertamente es correcto, pero insuficiente. Es preciso llegar hasta la raíz de este divorcio, y no sólo a sus manifestaciones externas. Intentaremos a continuación aproximarnos en esta dirección desde la perspectiva que ofrece el tema que se nos ha propuesto de relacionar la teología de la historia y la cultura.

2. La morada humana

El concepto de cultura más comúnmente usado en la actualidad es de raíz etnográfica y está diseñado para clasificar por género próximo y diferencia específica los estilos de vida observables entre los distintos pueblos de la tierra y que son susceptibles de compararse con los comportamientos correspondientes de otras zonas geográficas o de otras épocas históricas. Este concepto, que ha mostrado sobradamente su utilidad en la descripción etnográfica, nada aporta a la dilucidación del problema que hemos reseñado, al menos por dos razones: en primer lugar, por abundante que sea el material de comparación recogido, no es posible generalizar a partir de él ninguna hipótesis acerca de la unidad de destino de la historia humana; una hipótesis de esta naturaleza no puede derivarse de los datos empíricos. En segundo lugar, este concepto de cultura supone la existencia de un observador externo al fenómeno en estudio, que tiene la capacidad de reclasificar los objetos culturales de una manera más objetiva y verdadera de lo que lo hacen los propios integrantes de una cultura. Tal observador, en verdad, no existe ni puede existir. No fue poco mérito el de Lévi-Strauss el haber cuestionado profundamente este supuesto de observación imparcial, declarando que la actividad de etnógrafo no es más que la propuesta de un diálogo del mundo arcaico con el mundo actual, pero que ante una discrepancia de interpretaciones entre el científico y el indígena, la razón siempre debía imputársele a este último. Si estuviésemos en la posición de un observador omnisciente no necesitaríamos hacer hipótesis acerca de ninguna filosofía o teología de la historia, y se nos aplicaría el reproche de Ti-

llich a Hegel, de que habría destronado la Providencia Divina para sentarse en su lugar.

Pues bien, con este concepto de cultura tomado de la etnografía se pueden distinguir tantas de ellas como los respectivos observadores quisieran diferenciar. Así podría hablarse, como de hecho se lo hace, de cultura juvenil, de cultura femenina, de cultura apolínea o fáustica, de cultura de la pobreza y de la clase media, y de tantas otras subclasificaciones imposibles de comparar unas con otras. ¿Qué relación podría producirse entre un concepto así utilizado y una teología de la historia? Ciertamente ninguna, a menos que también tuviera sentido distinguir una teología de la clase media, otra de la pobreza, otra masculina, etc. No es nuestra preocupación observar qué tipo de discurso teológico se elabora desde una u otra posición social o sexual o de edad. Lo que interesa es saber si es posible formular hoy día, después de la crisis del concepto de la mano invisible una teología de la historia y qué relación tendría con el concepto de cultura. Para este objetivo, sin embargo, el concepto de cultura antes descrito y de generalizado uso entre nuestros intelectuales, también entre los católicos, nada nos aporta. El concepto de cultura que buscamos no es el de los observadores de la cultura, sino el de los protagonistas de la cultura, no el de los científicos, sino el de los pueblos o sujetos históricos que, al vivir, desarrollan aún sin proponérselo conscientemente un sentido específicamente cultural para su existencia.

La primera constatación aparentemente paradójica que debemos hacer es que no todos los pueblos tienen o han tenido un concepto de cultura. Es éste más bien un concepto tardío de la evolución social, que aplica analógicamente a la vida humana la idea de "cultivo" propia del mundo agrícola. Hasta el día de hoy mantenemos el uso de esta noción de cultura en los conceptos de agricultura o piscicultura, y otros semejantes. Puede decirse, sin embargo, que el fenómeno social que los pueblos identifican posteriormente con el concepto de cultura precede a dicho concepto, formando parte del horizonte precategorial del mundo de la vida. Tanto en el plano ontogenético como en el filogenético, la cultura precede a su correspondiente concepto, lo que nos obliga a poner la

atención en clarificar el proceso mismo de la cultura antes que su precisión conceptual. No por acaso sucede que existen numerosísimas nociones de cultura, y no obstante las discrepancias entre ellas, todos los autores aceptan un mismo núcleo de referencia, amplio e indeterminado, como se quiera, pero que trasciende las definiciones categoriales. ¿Cuál es este núcleo?

Podemos responder esta pregunta afirmando que la cultura es un acto de diferenciación de lo específicamente humano de la vida del hombre en sociedad respecto de las dimensiones o componentes no humanas. El opuesto correlativo al término cultura es, generalmente, el de naturaleza. Insistimos sin embargo, en que esta diferenciación no se produce en el plano de los conceptos, sino en el horizonte precategorial de la vida. Por ello, es preciso hacer de inmediato dos especificaciones acerca de esta oposición entre naturaleza y cultura. En primer término, es importante retener que la sola formulación de la pregunta acerca de qué es lo específicamente humano de la vida humana genera un espacio cultural diferenciado, cualquiera sea el nivel de la respuesta que quiera formularse a este interrogante. En este sentido, nos apartamos de aquellos que definen la cultura a partir de una "Weltanschauung", puesto que cualquiera sea el nivel de sistematicidad que ella alcance, es siempre una manera de responder a un interrogante que es anterior y que, en tanto interrogante, genera la posibilidad de dar una respuesta cultural. Podemos decir que la misma pregunta ¿qué es la cultura? es ya la cultura, aún cuando podamos escoger múltiples y disímiles alternativas de respuestas. Incluso la respuesta extrema: "no se puede saber qué es la cultura", ya ha generado el espacio de diferenciación de lo específicamente humano, aunque quede indeterminado en sus características.

La segunda especificación necesaria de hacer es que la pregunta que el hombre hace frente a la naturaleza acerca de cuáles son las características humanas de su vida, obtiene como respuesta sólo el silencio de la naturaleza. Así, para efectos de la cultura, la naturaleza es muda y nada tiene que decirle al hombre. Desde la naturaleza, el hombre es sólo naturaleza. Pero este silencio no impide que se constituya el espa-

cio de diferenciación de lo humano que llamamos cultura. Sólo nos hace comprender que la única manera de diferenciar la vida humana respecto de la naturaleza es mediante la representación humana de la diferencia entre lo humano y la naturaleza. En otras palabras, la sociedad se diferencia internamente para representar la oposición naturaleza y cultura, que permite constituir lo humano como un espacio propio y diferenciado. Sabemos que a lo largo del tiempo la sociedad se ha valido de muchos y variados contenidos semánticos para identificar los polos de esta representación. Baste recordar, a modo de ejemplificación, la división por sexos, en que la mujer ha representado la fertilidad de la tierra y la continuidad con la naturaleza en tanto que el varón, el polo de lo específicamente humano; o bien, la división social del trabajo en trabajo intelectual y trabajo manual, representando el primero la creatividad y el "valor agregado", en tanto el segundo, el gasto natural de energía o la pura "fuerza de trabajo". No hay sistema social alguno que no contemple esta diferenciación en su interior, aunque recurra a distintos contenidos semánticos para expresarla y explicarla. Pero, más allá de las ejemplificaciones, quisiera retener dos características básicas de este proceso de diferenciación: primeramente, que la cultura es, antes que nada, representación de la diferencia entre lo humano y lo natural y, seguidamente, que como toda representación, ésta es de naturaleza social y supone el encuentro de personas que, a través de ella, constituyen un espacio compartido para la auto observación de sí mismos y para la formulación de las preguntas que los constituyen como sujetos.

La sola enunciación de estas características sitúa la reflexión sobre la cultura en un marco postiluminista. En efecto, cae a tierra el tan socorrido modelo del Robinson en su isla para explicar el proceso de determinación del sentido humano de la vida. La idea de una conciencia nacida del enfrentamiento del individuo a los objetos que domina o controla sólo es concebible mediante el recurso a la personificación de la naturaleza como si fuera un hablante. Más la personificación nos sitúa ya en el plano de la representación y ésta sólo tiene sentido como acto de diferenciación social. Análogo razonamiento puede aplicarse a la idea de sociedad como el

producto de un "pacto social" entre individuos ilusorios. Para que un tal pacto sea concebible, es preciso que los individuos dispongan de un espacio de encuentro que les permita reconocerse como sujetos humanos que concurren a un pacto en virtud de su humanidad, es decir, el pacto presupone la cultura y, por tanto, la representación social de la diferencia entre lo humano y la naturaleza. La idea del pacto social puede ser iluminadora para identificar el momento de la transformación de la cultura en un concepto, pero como hemos dicho, ésta tiene una dimensión precategorial anterior a cualquier idea de pacto o acuerdo. La noción de pacto presupone la diferenciación social que delimita el espacio de encuentro entre sujetos.

Desde nuestra perspectiva, la cultura puede considerarse como un espacio de encuentro (espacio ético) para la auto-observación de los hombres en su humanidad (espacio cognitivo) que se constituye por la representación (espacio estético) de la diferencia entre lo específicamente humano y aquello que no lo es. Los objetos usados en la representación, que determinan los contenidos semánticos de ésta, pueden variar, y de hecho así ha sido en las distintas culturas y períodos históricos. La diferenciación sexual, por ejemplo, comienza en este siglo a ser menos importante en la representación de lo específicamente humano; otro tanto podría decirse de la cosmología, que siendo determinante en las culturas del pasado, ya no lo es en el presente. En este sentido, la definición de cultura de la Conferencia Episcopal de Puebla, con su conocida triple dimensión de la relación del hombre con Dios, con la naturaleza y con los otros hombres, no satisface más el nivel actual de la reflexión de las ciencias sociales sobre la cultura. Su insuficiencia radica en la identificación que allí se hace de las preguntas que originan la cultura con un contenido semántico específico. La relación con la naturaleza, por ejemplo, puede o no representar un contenido semántico de la diferenciación de lo humano. Lo mismo puede decirse incluso de la idea de Dios que tenga una cultura o del rol que en ella juega la determinación de lo sagrado. La cultura secularizada o desacralizada del mundo contemporáneo no deja de ser, por este hecho, menos cultura, sino que sólo puede afirmarse que ha escogido otros contenidos semánticos para definir el espacio del encuentro humano.

Con esta discusión acerca de la naturaleza del fenómeno cultural no podemos todavía establecer una conexión directa entre ella y una teología de la historia. Pero hemos logrado establecer algunos fundamentos para esta relación. Primero, que la pregunta que conduce a la cultura es de naturaleza antropológica, a pesar de que para su representación social se valga de imágenes o contenidos semánticos provenientes de la cosmología o de la teología o teogonía. Segundo, que tratándose de un proceso de representación de la diferencia de lo específicamente humano, éste sólo puede realizarse mediante la delimitación social de un espacio de encuentro entre sujeto. Los aspectos práctico-utilitarios de la vida humana interaccionan con el espacio cultural, pero no son determinantes de éste. Tercero, que originándose el proceso cultural en una pregunta antes que en una respuesta o, si se quiere, en una pregunta que admite numerosas respuestas alternativas, el elemento originario de la cultura es la experiencia del misterio. Lo propio de las respuestas culturales, a diferencia de lo que sucede en otros campos, es que lejos de satisfacer completamente los términos de la pregunta, vuelven en verdad a replantearlos. Es por ello que el símbolo es el modo de comunicación adecuado a la pregunta cultural. Un símbolo es por definición, aquél signo que exige incesantemente ser interpretado y que pierde su calidad de símbolo, precisamente desde el instante en que sólo admite una interpretación unívoca y predeterminada. La naturaleza simbólica del fenómeno cultural nos remite a la experiencia del misterio como constitutiva de la diferenciación de lo específicamente humano de la vida humana.

Desde estas bases podemos dar un nuevo paso en la caracterización del fenómeno cultural. Ya hemos mencionado que la diferenciación de lo humano se verifica por la delimitación de un "espacio" de encuentro entre sujetos, pudiendo agregar ahora, que tal encuentro sólo se realiza en la experiencia del misterio. Pero como sabemos, la subjetividad no sólo tiene dimensión espacial, sino también temporal. La cuestión clave en este campo es el discernimiento entre la representación y el acontecimiento que a través de ella tiene lugar. ¿Qué es lo que sucede cuando alguien representa socialmente la posibilidad del encuentro entre sujetos a partir de su experiencia

del misterio? De modo análogo al razonamiento anterior, podemos decir que si sólo reparamos en los contenidos semánticos con que se realiza una representación, lo que observamos en ella es un argumento y no un suceso. Desde el punto de vista argumental, la representación nos remite a una estructura de comunicación, con su texto y contexto, que puede ser reducida a unas cuantas reglas, con sus respectivas variaciones. En este sentido, el misterio no puede ser jamás representado. Resultaría un contrasentido, aún cuando el argumento de la representación tematice explícitamente el problema del destino humano, como en la tragedia griega, por ejemplo. La experiencia del misterio surge, más bien, de la posibilidad de que lo que es, desde el punto de vista social la presentación de un argumento, sea desde el punto de vista de los sujetos un acontecimiento único e irrepetible en sus vidas y en el extremo, una percepción de su propia vida como acontecimiento, es decir, como máxima contingencia.

Llegamos con ésto a un punto crucial en la comprensión de la cultura. La diferenciación social entre un espacio específicamente humano y otro que no lo es, realizada por la representación de esa diferencia, produce inesperadamente una segunda diferenciación, tan importante como la primera. El sujeto sabe que para la sociedad él es representación ("máscara", persona) y, por tanto, actor de un guión, pero al mismo tiempo que su subjetividad trasciende toda representación, que hay alguien tras la máscara y que puede ser observado. En otras palabras, la conciencia de la temporalidad del sujeto y la conciencia de la temporalidad del actor social son de distinta naturaleza. Mientras que toda representación opera en un tiempo reversible y de "eterno retorno", la temporalidad del sujeto se despliega "linealmente" entre su origen y destino. La reversibilidad del tiempo en el plano social permite la sustitución permanente de los actores; la linealidad en la temporalidad de la conciencia personal hace de cada sujeto un acontecimiento irrepetible. Para la sociedad, la muerte no es un problema que determine su horizonte de temporalidad. Es sólo una exigencia de regulación y de ordenamiento como tantas otras. Para el sujeto, en cambio, determina su horizonte de temporalidad y, por tanto, la apreciación del espacio de encuentro con otros sujetos. Todo

ésto es bastante conocido. Esta tensión, sin embargo, entre estructura y acontecimiento se ha intentado inútilmente reducir a la hegemonía de uno de ambos polos sobre el otro, pensando las culturas y las sociedades desde el horizonte de la temporalidad del sujeto, o reduciendo a éste a las exigencias comunicativas de la estructura social. Las ciencias sociales están hoy día en mejores condiciones para diferenciar adecuadamente la conciencia de temporalidad que opera en uno y otro caso.

Ahora es posible comprender con mayor profundidad la crisis de las filosofías de la historia fundadas en la tesis de la mano invisible. Para ellas, la conciliación entre necesidad y libertad, objetivo final del proceso histórico se resolvía mediante la síntesis entre individuo y sociedad, o individuo y Estado, donde éste último era quien recibía todas las atribuciones de la conciencia subjetiva, en tanto el primero sólo podía operar y comportarse racionalmente. Si estaba en condiciones de anticipar el movimiento del proceso político o económico encarnado en la racionalidad del Estado. Quienes con una visión antiestatista insistieron en la autonomía del mercado, aplicaron exactamente el mismo razonamiento. La anticipación de la racionalidad del mercado en la conducta individual y contingente determinaba la racionalidad de los actores económicos, dando un nuevo paso hacia la identificación de la libertad con la satisfacción de las necesidades. La relación entre individuo y sociedad, en ambos casos, era definida lógicamente como la relación entre la parte y el todo, y lo que la mano invisible debía regular era el proceso de armonización de intereses en conflicto entre las partes. Pero, como hemos intentado exponer, la conciencia de la subjetividad que nace de la experiencia del misterio tiene un horizonte de temporalidad enteramente distinto a aquél con que operan las estructuras sociales y por lo tanto, desde el horizonte de la cultura, el sujeto no es parte de la sociedad, que es el todo, sino que es parte de una experiencia de encuentro y de comunicación con otros sujetos en torno a la búsqueda de la verdad de sí mismos. Esta común pertenencia de unos con otros en tanto seres contingentes, en tanto acontecimiento, es lo que constituye la morada humana, la cultura.

Ha sido en gran parte la misma diferenciación sufrida por los sistemas sociales en el último medio siglo lo que ha permitido comprender más cabalmente su relativa independencia e indiferencia frente a la conciencia de la temporalidad del sujeto. Hoy sabemos bien que un individuo es parte del sistema económico sólo en cuanto productor o consumidor, en cuanto comprador o vendedor, y cualquiera otra característica que pudiera definir a la persona que no tiene equivalente monetario es completamente indiferente para el sistema. En el plano político se ha producido el mismo fenómeno. Interesa el individuo sólo en cuanto ciudadano, en cuanto titular de derechos y obligaciones, en tanto puede elegir o ser elegido para cargos de representación. Toda otra característica es externa al sistema político y aunque pueda interactuar con él e influir en él, no operará en él como un elemento constitutivo. Usando la nomenclatura de la teoría de sistemas actualmente vigente, habría que decir que el sujeto no pertenece a los sistemas sociales como las partes al todo, sino que constituyen para los sistemas uno de los elementos importantes, al lado de otros, que configuran su medio ambiente. Ello devuelve a la cultura un ámbito propio y autónomo, no subordinado a sistema alguno, que le permite superar su carácter de "superestructura" a que había sido relegada por el iluminismo. Para éste, la cultura es el conjunto de representaciones simbólicas y de argumentos intelectuales que constituyen el discurso de legitimación de los sistemas sociales de modo que, en última instancia, la cultura se reduce a la ideología del sistema. Poco a nada tiene que ver con los sujetos concretos y reales, salvo en lo tocante a su aceptación y adaptación al orden social constituido por los sistemas. Tampoco el romanticismo alteró sustancialmente esta visión, sino que sólo introdujo como principios de legitimación igualmente considerables a la tradición y al sentimiento, liberados de la exigencia de fundamentación racional. Ahora, en cambio, tenemos la oportunidad de distinguir el ámbito de operación de los sistemas sociales, con su lógica de comunicación autorreferida, y el ámbito de la formación del sujeto en la experiencia de encuentro con otros para representar conjuntamente lo específicamente humano de la vida humana.

Aunque no soy exégeta, pienso que el magisterio de Juan Pablo II ha acentuado esta nueva visión sobre la cultura, yen-

do más lejos que las formulaciones de *Gaudium et Spes* y de la Conferencia de Puebla. En su conocido discurso ante la UNESCO, afirma que "el hombre es hombre gracias a la cultura" y que en el núcleo de ésta, está la diferenciación del hombre de todas las restantes creaturas, descubriendo en este proceso su dignidad y su libertad. Este planteamiento me parece que toma en cuenta e incorpora las más modernas reflexiones de las ciencias sociales, especialmente su intento de fundarse en presupuestos que superen la crisis del pensamiento iluminista. Ya no se busca la síntesis social en la relación individuo-Estado o individuo-mercado, proponiendo el ideal del buen ciudadano o el ideal del acto económico racional como fundamentos de la subjetividad. Esta se busca ahora en el carácter contingente de la vida personal, es decir, en la gratuidad del misterio que se descubre al ser humano ante la pregunta por su origen y destino, y se busca también en la relación de solidaridad que objetivamente se establece entre quienes se vinculan para dar una respuesta a la pregunta por su propia dignidad. Estas dimensiones son las que hemos identificado propiamente como culturales y por ello no es concebible una reflexión sobre la experiencia de la subjetividad que no considere en su mismo fundamento a la cultura como la morada propiamente humana del hombre. De ahí que, en esta perspectiva, no se pueda hablar de teología o de filosofía de la historia, sin que simultáneamente se entienda este planteamiento como una historia de la cultura y, en lo que respecta al acontecimiento cristiano, sin que se entienda la presencia sacramental de la Iglesia en el mundo como el criterio de juicio de toda experiencia humana que se esfuerza por construir una morada digna del hombre.

3. Teología de la historia como presencia y manifestación de la "Ciudad de Dios".

Ante la imposibilidad de referirme, dentro de los límites de este artículo, a todos los complejos aspectos involucrados en una teología de la historia, me limitaré a enunciar aquellos puntos que me parecen fundamentales y que requieren un desarrollo ulterior más acabado. Algunos de estos puntos pertenecen ya, de manera sólida, a la conciencia eclesial latino-

americana, tal como ella se expresó en las Conferencias de Medellín y Puebla y en numerosos pronunciamientos de los episcopados locales. Sin embargo, hay otros que apenas se han recogido y que reclaman una urgente consideración.

- La preocupación de la Iglesia por una teología de la historia surge de la naturaleza de su misión evangelizadora. Desde el mismo Concilio y desde “*Evangelii Nuntiandi*” el magisterio ha venido insistiendo fuertemente en esta tarea, puesto que por una parte, enfrenta a los cristianos con la naturaleza del misterio que ellos viven y, por otra, da un signo de esperanza en medio de las enormes angustias e incertidumbres que vive la humanidad de hoy. Repetidamente el Cardenal Ratzinger ha manifestado, más o menos con estas palabras, “ya es hora de que la Iglesia se preocupe menos de sí misma y más del mundo”. La formulación puede ser discutible, en el sentido de que la preocupación por sí misma y la preocupación por el mundo son dos dimensiones de una sola misión. Pero el sentido de la afirmación del Cardenal Ratzinger es claro: la Iglesia no sólo debe preocuparse de los cristianos, o de los creyentes, sino de todos los hombres sin distinción. En mi opinión, toda la propuesta de nueva evangelización a que ha convocado la Iglesia está contenida de manera esencial en el número 1 de la Constitución *Lumen Gentium*: ella es “sacramento, signo e instrumento de la unidad del hombre y Dios y de la unidad del género humano”. De la participación en el misterio de Cristo, que reconcilia de manera definitiva la libertad humana y el amor de Dios, surge la dimensión evangelizadora de la presencia de la Iglesia, signo de la unidad de todo el género humano. De allí que una teología de la historia encuentra en el número citado de *Lumen Gentium* todo su sentido: —por una parte, debe reflexionar acerca de la naturaleza sacramental de la presencia de la Iglesia en la historia de los distintos pueblos, —por otra, tiene el imperativo de presentar la experiencia cristiana como signo e instrumento de la unidad del género humano. La misión de la Iglesia no es, en consecuencia, una especie de tarea “ad extra”, sino expresión de la misma naturaleza sacramental de su presencia. Hacer entonces una teología de la historia no significa especular

acerca de cuáles son las grandes tendencias históricas para sacar partido de ellas anticipando su desenlace, sino más bien desarrollar una hermenéutica del testimonio de quienes, por la gracia de Dios, han sido convocados a ser sacramentos de su presencia en medio de los hombres. Más que un cálculo de probabilidades tendientes a explorar el éxito eventual de una campaña proselitista, se necesita un criterio de juicio ante los acontecimientos del mundo que se funde en el misterio de gracia y misericordia de que la Iglesia da testimonio.

- De lo dicho se desprende que una teología de la historia debe ser, por fuerza, de naturaleza cristológica en un doble sentido. Por una parte, porque la presencia de la Iglesia, cuerpo de Cristo, revela a la humanidad que en El se cumplió ya todo el designio divino sobre la historia humana; El es el juicio de Dios sobre la historia humana. Por otra, porque en virtud de su encarnación Cristo se ha unido, en cierto sentido, a todo hombre, como lo recuerda el Concilio y el magisterio de Juan Pablo II. La famosa sentencia de *Gaudium et Spes* 22 “el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado” determina simultáneamente la naturaleza cristológica y antropológica de toda intelección de la vida e historia de los pueblos.
- Por su dimensión sacramental, que es memorial del sacrificio de Cristo en la cruz, la presencia de la Iglesia interpela a la libertad del hombre, invitándole a descubrir su fundamento en la verdad del destino que Cristo le ha revelado. Por ello, la presencia de la Iglesia en el mundo no es garantía de que no existirá más el pecado, de que desaparecerán las contradicciones sociales, la violencia u otros de los padecimientos de nuestras sociedades. Me parece que este es un punto crucial, puesto que tantas veces interpretan los cristianos como un fracaso el hecho de que no obstante su sincero esfuerzo de conversión y de apoyo a las causas nobles de la humanidad el mundo pareciera deslizarse por caminos anticristianos. La Iglesia da garantía de que en ella, es decir, en el misterio de Cristo, todo hombre puede encontrar la plenitud de la vida nueva y, por tanto, su total

libertad como sujeto amado de Dios, pero a nadie le ahorra el camino de la cruz, expresión máxima del misterio del Dios que se "arrodilla" ante la libertad del hombre. En este sentido, puede interpretarse toda la historia después de Cristo con las palabras de San Pablo: la creación entera, con dolores de parto, espera la manifestación de la libertad de los hijos de Dios. Es una tentación permanente de los cristianos asumir la actitud de condenar al mundo cuando éste rechaza el don que se le ofrece, dando origen a deformaciones moralistas y pseudocáttaras de la vida cristiana. No es posible una visión cristiana de la historia sin hacerse parte de la dimensión sacrificial del ministerio de Cristo.

- La pregunta fundamental para la evangelización es entonces: ¿dónde se encuentra la Iglesia con la libertad del hombre? ¿cuál es el lugar donde su presencia se vuelve interpe-lante para el destino humano? La respuesta, en términos generales, podría parecer muy fácil: allí donde vive el sujeto. Pero este es precisamente el problema más urgente de discernir ante cada momento histórico y ante las circunstancias sociales e institucionales por las que atraviesan los pueblos: ¿cuál es, en cada caso, el espacio de la subjetividad? Es también la pregunta para nuestra época.

Desde la constitución de los estados, desde la filosofía de la Ilustración y la Revolución Francesa las sociedades han venido estructurando el espacio público de la convivencia humana en torno a dos grandes instituciones: el estado, para la llamada sociedad política y el mercado, para la llamada sociedad civil. Todo otro espacio de convivencia fue relegado a la esfera "privada", lo que quiere decir, que no tiene consecuencias objetivas para el conjunto de la sociedad, sino sólo para quienes voluntariamente desean participar de él. El estado y el mercado han sido, en rigor, las únicas instituciones mediadoras de la convivencia social cuyos efectos implican obligatoriamente a todas las personas. La Iglesia, a pesar de resistencias y conflictos de todos conocidos, tuvo que aceptar finalmente ser considerada un espacio de culto privado, desdibujándose el rol social que había cumplido por siglos. Pero ciertamente, más allá de la dimensión jurídico-institucional, este nuevo espacio no

podría ser aceptado por ella misma, sin poner en crisis profundamente su propia identidad. La verdad de la que ella es portadora tiene una consecuencia objetiva para todos los hombres, tanto si la aceptan o si la rechazan, de modo que su presencia pertenece irrenunciablemente al espacio público. Así, podría interpretarse la historia de la Iglesia de los dos últimos siglos como la lucha por encontrar o reconquistar el espacio público que le pertenece en razón del acontecimiento de salvación que ella anuncia y hace presente. La polémica con el estado se desplazó a ratos, hacia la naturaleza de los lugares de culto, hacia el derecho a la enseñanza en instituciones católicas, hacia la existencia de partidos políticos católicos, y tantos otros temas conocidos de todos nosotros. La polémica con el mercado, sin embargo, ha sido mucho más sutil y ha encontrado a la Iglesia más desarmada, puesto que el tipo de coacción que de él se recibe no necesita expresarse en argumentos, ni en una doctrina, sino sólo en valores monetarios.

- La propuesta de "evangelización de la cultura" la interpretó, precisamente, como la reconquista que hace la Iglesia del espacio público, sin subordinarse a la lógica del estado o a la lógica del mercado que son las otras instituciones ocupantes del espacio público. Es ésta una propuesta novedosa e inédita en nuestra historia contemporánea y, por lo mismo, no es suficientemente comprendida. Existen, por una parte, aquellos que sólo conciben a la Iglesia como hecho histórico objetivo si ella logra tener alguna influencia, desde adentro, en el Estado. Son los continuadores de la tesis del "partido católico", aún cuando consideren que, estratégicamente, no están los tiempos para una confesión abierta de la catolicidad y la escondan bajo eufemismos tales como "partidos de inspiración cristiana" o de "humanismo cristiano" o simplemente "humanistas". Esta es la línea que nace de los partidos conservadores, sigue hacia el social cristianismo y termina en América Latina en la radicalización de la "iglesia popular" y la teología de la liberación. La verdad de esta posición, me parece, es vincular la profesión de fe cristiana y el interés en la "polis", que permite dar a la fe una presencia pública y objetiva en medio de los hombres. Su error reside en pensar que es el Estado

quien construye y, finalmente, encarna la "polis". En este sentido, los grupos más radicales coinciden enteramente con los planteamientos de la llamada "Doctrina de la Seguridad Nacional" aún que sean sus enemigos políticos. Para estos grupos, la tesis de la evangelización de la cultura resulta del abandono del espacio público que haría la Iglesia hacia posiciones intimistas que, al asegurar la identidad religiosa de los cristianos, los convierte en una opción nada más que para creyentes. Por ello que permanecer en el espacio público significa también, para estos grupos, aceptar como inevitable un mayor grado de secularización de la fe de la Iglesia.

La segunda corriente que malinterpreta la propuesta de evangelización de la cultura es aquella que sólo concibe la objetividad del acontecimiento cristiano a partir de su aceptación del mercado como mecanismo "natural" de coordinación de la vida social, puesto que allí puede compararse el grado de aceptación del producto que ofrece con el valor relativo de otros productos equivalentes en competencia. Esta perspectiva, que tiene su origen en la formación de los partidos liberales y de los clubes de debate durante el siglo pasado, es influida fuertemente por la masonería y su espíritu de tolerancia bajo el supuesto de que todas las ideas religiosas aspiran por igual a ofrecer criterios de conducta y normas morales para una sana convivencia social y para hacer posible la libertad de pensamiento. La verdad de esta posición reside, a mi parecer, en exigir de la Iglesia ninguna otra arma para la evangelización que la claridad y transparencia de su anuncio que debe apelar, en última instancia, a la libertad de conciencia de los hombres que deciden aceptarlo. Su error radica en la total subjetivización de la fe religiosa que, reducida a un ideario humanitario, no tiene más objetividad histórica que el grado de aceptación pública, o el nivel de consumo de tales ideas. Como ocurre con la masonería, las ideas son públicas, pero el rito es privado, incluso, sólo para iniciados. Quienes siguen esta perspectiva piensan que la evangelización es un gran acto de comunicación propagandístico, tendiente a ampliar las bases de legitimación de las propuestas cristianas y a lograr una cuota mayor del mercado de bienes

religiosos. No les interesa tanto saber qué se anuncia, sino quién y cómo se anuncia, puesto que desde estas últimas dos cuestiones dependerá finalmente el grado de consumo. En general, me parece que los representantes de esta tendencia han tenido una actitud favorable hacia la propuesta de evangelización de la cultura pero sin hacer un esfuerzo mayor para comprenderla. Les parece positivo que desideologice el anuncio cristiano, quitándole la innecesaria y conflictiva pasión (que siempre asusta y ahuyenta a potenciales consumidores). También les parece positiva la novedad de la formulación. Pero se asustan frente a lo que suelen llamar "integrista", pero que no es más que la palabra con que quieren exorcizar a quienes piensan que la identidad católica no sólo tiene una dimensión relativa, sino que se funda en un acontecimiento único e irrepetible del que brota una verdad objetiva acerca del destino humano. Tal planteamiento les parece "sectario" y en contradicción con el espíritu ecuménico propio de la catolicidad de la Iglesia.

Si consideramos estas dos grandes tendencias en conjunto, aquellas que hacen depender la objetividad de la fe de la Iglesia de su subordinación al Estado o de su subordinación al mercado, podemos apreciar que ellas encarnan uno de los más grandes ideales del pensamiento ilustrado, a saber, la propuesta de un "cristianismo sin Iglesia". Con ello se quería entonces rescatar el llamado "núcleo racional" del cristianismo, separándolo cuidadosamente de sus portadores históricos reales. Si realmente el cristianismo quería hacer valer sus pretensiones de universalidad, debía consecuentemente desprenderse de la particularidad de cualquier institución, más todavía cuando, al igual que las otras instituciones religiosas, había sido relegada al ámbito privado. Pero sabemos que un cristianismo sin Iglesia es un cristianismo sin Cristo, sin dimensión escatológica, sin presencia sacramental. Es un cristianismo sin sujeto, que transfiere a las estructuras y aparatos públicos la realización de la libertad de los individuos. Es por ello que en el pensamiento contemporáneo la libertad es disputada entre el estado y el mercado, asegurando cada uno de ellos que la garantiza y la realiza de la mejor manera. Algunos quieren

más mercado y menos estado; los otros, más estado y menos mercado. Pocos se dan cuenta, sin embargo, que se trata de la lucha de dos instituciones por el dominio del espacio público, y de que la libertad no es más que un discurso respecto a sus respectivas fuentes de legitimación que encontrará pronto una excusa ante cualquier situación particular. Lo particular, es decir, el espacio de vida del sujeto, es siempre la excepción que confirma la bondad de la regla general de ambas instituciones. Ni el estado ni el mercado necesitan en verdad sujetos para funcionar adecuadamente. Como ya lo indicamos al comenzar, necesitan vendedores y consumidores el uno, gobernantes y gobernados, el otro. Si tales actores o titulares de funciones sociales quieren además ser sujetos, es algo que, en principio, no les interesa, a menos que pongan en tela de juicio los mecanismos de operación de las citadas instituciones. La hipótesis del cristianismo sin Iglesia es, en consecuencia, la hipótesis de una historia sin sujetos, o lo que viene a ser equivalente, la hipótesis de una sociedad sin historia y sin tradición cultural.

- La propuesta de evangelización de la cultura es lo que hace posible nuevamente una teología de la historia. Algunos cristianos, injustificadamente, han puesto en tela de juicio esta propuesta, diciendo que lo que se evangeliza en propiedad es el hombre y no la cultura. En su simpleza, este argumento tiene la razón. Pero como lo hemos tratado de mostrar, no es posible llegar hoy hasta el “locus” donde el hombre pone en juego su libertad sin la afirmación de que la fe en Jesucristo es un hecho objetivo que atañe a todos los hombres y no un consuelo de la conciencia privada. Mediante la opción por la cultura la Iglesia quiere ocupar un espacio público, como corresponde a la naturaleza del anuncio de que es portadora, pero no un espacio sometido a los criterios de operación del estado y del mercado, sino constituido por la verdad revelada en el misterio del Verbo encarnado y habitado por los testigos de la presencia de Cristo en medio de los hombres. Ella ofrece un espacio para la libertad del hombre, que respeta naturalmente los espacios de libertad relativos que ofrecen las demás instituciones sociales, pero mostrándoles sus límites y sus tenden-

cias a la idolatría. El espacio constituido por la misericordia divina abre, en cambio, al hombre al misterio de sí mismo, a sus preguntas constitutivas, al descubrimiento de lo específicamente humano de su vida y a su total liberación de todas las imágenes e instituciones que relativizan su dignidad esclavizándolo a ellas. La libertad que ofrecen las instituciones depende de que ellas operen exitosamente. La libertad que le ofrece la Iglesia no está garantizada por la probabilidad de ocurrencia de acontecimientos futuros, sino por el juicio de Dios sobre la historia que es ya un acontecimiento del que da testimonio la Iglesia con su misma vida: Cristo, Señor de la historia y centro del cosmos, quien se hizo carne y habita entre nosotros.

- La tarea de una teología de la historia no es, en consecuencia, hacer oráculos acerca del futuro. Es más bien revelar en cada época cuál es el espacio donde el hombre puede llegar a ser sujeto, puede conocer la verdad y hacerse libre. Confieso que para mí no tiene ningún sentido la especulación acerca de si la historia humana tiene una marcha ascendente o descendente o una combinación de ambas. Desde agosto de 1945 todos sabemos que el hombre tiene los medios tecnológicos para destruir hoy, si así lo quiere o si hacia ese resultado se encaminan los hechos, todas las formas de vida del planeta. La literatura apocalíptica de antaño está completamente sobrepasada por la capacidad tecnológica de la sociedad actual. La pregunta histórica ya no es si acaso existe o no la capacidad de autodestruirnos. Sabemos que existe. La pregunta hoy es por la libertad humana, por la capacidad de ser sujeto, por la dignidad y valor absoluto de cada persona. El estado y el mercado son instituciones que pueden contribuir al reconocimiento y respeto de los derechos humanos. Pero no están en condiciones ni de fundarlos ni de realizarlos, puesto que ello corresponde sólo a los sujetos. En esta última dimensión, la de la subjetividad, la presencia de la Iglesia es insustituible. No porque sea la única instancia de realización de la subjetividad, sino porque ella remite la subjetividad a una verdad absoluta y trascendente, pero sin embargo, encontrable y experimentable en las comunidades de testigos que forman el tejido eclesial. La dignidad humana que ofrecen

las instituciones seculares no es nunca absoluta. Depende del reconocimiento que las otras instituciones y los actores y fuerzas sociales quieran darle. Así, el hombre es digno sólo si se le reconoce socialmente su dignidad. La Iglesia, en cambio, anuncia que la dignidad del hombre está por encima de su reconocimiento social, puesto que se funda en el amor de Dios manifestado en Jesucristo. Este amor, como señala San Pablo (Cfr. Rom. 8,39) es más fuerte que la muerte y que el pecado. Es indestructible, pues compromete la misma fidelidad de Dios. Por ello, es el fundamento de la libertad del hombre ante todas las instituciones que él mismo ha creado, la garantía de que la idolatría no prevalecerá sobre él.

- Aunque todo el planteamiento anterior está contenido, en sus fundamentos, en los textos de las Conferencias de Medellín y Puebla, la Iglesia latinoamericana necesita todavía desarrollar más la relación entre cultura y libertad, por una parte, y entre cultura, estado y mercado, por la otra. El rol político que ha debido jugar en varios países latinoamericanos durante la última década, puede hacerla olvidar que su verdadero rol político lo ha desempeñado históricamente mediante los esfuerzos por construir una "polis" digna del hombre y de su vocación religiosa. Pero quisiéramos insistir una vez más que esa "polis" no se confunde con la institucionalidad política, tal como ésta se entiende en la sociedad actual. En verdad, son muchas las instituciones que contribuyen a dar forma a una "polis" en el sentido cristiano: las comunidades religiosas, los movimientos apostólicos laicos, la familia (iglesia doméstica), las instituciones de educación, las organizaciones laborales, las instituciones de beneficencia, los medios de comunicación de masas, las instituciones científicas y tantas otras. Si en cada uno de estos ámbitos de la vida social los cristianos son capaces de dar razón de su esperanza y dar testimonio de la libertad de los hijos de la Iglesia, entonces podrá brillar la luz de Cristo como foco de convergencia y de unidad de las distintas historias particulares de los pueblos.

CULTURA Y VALORES

Una aproximación ética a la evangelización de la cultura

Tony Mifsud, S.J.
Director de ILADES

El tema de la reflexión es la relación entre los valores y la cultura, dentro del contexto de una evangelización del continente latinoamericano. En otras palabras, el interrogante planteado consiste en preguntarse sobre el anuncio del Evangelio como una práctica ética dentro de una pluralidad cultural que configura el continente: el paso del "anuncio" (Evangelio) a la "vivencia" (Ética), del "encuentro" (Evangelio-Cultura) a la "convivencia" (Cultura-Valores-Ética).

Por tanto, propongo una aproximación concéntrica al tema. En un primer momento, es preciso aclarar el significado ético de la cultura, como también el papel de los valores en la configuración de una cultura. Sólo entonces será posible situar la relación entre cultura y valores dentro del contexto de una evangelización para establecer la contribución de la ética en el encuentro entre Evangelio y culturas.

1. UNA COMPRESION ETICA DE LA CULTURA

La perspectiva ética de nuestra reflexión exige un doble acercamiento al tema de la cultura porque no basta una descripción del fenómeno social que llamamos "cultura", sino también se hace necesario explicitar los criterios éticos que permitan comprender correctamente este término.

Cultura: una aproximación semántica

La palabra *cultura* ha acumulado a lo largo de los años múltiples y distintos significados¹. Además, las distintas cien-

1. En el clásico estudio de A.L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions* (New York: Vintage Books, 1952),

cias se han interesado en estudiar este fenómeno desde su particular enfoque, haciendo del concepto de cultura un verdadero desafío interdisciplinar².

De todas maneras, a lo largo de los siglos, este concepto ha tenido un triple referente; la naturaleza (destacando la capacidad técnica), el ser humano (subrayando la capacidad intelectual), y la sociedad (señalando las costumbres de un pueblo)³. Este triple referente no es excluyente. Sin embargo, este múltiple empleo de la misma palabra conlleva el peligro de una utilización indiscriminada con el consecuente sin sentido de la misma. Cuando una palabra llega a incorporar los más variados significados, entonces pierde toda su relevancia e impide su poder comunicativo al no poseer una especificidad propia y significado determinado.

En la actualidad existe la tendencia convergente de comprender la cultura como una fuente de *construcción humana de la realidad social* mediante su capacidad de *significar los hechos sociales* dentro del contexto de un grupo humano.

“Aquella dimensión e la realidad que da cuenta de las prácticas e instituciones que, de una u otra manera, contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales. El concepto intenta aprehender el conjunto de procesos mediante los cuales los hombres se representan el mundo, lo interpretan y lo construyen haciendo así comunicable e inteligible su experiencia para los demás”⁴.

se recogen unas trescientas definiciones del concepto de cultura. Ver también J.M. CASTELLET, *La Cultura y las Culturas* (Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1985). Para una aproximación a la evolución del concepto, se puede consultar M. SINGER, “Cultura”, en D. Sills (Ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, (Madrid: Aguilar, 1974), pp. 298-310.

2. Así, encontramos el enfoque estructuralista (Lévi-Strauss), la perspectiva funcionalista (Parsons), el análisis psicoanalítico (Kaufmann), la explicación de la sociología del conocimiento (Mannheim) y de la socio-genética (Berger y Luckmann), como también la aproximación de la teoría crítica de la sociedad (Escuela de Frankfurt).

3. Ver E. QUARELLO, *Morale Cristiana e Culture*, (Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1979), pp. 11-12.

4. J.E. GARCIA HUIDOBRO y s. MARTINIC, *Cultura Popular: proposiciones para una discusión*, (Santiago: CIDE, 1983), p. 2. Ver también J.J. BRUNNER

Por tanto, la cultura dice relación a la dimensión *comunicativa* del grupo humano, donde el orden social emerge como un *universo de sentido*. En consecuencia, la cultura no es el conjunto indiscriminado de todas las obras del ser humano, sino aquella dimensión del obrar humano que *otorga significación* a sus acciones.

La cultura es un *proceso de significación* de la realidad del grupo humano, producto y necesidad de la condición social y relacional del ser humano. La dimensión social del ser humano encuentra en la instancia de la cultura una *producción de significados* para dar sentido y, por ende, para permitir una convivencia socialmente organizada del grupo.

La cultura, en cuanto proceso de *síntesis social*, es un proceso dialéctico del fenómeno social, en el cual la sociedad es *significada* por el grupo, pero —a la vez— el ser humano es configurado por la sociedad *significante*.

En otras palabras, el proceso cultural consta de tres instancias complementarias: a) la *exteriorización*, cuando el grupo se apropia de la realidad mediante la palabra, “humanizando” la realidad objetual en una realidad que puede ser compartida en su significación; b) la *objetivación*, como resultado de la *exteriorización*, creando una realidad significativa que posteriormente se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad distinta y previa a ellos; y c) la *interiorización*, cuando el grupo, desde su estado estructural objetiva, la asume en una estructura de la conciencia subjetiva.

“La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad ‘sui generis’ a través de la objetivación, y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización”⁵.

y G. CATALAN, *Cinco Estudios sobre Cultura y Sociedad*, (Santiago: FLACOS, 1985), pp. 9-11; C. DI GIROLAMO (Ed.), *La Cultura Chilena*, (Santiago: CED, 1984), pp. 48-60.

5. P. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, (Barcelona: Editorial Kairós, 1971), p. 15; ver también pp. 13-50. Se puede consultar P. BERGER y TH. LUCKMANN, *La Construcción Social de la Realidad*, (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), pp. 74-91.

Entonces, la cultura es la *construcción significativa* del grupo en su relación con la *naturaleza* la dimensión técnico-económica), en su inter-relación de grupo organizado como *sociedad* (la dimensión socio-política), y en su relación con la *totalidad de sentido* (la dimensión religiosa).

Esta comprensión del concepto de cultura permite hablar con toda propiedad de *la cultura*, en el sentido genérico de significación de la totalidad de la realidad social, como también de *las culturas* en el sentido particular de las distintas significaciones de las variadas y distintas realidades sociales.

Así, también, es posible hablar de la *cultura popular* en cuanto "corresponde al conjunto de prácticas y procesos a través de las cuales los sectores populares se representan a sí mismos y contribuyen a producir y renovar el sentido de sus percepciones, orientaciones y acciones sociales"⁶, dentro de una condición de marginación social y de dominación económico-política.

En consecuencia, por razones antropológicas y de historicidad, la cultura admite el concepto inclusivo de *pluralidad de culturas*, en tanto que los distintos grupos están condicionados por diversas y múltiples configuraciones sociales. Así, dentro de una colectividad humana —delimitada geográfica y políticamente en términos de un país— suele haber una pluralidad de significaciones en torno a la misma realidad social en cuanto es percibida y vivenciada de una manera diferente por los distintos grupos que conforman dicha colectividad.

Cultura: un enfoque ético

La ciencia de la *ética* reflexiona sobre la conducta humana⁷ desde la perspectiva valorativa del bien (la realización de lo humano) y del mal (la degeneración deshumanizante). La ética pretende orientar lo humano hacia su auténtica y plena realización conforme a un discurso racional (la filosofía ética) y atendiendo a las afirmaciones pósticas (la ética cristiana).

6. J.E. GARCIA HUIDOBRO y S. MARTINIC, *Cultura Popular: proposiciones para una discusión*, (Santiago: CIDE, 1983), pp. 10-12.

7. Ver TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 6.

Por tanto, la ética construye un discurso prescriptivo (no descriptivo) de lo antropológico con la finalidad de orientar lo humano hacia su propia humanización, asumiendo la "humanidad" como una tarea y no como un simple sustantivo descriptivo.

El marco de la *ética cristiana* se define por la condición humana de la persona y el grupo (la realización auténtica de lo humano pasa por la aceptación de esa humanidad en contra de cualquier idolatría que rehúsa esta condición antropológica básica), que se encuentra en una situación constante de relacionalidad (la comunicación como condición de realización), dentro de un espacio histórico (la relacionalidad se sitúa dentro de un contexto concreto de espacio y tiempo).

En el discurso cristiano, este marco implica la aceptación de la filiación divina ("hijos del mismo Padre"), reconociendo en todo "otro" esa misma dignidad (hacer del "otro" un hermano), y empeñarse en la construcción de una historia solidaria ("señores de la creación")⁸.

Ahora bien, es evidente que la cultura precisa de la *ética* como instancia de *humanización de significado*, en cuanto se otorgue a la realidad un sentido conforme a la dignidad de lo humano. Sin embargo, también la ética necesita de la *cultura* como momento de *expresión colectiva* del horizonte humanizante hacia el cual toda sociedad aspira.

"Cualquier tipo de cultura debe tener presente ciertas exigencias fundamentales, sin las cuales el hombre no puede llegar a realizarse como persona, ni es viable una vida en sociedad. (...) Pero, por otra parte, una moral que no tuviese en cuenta la cultura en la que se hace presente, sería algo abstracto e infecundo, sin efectividad ninguna para la praxis de los hombres"⁹.

8. El *Documento de Puebla* plantea los tres inseparables desafíos que definen la vocación cristiana en términos de "la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas, como hermano, y con Dios como hijo" (No. 322).

9. E. LOPEZ AZPITARTE, "Cultura y Moral", en Rossi-Valsecchi (Eds.), *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1978³), p. 1288.

Esto no significa confundir el relativismo sociológico con un relativismo ético, ya que es distinto referirse al valor universal (el horizonte humanizante) que a su expresión cultural (la manifestación concreto-cultural de lo humanizante).

Por tanto, la relación entre *cultura* y *ética* es inclusiva a cada concepto ya que al significar la realidad humana (cultura) se necesita de un horizonte humanizante (ético), y por otra parte— el desafío ético precisa de una conciencia colectiva cultural para hacer del “proyecto humano” una realidad social.

Por de pronto, esto significa que hay que descartar cualquier *aproximación parcial* al concepto de cultura ya que surge de una visión discriminatoria del grupo humano y conduce a una opresión cultural de un grupo social sobre otro. Así, toda definición de cultura que margina y manipula es éticamente inaceptable.

En nuestros días, es preciso denunciar tres discriminaciones: a) la *aristocrática* que habla del “culto” y del “ignorante” a partir de un código del saber construido por un grupo social reducido y poderoso; b) la *occidentalista* que distingue entre el “mundo culto” como un privilegio exclusivo de occidente y el “mundo primitivo” configurado por el resto de los pueblos; y c) la *técnica* que pregona el mundo industrializado como más culto a partir de la capacidad técnica y saber científico en contraste con los países pobres.

La cultura tiene una vertiente antropológica, a nivel del “ser”, que proclama la igual dignidad de todo grupo. Entonces, no puede reducirse a la categoría del “tener” que genera de por sí división y rivalidad entre los grupos, haciendo de la relacionalidad un término competitivo y no solidario¹⁰. Estas formas discriminatorias de comprender la cultura son simplemente *alienantes*, porque llegan a justificar estructuras sociales opresoras haciendo aparecer como “normal”, “correcto”

10. Ver *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), No. 28. Ver también M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (III), (Madrid: Editorial P.S., 1979), p. 394.

y “justo” lo que —en definitiva— es “anti-humano”, “equivocado” e “injusto”¹¹.

Además de rechazar las visiones discriminatorias de la cultura, la ética tiene que denunciar la mentalidad contemporánea de *identificar el plano de los valores con el plano de la funcionalidad*.

La razón pragmática tiende a consagrar lo eficiente como valor absoluto sin ulterior referencia. Paulatinamente, se ha introducido en la cultura una “ética de la funcionalidad” que justifica cualquier medio en la consecución de un fin planificado y programado con anterioridad. Así, el costo humano es considerado como un dato “más” entre otros datos sociales. Esta racionalidad funcional asume aquellos medios correspondientes que conducen mejor (es decir, más eficiente) a un fin previamente definido. Por tanto, asumiendo la lógica del valor sólo en el plano del fin, la descarta en el plano de los medios. Así, como ejemplo, se hace la guerra en nombre de la paz y se invierten grandes sumas de dinero en nombre de la seguridad mientras poblaciones enteras no tienen lo mínimo para sobrevivir¹².

2. EL MARCO VALORICO DE LA CULTURA

La comprensión de la *cultura* como la *significación compartida de la realidad social* y la necesaria *instancia de la ética* como el *horizonte humanizante* de esta significación, nos introducen al tema de *los valores*.

¿Qué son los valores y cuál es su relación con la cultura?

11. Ver las observaciones de E. CHIAVACCHI, “Cultura”, en VV.AA., *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (II), (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), pp. 239-240.

12. Ver *Sollicitudo Rei Socialis* No. 10; P. MORANDE, *Cultura y Modernización en América Latina*, (Santiago: Universidad Católica, 1984), pp. 107-127; P. BERGER, *Piramedes de Sacrificio: ética política y cambio social*, (Madrid: Editorial Sal Terrae, 1979).

Valor: una mediación de lo ético

El *valor* dice relación a la *condición social* del ser humano y constituye la *dimensión objetiva* del discurso ético en cuanto se plantean las condiciones de auténtica realización de *toda y cada persona en sociedad*¹³. Es decir, el discurso sobre el valor constituye el paso de considerar el grupo humano en términos de una comunidad de personas.

Esto no significa que el universo de valores plantea condiciones extrínsecas al grupo humano, sino que responde al dinamismo antropológico que estimula a la persona en sociedad hacia una auténtica y plena realización como comunidad humana. En este sentido, el valor es el instinto ético de conservación y de fidelidad hacia la propia realización dentro de un contexto de siempre mayores cuotas de humanización¹⁴.

Más allá de la singularidad del individuo y la idiosincrasia de todo grupo humano, existen unas *coordinadas comunes* que definen a lo humano en su humanidad y su posibilidad de realización auténtica. Esta estructura antropológica de lo humano constituye el horizonte del universo de valores que intenta encarnarse en la realidad concreta y posibilitar su realización.

13. Para una presentación de los distintos esquemas, clasificaciones y jerarquizaciones de los valores, se puede consultar J.M. MENDEZ, *Valores Éticos*, (Madrid, 1978). En M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (I), (Madrid: Editorial P.S., 1981⁵), pp. 428-433, se presentan los esquemas de J. Ortega y Gasset, M. Scheler, R.S. Hartmann, L. Lavelle, y J. de Finance.

14. E. LOPEZ AZPITARTE - *Praxis Cristiana* (I), (Madrid: Paulinas, 1980), p. 276 - escribe al respecto: "Podríamos definir el valor moral como aquella calidad inherente a la conducta que se manifiesta como auténticamente humana, conforme a la dignidad de la persona y de acuerdo, por tanto, con el sentido más profundo de su existencia. Precisamente por este carácter totalizante, el valor moral se halla siempre y en todas partes presente, como una urgencia que nunca abandona, como una llamada constante que invita a seguir su voz. (...) La respuesta específica que provoca el valor ético es la experiencia de la obligación. En ella se vivencia este carácter ineludible, absoluto, que nos viene de una fuerza que se impone al sujeto desde dentro, pero, sin forzar, sin ningún tipo de presión física. Su mensaje penetra hasta el corazón, insistiéndole de manera continua, sin que podamos reducir al silencio su invitación para realizarnos como personas, para humanizar cada vez más nuestra propia existencia, pero al mismo tiempo descubrimos la grandeza desconcertante de la libertad, que permite orientar nuestro rumbo por caminos diferentes o hacernos sordos a la voz imperiosa de su llamada".

La presencia de la *libertad*, constituyente de lo humano en contraste con todo concepto de determinismo autómatas, plantea la necesidad del discurso sobre los valores como pauta de un ejercicio *responsable* en el camino de asumir lo humano y "hacerse" humano. Es decir, lo *humano* es a la vez un atributo y una *tarea*, un "llegar a ser" a partir de una condición de "ser".

Ahora bien, el valor ético "es al mismo tiempo y dialécticamente inmutable-cambiante, único-plural, universal-situacional. Los valores morales son inmutables, únicos y universales en cuanto y en la medida en que realizan el *constitutivo*" de lo humano; "pero son cambiantes, plurales y situacionales en cuanto y en la medida en que dicho constitutivo *se encarna* necesariamente en la historia, en la cultura y en el individuo"¹⁵.

Así, por ejemplo, el valor de la justicia es inmutable, único y universal en cuanto responde a una condición antropológica básica que permite la realización de toda y cada persona en sociedad. Sin embargo, la expresión concreta de la justicia es cambiante, plural y situacional según las distintas coordinadas históricas y los variados significados culturales¹⁶.

En la historia de la ética ha habido distintos sistemas éticos que se han distinguido por la jerarquización de los valores, en cuanto el valor asumido como *el valor supremo* condiciona toda la escala de valores según su importancia en relación al valor que es considerado como fundante de todos los demás.

El valor supremo es aquella condición antropológica básica que resume, posibilita, significa y da coherencia a la totalidad del proceso de la realización humana. A lo largo de los

15. M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (I), (Madrid: Editorial P.S., 1981⁵), p. 443.

16. Esto, de ninguna manera, significa una ética *de* situación que niega la posibilidad de un discurso objetivo sobre la ética y cae en un subjetivismo cerrado que se expresa en un relativismo ético. Lo que se plantea es una ética *en* situación que da la importancia debida a la situación (el universo de las variables que subraya la originalidad de todo acto humano) en la medida que expresa históricamente la universalidad antropológica.

siglos, se ha colocado el constitutivo del valor ético (el valor supremo) en la obligación externa (legalismo, tabuismo), la eudaimonía (ética aristotélica), el principio del placer (hedonismo, epicureísmo), la armonía interior (estoicismo), el deber por el deber (ética kantiana), el principio de la utilidad (utilitarismo), etc.¹⁷.

En la ética cristiana, el constitutivo de los valores éticos se fundamenta en *Persona de Jesús el Cristo*, y se plantea como un *encuentro* entre Dios y la humanidad que introduce un conjunto de nuevas significaciones a la acción humana en la historia. Es decir, en el encuentro se provoca una *conversión*, cuando el sujeto en comunidad asume la responsabilidad de una "nueva humanidad", reconciliada en Cristo con Dios¹⁸, como proyecto de vida a partir del seguimiento de Cristo en la construcción del Reinado de Dios en la historia.

El encuentro provoca la conversión; la conversión se expresa en el *compromiso*. En este compromiso, el creyente asume la historia como un "sacramento" de aceptación del amor incondicional de Dios hacia la humanidad (talante contemplativo) como también de la misión de hacer realidad este amor divino por la humanidad (talante profético).

Valor: un determinante cultural

Si la *cultura* constituye la *gramática* del lenguaje de un pueblo, los *valores* establecen las *reglas* gramaticales de dicho lenguaje. En otras palabras, los valores van determinando la *aceptación* del significado de la construcción social de la realidad operado por la cultura.

"Los valores éticos tienen un papel verdaderamente central en el sistema de valores de una cultura, porque son los que prescriben las normas de acción y, por tanto, determinan en

17. Ver M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (I), (Madrid: Editorial P.S., 1981⁵), pp. 439-440.

18. Ver Rom. 5, 10-11; Rom. 11, 13-15; 2 Cor. 5, 18-20; Ef. 2, 14-18; Col. 1, 18-23. Para una elaboración teológico-ética de la reconciliación, se puede ver T. MIFSUD, *La Reconciliación: implicaciones éticas*, (Santiago: Ediciones Paulinas, 1988).

definitiva los modelos de comportamiento, los principios de elección, los criterios de apreciación y las motivaciones a partir de las cuales se fijan objetivos concretos a corto o largo plazo"¹⁹.

Si la cultura destaca la necesidad antropológica que otorga un sentido compartido a la realidad, el discurso sobre los valores tiene el papel *legitimador y justificador* de dicho sentido.

La cultura busca la construcción significativa de la convivencia, y esto sólo es posible mediante una escala compartida de valores que discrimina entre comportamientos deseados y no deseados a partir de una meta cultural que fija el desarrollo y la evolución del grupo.

La *identidad cultural* no es una realidad estática sino un fenómeno social dinámico porque asume el progreso y los nuevos acontecimientos dentro de un denominador común que da cohesión al grupo. En este sentido, la cultura encauza la provisionalidad histórica de los acontecimientos dentro de un sentido de *continuidad*, permitiendo y salvaguardando la identidad como factor de *cohesión* a lo largo del tiempo. De esta manera, el individuo siente que forma parte de la historia de su grupo. Estas raíces histórico-culturales posibilitan mirar hacia el futuro con seguridad a pesar de los cambios introducidos en el tiempo.

Sin embargo, esta pertenencia cultural sólo es posible en la medida en que los pilares sobre los cuales se construye el significado social de los acontecimientos *se reconocen* como legítimos; es decir, responden a la dignidad y a la dignificación del grupo. Así, como ejemplo, la violación institucional de los derechos humanos jamás puede formar parte del patrimonio cultural de un pueblo, porque dicho comportamiento niega e impide la cohesión del grupo como también su sentido de dignidad; aún más, históricamente se observa como la transición a la democracia conlleva la delicada tarea de esta-

19. J. LADRIERE, *El Reto de la Racionalidad*, (Salamanca: Sígueme, 1978), p. 123.

blecer juicios en orden a denunciar tales abusos para “expiar el alma nacional” y afirmar que “no todo está permitido”.

Entonces, en el contexto de la cultura, los valores tienen el papel de configurar los límites dentro del cual una acción social puede legitimarse como aceptable y positiva por y para el grupo.

En la actualidad, una cultura de los derechos humanos se erige como una necesidad del continente como expresión de legitimidad social a toda acción del hombre latinoamericano. De esta manera, el respeto por la dignidad de cada persona humana y de todo un pueblo se plantea como una condición indispensable para legitimar socialmente cualquier acción humana; así, una acción que niega la dignidad de la persona cae en una “insignificación” social que hace imposible legitimar dicha acción.

Una cultura que construye el significado de las múltiples expresiones del grupo a partir del respeto por los derechos humanos de todos sus miembros, busca crear una *conciencia colectiva* que sea auto-crítica con sus propias instituciones y estructuras porque distingue entre las expresiones sociales opresoras y se empeña en quitarles cualquier legitimidad social.

Al respecto, una cultura de los derechos humanos se construye sobre los pilares éticos de *la solidaridad* (como exigencia cultural de la convivencia), *la justicia* (como reconocimiento efectivo de la igual dignidad de todos), y *la libertad* (como participación cultural en la construcción de la realidad).

Estos tres valores se erigen como determinantes culturales de significar y legitimar socialmente la acción humana dentro del grupo.

3. LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Plantada la relación entre *ética y cultura*, aún falta situar esta relación dentro del contexto de la misión de la Iglesia de

evangelizar la cultura. Por tanto, es preciso especificar el significado de la evangelización, para poder posteriormente determinar el marco de la mediación ética correspondiente a la evangelización.

Evangelio y Cultura

Pablo VI explica la *evangelización* como la misión de la Iglesia de “llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad”. Así, “la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos”²⁰.

Por tanto, la misión evangelizadora se empeña en “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras, y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación”. Pablo VI concluye: “lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes*²¹, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios”²².

20. *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) No. 18.

21. “Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano” (*Gaudium et Spes* No. 53).

22. *Evangelii Nuntiandi* No. 19-20.

En estas palabras de Pablo VI se observa que la relación entre *Evangelio y Cultura* no se plantea en términos paradigmáticos de “modelo” —como algo extrínseco a la peculiaridad cultural al que hay que copiar o reproducir—, sino que se acude a expresiones que traen a la mente la imagen evangélica de la “semilla” que *desde dentro* de la peculiaridad cultural y con su propia *fuerza* germina y crece para transformar “de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces” la cultura y las culturas.

La imagen de la semilla muestra el *profundo respeto* por la expresión cultural como también la confianza en la fuerza del *Evangelio* cuando es vivido como una experiencia vital por el grupo. En otras palabras, el Evangelio hace brotar *desde la peculiaridad* cultural un estilo de vida correspondiente al “designio de salvación”: un único designio en la multiplicidad de las expresiones culturales.

La evangelización no se identifica con *una* cultura ni con *la* cultura. Sin embargo, y simultáneamente, “el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna”²³.

Por tanto, la Iglesia latinoamericana entiende su misión de evangelización de la cultura como “la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan”²⁴.

El *encuentro* entre Evangelio y Cultura llega a las raíces cuando compromete al ser humano en tal grado que configu-

23. *Evangelii Nuntiandi* No. 20.

24. *Documento de Puebla* No. 395.

ra la *conciencia colectiva* del grupo, inspirando los valores de convivencia y traduciéndose en estructuras humanizantes.

Si la cultura es la significación compartida de la realidad, y si los valores inspiran los criterios humanizantes de esta significación, entonces la *evangelización* proporciona el *horizonte de significado primario* desde el cual se entiende la realización antropológica en su plenitud y hacia el cual se proyecta el progreso de la humanidad. De esa manera, la evangelización es —a la vez— un elemento de coherencia de significado (el horizonte último de significado) y la instancia crítica de toda cultura desde ella misma (el horizonte utópico que corrige cualquier expresión cultural que niega la dignidad de la persona humana).

La evangelización es la semilla sembrada que desvela el significado profundo de la vida y de la existencia, respetando la expresión pluriforme de este significado primario. La evangelización no impone un uniforme sino invita a ponerse el traje adecuado según la talla correspondiente. La evangelización inaugura la autenticidad de significado porque anuncia *la fuente de todo significado* y desde *El* (lo universal) se construye la diversidad de expresión cultural (lo particular).

La evangelización abarca lo humano en todas sus dimensiones porque toca la raíz de significado de lo humano. Sin embargo, esta totalidad de alcance ha implicado un esfuerzo de *auto-comprensión* de la misión de la Iglesia a lo largo de la historia. En la actualidad se descartan dos peligros claros: el verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios que descarta lo humano y el horizontalismo socio-económico-político que ignora lo divino²⁵. Es decir, el peligro de un “espiritualismo” de trascendencia irrelevante o el “temporalismo” de inmanencia excluyente²⁶.

25. Ver *Documento de Puebla* No. 329.

26. JUAN PABLO II presenta la misión evangelizadora de la Iglesia en relación con la historia en los términos dialécticos del “ya” pero “todavía no”. “La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los

Descartados estos dos extremos, la misión de la comunidad de creyentes se entiende como un *don* (el Reino) que se transforma en *tarea* (historia). La evangelización se presenta como un llamado concreto a la configuración humana de la sociedad porque alcanza a los individuos en su totalidad e involucra una *nueva* manera de pensar y vivir la realidad que busca una traducción histórica coherente y consecuente en la medida que llegue a ser auténtica. Sin identificación, pero con incidencia histórica, *la experiencia del Evangelio*²⁷ se erige como el referente decisivo de significación de la conducta humana.

La Iglesia, en cuanto depositaria de la experiencia del Evangelio, trasciende la historia en la medida que la asume porque "la Palabra se hizo carne" (Jn. 1, 14) y esa experiencia del amor gratuito de Dios que proclama el Evangelio busca inevitablemente su expresión histórica en el tiempo y en el espacio. Así, la conversión del hombre y la transformación de la sociedad configuran una totalidad inseparable y complementaria en la tarea evangelizadora de la Iglesia. La experiencia del amor gratuito busca expresarse en lo concreto histórico porque ¿de qué sirve la fe si no es acompañada de las obras?²⁸.

Por tanto, la experiencia de la fe *se expresa de manera original en cada situación cultural*, porque toda cultura ofrece su propia configuración que determina el contenido específico de expresar esta experiencia única recogida en el Evangelio y

hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquélla" (*Sollicitudo Rei Socialis* No. 48).

27. E. SCHILLEBEECKX escribe: "El cristianismo no es tanto un mensaje que hay que creer, cuanto una experiencia de fe que se transforma en mensaje y que, como mensaje anunciado, quiere ofrecer nuevos horizontes de vida a quienes se abren a él en su experiencia vital" (*En Torno al Problema de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 75).

28. "¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: 'Tengo fe', si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de ustedes les dice: 'Váyanse en paz, caliéntense y hártense', pero no les dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta.. (Sant. 2, 14-17). Ver también 1 Jn. 4, 19-21.

transmitida como "mensaje" por la Iglesia a todo grupo humano. La experiencia de filiación, la tarea de asumir al "otro" como hermano y el compromiso de señorío constituyen una tarea *creativa* a partir de las exigencias de cada y toda realidad cultural en *fidelidad* a la única experiencia del amor gratuito de Dios.

La misión evangelizadora de la Iglesia consiste en el desafío de hacer *una lectura significativa de la revelación* en los distintos y variados contextos culturales. Un "mensaje" sólo puede ser acogido como una "buena noticia" en la medida en que es comprendido por el receptor y percibido como relevante en su vida.

Así, al hablar de la relación entre *Evangelio y Cultura* es preciso puntualizar lo siguiente:

- * La importancia de dejar espacio para plantear la *pregunta por Dios desde la cultura* y no dar la respuesta sobre Dios a partir de *una* cultura. El misterio de la Encarnación anuncia una Divinidad que se revela en la cultura. El respeto profundo por este "espacio" evita el peligro de un "dios creado" por una cultura determinada e impuesto sobre las demás culturas como la única expresión cultural posible, porque en este caso se traicionaría la originalidad de la experiencia fundante del "encuentro" en la pluralidad cultural.
- * La *experiencia del Evangelio* es el centro de la evangelización. Por tanto, la Iglesia está al servicio del Evangelio, enviada a ser *semilla* "en" y "desde" cada cultura para formar la comunidad de creyentes, que desde la originalidad y la pluralidad de cada cultura anuncia la universalidad de la experiencia gratuita del amor de Dios hacia la humanidad. Unicidad de experiencia (Evangelio), pero pluralidad de encuentro (culturas), constituyen la universalidad de la Iglesia en la historia.

La Mediación Ética

La experiencia del Evangelio se presenta a la cultura como una invitación para que esta experiencia fundante, grabada en

la conciencia colectiva de un pueblo, encuentre su expresión significativa en la convivencia humana. El encuentro entre Evangelio y Cultura busca su traducción en el encuentro entre los hombres, de manera que los valores que legitiman y motivan el comportamiento estén inspirados en la fe que se profesa comunitariamente.

Al respecto, se pueden destacar unos *valores éticos* fundantes que buscarían su expresión cultural según las exigencias de cada grupo humano.

- * *La significación del "otro"*. La configuración de una cultura supone la condición social del ser humano. La existencia del "otro" y la necesaria convivencia con el "otro" es fuente de cultura y fundamento del discurso valórico. Por tanto, la tarea primaria de cualquier ethos cultural es *definir la alteridad en términos significativos*. El "otro" no es un objeto del "yo" ni de la sociedad, sino un "otro-sujeto" que esta en relación constante con los distintos "yo-sujeto" que configuran la sociedad. Esta premisa axiológica tan evidente es muchas veces negada en la realidad social.
- * *La valoración del "otro"*. Consecuentemente, una tarea primordial del ethos cultural es la *reivindicación de esta condición de sujeto del otro*. Por tanto, el "otro" y todo "otro" es sujeto de derechos inalienables en la sociedad. En el fondo, este reconocimiento asegura la condición de sujeto del "yo", que es —a la vez— un "otro" frente a la alteridad humana.
- * *La dignificación del "otro"*. A la luz de la fe cristiana, el "otro" es más que un simple "sujeto de derechos", porque la relacionalidad se plantea en términos de *hermandad* (una filiación compartida en la presencia del Padre Dios). La "hermandad" constituye una tarea desafiante porque no corresponde a la actual configuración de la convivencia social. Así, el "otro" es asumido como una persona cercana con rostro y apellido.
- * *La verificación del "otro"*. La única manera de verificar (hacer verdad) el respeto efectivo por el "otro" es la *res-*

puesta a sus necesidades reales. Es decir, son las necesidades del "otro" que indican el camino que hay que emprender para verificar concretamente el respeto por el "otro" como "hermano"²⁹.

- * *La solidaridad con el "otro"*. Al asumir al "otro" como sujeto, su dignificación fraternal se configura a partir de las soluciones que se plantean frente a sus necesidades. Por tanto, la solidaridad inter-humana constituye la dimensión estructural que busca una organización de la convivencia social que más asegure la igualdad de oportunidades para la realización de cada y todo "otro" en la sociedad.

Este esquema del ethos cultural debe ser ampliamente compartido, configurando la conciencia colectiva, si se acepta que el continente latinoamericano tiene un "real sustrato católico"³⁰.

Pero, lamentablemente, la situación del continente contradice este ethos. Nuestros obispos han denunciado que "sin duda, las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia"³¹.

Es evidente que las situaciones de injusticia están presentes en todos los continentes, pero no es tan evidente que en un continente con mayoría católica y con una larga tradición cristiana predomine escandalosamente una situación de injusticia³².

29. El Buen Samaritano (cf. Lc. 10, 29-37) se hizo prójimo del herido al asumir sus dolencias y *hacerse* responsable de su estado. Sobre este punto, se puede ver T. MIFSUD, *Moral de Discernimiento* (IV), (Santiago: Ediciones Paulinas, 1988²), pp. 203-212.

30. Documento de Puebla No. 412.

31. Documento de Puebla No. 437.

32. "Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pue-

Por tanto, es legítimo plantear una serie de interrogantes sobre la mediación ética de la evangelización:

- * *La presencia de un "sustrato católico" en sentido sociológico más que teológico*, ya que la presencia de cristianos no ha logrado configurar un sentido cristiano a la organización de la sociedad. Sin embargo, es preciso aclarar que en sentido estricto la "cultura cristiana" no existe, porque ésta es una realidad escatológica configurada en el Reino de Dios. Esto no niega la presencia de una cultura que busca su fuente de inspiración significativa en la fe cristiana, pero lo "cristiano" tiene el papel dinámico del "ya" y "todavía no". En otras palabras, constituye un sustantivo tensionante y dinámico, pero no de facticidad de presencia sociológica.
- * *El predominio de una evangelización "desencarnada"*, que no siempre ha logrado impregnar los centros de poder (económico, político, ideológico), ni la periferia social (que no ha sabido reclamar sus derechos sagrados), con las exigencias éticas correspondientes a la profesión comunitaria de la fe.
- * *El encuentro "inadecuado" entre Evangelio y Cultura*, las veces que la expresión cultural de la fe se confundió con una mediación ideológica de la fe. Es decir, la presencia de la mediación ideológica de la fe ha perjudicado una auténtica expresión cultural cuando las exigencias éticas han sido identificadas con posturas ideológicas sin lograr una adecuada expresión cultural que respete la mentalidad, el modo de ser, la idiosincracia de los pueblos del continente. En el fondo, surge el interrogante: ¿dentro de qué contexto se realiza la evangelización? ¿de profundo respeto hacia la expresión cultural existente o de una dominación cultural desconociendo cualquier validez a lo existente?

blo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos. (...) El clamor puede haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y en ocasiones, amenazante. (...) Las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización. Nuestra misión de llevar Dios a los hombres y los hombres a Dios, implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna" (*Documento de Puebla* No. 87, 89 y 90).

- * *La aplicación de una relación de "modelo" más que una comprensión en términos de "semilla"* que sabe respetar el "encuentro" dentro de la pluralidad cultural. Es decir, se presume la unicidad cultural del continente y se exige una adaptación a este modelo pensado. Sin embargo, más allá del común lenguaje cristiano existe una pluralidad de expresión que resiste cualquier simplificación o reducción. Se trata de una unidad en la diversidad, pero no en la uniformidad. Por tanto, la unidad en la experiencia del Evangelio (semilla) permite la pluralidad de expresión (respeto por la variedad cultural) asegurando un auténtico encuentro entre Dios y el hombre concreto.

Estos interrogantes éticos reflejan lo afirmado en el mismo *Documento de Puebla*, cuando con toda humildad se reconoce que "la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado" (No. 10). Por cierto, esta afirmación no desconoce tampoco los logros de una auténtica evangelización en el continente realizada por hombres y mujeres que "superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina" (No. 7).

Sin embargo, desde la *ética cristiana* también se puede presentar una *propuesta de ethos cultural* en la tarea eclesial de evangelización; un ethos que, como una semilla, hace brotar una conducta creativa que respete la pluralidad cultural en la única experiencia de "encuentro" con el Evangelio.

Asumiendo el triple referente de la ética cristiana, se puede formular esta propuesta en torno a tres ejes principales:

- * *La experiencia de filiación* dice relación a nuestra vivencia de fe como un encuentro con Dios desde la realidad concreta de cada uno y de cada pueblo. Esta experiencia fundante otorga una nueva significación a la realidad, que es percibida como un regalo y una tarea. La comunidad de creyentes asume la realidad desde la perspectiva de Dios y

con vistas a la solidaridad inter-humana, porque la experiencia de reconciliación de Dios con la humanidad se vive como una exigencia de reconciliar la humanidad con Dios.

- * *La tarea de hermandad*, marcada por la experiencia de la fe, asume al "otro" como una realidad "sacramental" de comunión. El reconocimiento de la dignidad inalienable del "otro" —sea individuo sea grupo— crea comunidad y lucha por un respeto efectivo de sus derechos en nombre de la misma fe que se profesa.
- * *La misión de señorío* asume la historia como un acontecimiento de salvación donde el ser humano acepta su responsabilidad en la creación como hijo agradecido y hermano solícito del "otro".

En este *protagonismo histórico*, el cristiano se rige por los criterios de Dios que, como dice San Pablo a la comunidad de los Corintios.

"Fíjense en su asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; todo lo contrario: lo necio del mundo lo ha escogido Dios para confundir a los sabios. Y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar al poder. Aún más: ha escogido la gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta; de modo que nadie pueda gloriarse en presencia del Señor. Por él ustedes son en Cristo Jesús, en este Cristo que Dios ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención". (1 Cor. 1, 26-30).

Esta opción divina por el débil asegura la humanidad del proceso histórico por encima de los intereses parciales y de los caminos que generan la marginación social.

La experiencia gratuita del amor de Dios por la humanidad busca inevitablemente significar la realidad social de una manera coherente (*Cultura*) y emprende una praxis de compromiso por la auténtica realización del hombre y de todo hombre (*horizonte valórico*), en creatividad (*mediación ética*) y en fidelidad (*Evangelio*).

EXPRESIONES CULTURALES Y TEOLOGÍA

Mons: Antonio Do Carmo Cheuiche O.C.D.

Obispo Auxiliar de Porto Alegre

*Responsable de la Sección de Pastoral de la Cultura
y del Secretariado para los No Creyentes del Celam.*

INTRODUCCION

La reflexión teológica en torno a la cultura, en general, y a las expresiones culturales en particular, se inserta en el contexto más amplio todavía, de la teología de las realidades terrestres. En este sentido, hoy por hoy, toda tentativa de clarificar a la luz de la fe el proceso cultural de la humanidad, encuentra en la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual", su ineludible punto de referencia. Nueva en relación al pasado, nueva en su forma y contenido, "Gaudium et Spes" inaugura oficialmente en la Iglesia la teología de las realidades terrestres. Hasta entonces imperaba una visión teológica de la realidad, marcada por la oposición ética: oposición entre Dios y mundo, entre escatología e historia, entre espíritu y materia; espíritu, escatología, Dios, de un lado y, de otro, materia, historia, mundo, configuraban dos universos opuestos que podrían ser imaginados, al estilo maniqueo, como dos esferas con tres niveles escalonadas cada una colocadas una al lado de la otra, la primera a la derecha y la segunda, como es obvio, a la izquierda. En la confrontación moral de esos dos universos, cerrados sobre sí mismos, la materia se mostraba contraria al espíritu y el espíritu enemigo de la materia: la historia sin referencia a la escatología, y la escatología desencarnada de la historia; el mundo enemigo de Dios y Dios opuesto al mundo. Sobre esa especie de teología de la oposición se colocaba una liturgia en la cual se pedía al Señor el amor a las cosas celestiales y al desprecio de las realidades terrenales.

En nuestro mundo contemporáneo, concretamente a partir de la década del 30, se comienza a manifestar cierta inquietud

y malestar de parte de grandes figuras del laicado católico —Maritain y Mounier, son dos ejemplos— quienes no hallan justificativa teológica para su acción en el mundo de la cultura. Esta inquietud es recogida inicialmente por algunos teólogos, entre ellos G. Thils, que en 1947 publica la primera parte de su "Teología de las realidades terrestres".

Pero la respuesta directa y oficial sólo llega con el Vaticano II. El Concilio, como, uniendo las dos esferas de la oposición, las integra en una sola, donde los tres niveles de cada una, colocados u ordenados en escala de valores ascendentes, puedan ofrecer una visión de la realidad, en la cual todo es para el hombre, el hombre es para Cristo, Cristo es para Dios, de acuerdo con la afirmación del Apóstol.

En cuanto al valor dogmático de "Gaudium et Spes", es preciso no olvidar la afirmación de la primera nota del texto conciliar: "Hay que interpretar por tanto, esta Constitución, según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las circunstancias mutables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordados" (Gaudium et Spes, n. 1, nota 1).

En nuestro caso concreto, al intentar iluminar teológicamente las expresiones culturales, seguiremos el método inaugurado por "Gaudium et Spes", y que consta de dos momentos:

- a) Analizar esa realidad terrestre que se llama cultura, de la cual el hombre es principio, medio y fin, y cuyas expresiones señalan su paso por el mundo y, al mismo tiempo, revelan su ser.
- b) Iluminar la obra fundamental del hombre a la luz de la Creación y de la redención, en la perspectiva de una teología del hombre, de la actividad humana y de las expresiones culturales.

1o. DEL ACTO CULTURAL A LAS EXPRESIONES CULTURALES

a) El hombre, ser cultural

En todas las culturas, el derrotero que cada una de ellas toma y el ideal que se propone en su aventura de auto-realización de la humanidad, depende fundamentalmente de la idea que cada una posee del ser que el hombre es. En el seno de cada cultura palpita siempre una determinada idea de hombre que, a veces, se hace problemática, especialmente en tiempos de grandes crisis por las que ella pasa. Se diría que la respuesta a la pregunta formulada por San Agustín: "Quid sum ego, et quae est natura mea", constituye la primera fase configurante de cultura, por cuanto el proceso de auto-realización del hombre presupone un mínimo, por primario que sea, de auto-comprensión.

En la cultura occidental, la elaboración reflexiva del concepto de hombre en orden a una definición del mismo, tiene como punto de partida o la naturaleza de la cual hace parte, o de Dios que le fundamenta su existencia. Así para llegar intelectualmente al hombre o se sube de la naturaleza o desciende de Dios. En el primer caso, se habla del animal racional, según Aristóteles, o del único animal que puede no beber agua aunque tenga sed, al decir de Antoine de "Le Figaro"; en el segundo caso, se considera el "nous" como un elemento divino insertado en la naturaleza humana y el hombre aparece como el "Deus contractus", de Nicolás de Cusa o "le petit Dieu" de Leibniz. En esa búsqueda de un concepto de hombre, acaba por imponerse el punto de partida de la naturaleza. En el mundo occidental antiguo, se considera al hombre un ser natural, constituido de naturaleza, de la cual derivan, a su vez, las leyes biológicas, los valores y las reglas morales. En esa concepción estática de la persona humana, se impone el primado de la inteligencia sobre el corazón de la contemplación sobre la acción, de la naturaleza sobre la historia. Pero, el pensamiento moderno se inaugura cuando el hombre se constituye a sí mismo como punto de partida de su autoexpresión; ya no sube de la naturaleza ni baja desde Dios, para llegar a sí mismo, sino que parte de aquí, arranca de sí mismo

en busca de una definición que le pueda ofrecer garantías. Se descubre entonces como "chose qui pense", como dice Descartes, en cuyo ámbito se encuentra con la idea innata de Dios, y a partir de ésta, dando un salto metafísico, afirma la existencia del Ser Infinito desde lo cual, descontando la posibilidad del genio maligno, concluye por la existencia del mundo físico. La vía abierta por Descartes y continuada por la filosofía moderna conducirá al concepto historicista y existencialista ateo de hombre. El hombre es el artífice de sí mismo, el autor de su propio ser. En él no hay ninguna instancia moral fuera de las que le ofrecen las posibilidades históricas y las situaciones existenciales. En esa visión de hombre, predomina el primado de la existencia sobre la esencia, de la praxis sobre la teoría, de la historia sobre la naturaleza.

Síntesis y expresión de los elementos esenciales de las dos visiones anteriores, surge un tercer concepto, una nueva visión que evoca en su formulación y en su contenido, la antigua concepción cristiana de hombre. Se trata del concepto de hombre como ser cultural, tan invocado por Juan Pablo II, en su predicación por el mundo. En tanto que ser cultural, el hombre no es una realidad puramente natural, ni simplemente histórica; es la síntesis creadora de la naturaleza, con la cual se encuentra en sí y en el entorno, y de la cultura, que él construye y, por la cual sin embargo, es condicionado.

b) El acto cultural

En las relaciones entre cultura y naturaleza, "cultura" y "natura", no es posible derivar la primera de la segunda, aunque sea ésta la base de la cual la cultura arranca, y sin la cual es imposible pensarla. La cultura no sólo no deriva de la naturaleza, en contra de lo que defienden los evolucionistas, sino que como afirma Guardini, comienza a acontecer, a partir de "un acto que suprime por su propia esencia la naturaleza: comienza con el desligamiento del contorno vital inmediato" y de aquella continuidad en que el individuo viviente se encuentra con lo que le rodea, "liberándolo de la naturaleza" y "remitiéndolo a su propio ser, a la auténtica objetividad" (Guardini, Romano, "Reflexiones sobre la relación entre cul-

tura y naturaleza", "Cristianismo y Sociedad", Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 116). Ya en el acto cultural original, el proceso de autorrealización del hombre se revela como expresión de una naturaleza racional y libre, con capacidad de liberarse de la repetición de lo natural. Al contrario del animal, donde el instinto, como ímpetu innato y direccional, predetermina la repetición de las mismas reacciones frente a idénticos estímulos, en el hombre entre el estímulo y la reacción se interpone la libertad que muda el estímulo en repertorio de las posibilidades que la realidad presenta, y transforma la reacción en decisiones y respuestas. En oposición a lo que acontece con el animal, el hombre no se adapta a la naturaleza, sino que la adapta a sí mismo; no se limita a "estar" en la naturaleza sino que lucha para estar bien, obra con miras al bienestar, lo que ya entraña el reconocimiento de un valor (Ortega y Gasset, "Meditación de la técnica", "Obras Completas" T.V., Alianza, Madrid, 1982, pág. 328); se trata de la intuición original del valor de la vida, como afirma Albert Schweitzer ("Decaimiento y Restauración de la Civilización", Sur, Buenos Aires, pág. 16).

A partir del acto cultural original, la síntesis vital de respuestas dada a la luz de una determinada cosmovisión, asumida por un grupo humano, que la va perfeccionando al ritmo de las conquistas de la ciencia y de la técnica, origina las diferentes culturas, con los valores, las expresiones y las estructuras de convivencia social que le son propias. "Una cultura, escribe Ladrière, es la expresión de una particularidad histórica, de un original e irreductible punto de vista sobre el mundo, sobre la vida y la muerte, sobre el significado del hombre, sobre sus obligaciones, privilegios y límites, sobre lo que debe hacer y puede esperar" (Ladrière, Jean, "El reto de la racionalidad", Sígueme, Salamanca, 1978, pág. 15).

c) Las expresiones culturales

En el complejo estudio de la cultura, en su sentido de fenómeno globalizante, que abarca todo lo que el hombre hace, toca, transforma y crea, y a través del cual procura alcanzar su dimensión propiamente humana, la parte dedicada a las "expresiones culturales", constituye, dentro del conjunto, el

aspecto más oscuro y menos definido. Así, se toma a veces el todo por la parte, se confunden frecuentemente, expresiones con costumbres, tradiciones, estructuras de convivencia; se afirma al mismo tiempo ser las expresiones culturales, encarnación de valores, plasmación de configuraciones interiores, sin detenerse en las distinciones que serían necesarias, a fin de esclarecer no pocos equívocos en cuanto a su naturaleza y sentido de las mismas. Desde este aspecto, Puebla no parece haber aclarado mucho.

Debemos a la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la más importante y completa reflexión oficial de la Iglesia sobre la evangelización de la cultura después de la publicación de "Evangelii Nuntiandi". El documento de Puebla no se propuso obviamente elaborar una teoría de cultura, ni eso era de su competencia. No obstante, para poder plantearse el tema y el problema de la Evangelización de la cultura tenía necesariamente que dejar claro lo que se entiende por cultura, cuál su significación. En orden a ello logra ofrecer una descripción de cultura, en lo que se sintetizan decisivas afirmaciones de autoridades en la materia, retoma y da continuidad a lo que ya se encontraba en "Gaudium et Spes". Después de haber caracterizado la cultura como cultivo de relaciones, estilo común de vida, conciencia colectiva, proceso social e histórico, que se transmite y se hereda, Puebla afirma que la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo, el conjunto de valores que lo animan y los desvalores que lo debilitan, y agrega: "La cultura comprende, así mismo, las formas a través de las cuales aquellos valores y desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las situaciones y estructuras de convivencia social" (N. 387). En este texto, "valores" y "formas" son dos palabras claves, por cuanto según el documento, se entiende por cultura no sólo la zona profunda de los valores, el ethos cultural, esa dimensión interior de la conciencia donde se sitúan las valoraciones, las tendencias valorativas y, por tanto, las preferencias, sino también las "formas" a través de las cuales aquellos valores se exteriorizan, se objetivan, y se plasman materialmente. Al decir que las "formas" "expresan y configuran" valores, el texto estaría posibilitando la distinción entre "formas expresivas" y "formas configurativas", que la

reflexión cultural hoy admite, y entre las cuales se podrían localizar no pocos ejemplos que cita Puebla. Con todo, el documento no añade nada más en relación a las formas en el sentido de "formas expresivas" o de "expresiones culturales". Se agotan, al parecer, las posibilidades de desarrollar un aspecto decisivo para la evangelización de una cultura que, como reconoce el mismo documento, "Se expresa no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida" (N. 414). Si el binomio "valor-forma" constituye el núcleo del N. 387 del documento, en el número siguiente éste es sustituido sin embargo, por el binomio "valor-estructura", cuando se afirma que "en el cuadro de esta totalidad, la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de las estructuras y del ambiente social" (388). De aquí en adelante, a lo largo de todo el capítulo no aparece para nada el binomio "valor-forma", sino que se vuelve siempre al binomio "valor-estructura". Así el N. 438 dice que "la Iglesia, pues, llama a una renovada conversión en el plano de los valores culturales, para que desde allí se impregnen las estructuras de convivencia con espíritu evangélico" y, agrega, "al llamar a una revalorización de los valores evangélicos, urge a una rápida y profunda transformación de las estructuras, ya que éstas están llamadas por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre, y que se manifiesta también en forma social, y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior en el plano de los valores" (N. 438). Las formas culturales de que habla Puebla se reducen prácticamente a las estructuras de convivencia social, como expresión de valores y, al mismo tiempo, condiciones de conversión interna en el plano de aquellos mismos valores.

Todo parece indicar entonces que, el documento al emplear solo una vez el término "forma" lo hace, con todo, en su significación más amplia y genérica de exteriorización material de vivencias interiores valorativas. Ni aún así se podría identificar forma con estructura ya que toda estructura es forma, pero no toda forma es estructura. Las formas culturales, en su significación específica, es decir, en el sentido

de "formas expresivas", de "expresiones culturales", representa con todo una de las más notables contribuciones de la Iglesia a la historia de la cultura latinoamericana y del mundo, las que se han revelado altamente pedagógicas al servicio de la catequesis y de la liturgia. Puebla, en efecto, no abordó el tema de las "expresiones culturales", ni siquiera se refirió a él, omisión injustificable cuando se trataba de inculturación del Evangelio o de evangelización de la cultura.

Pero, ¿En qué consisten las "expresiones culturales"? ¿Qué las distingue de las meras formas, en su sentido genérico y de las estructuras en su significación específica? ¿Cuál es el sentido moderno de "expresiones culturales"? En un primer momento se entiende por "expresión" a todo acto humano capaz de significar a sí mismo y al mundo a través de signos. Bajo el punto de vista cultural la "expresión" se revela cuando contenidos vitales de la conciencia se exteriorizan y plasman materialmente, como afirma Eugenio D'Ors ("La ciencia de la cultura", Rialp, Madrid, 1964, pág. 96). Se trata de una exigencia de la naturaleza racional, social —y dialogal—, del hombre y representa la forma elemental del mundo intersubjetivo que es la cultura.

Según la observación de Cassierer, en el universo de la cultura, las personas no están referidas al mundo de las cosas espacio-temporales, sino que se agrupan en torno a las "formas" de que se compone la cultura (Cassierer, Ernest, "Las ciencias de la cultura", Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág. 116). Por lo tanto, en torno a las formas significativas y no a las leyes o estructuras previamente fabricadas se agrupan las personas. Alois Dempf en su obra "La expresión artística de las culturas", piensa que los grupos sociales se forman en torno a valores que constituyen el sentir vital de las comunidades y que se expresan a través de imágenes; su obra se ocupa del estudio de lo que él llama "iconología", estudio de la razón creadora de imágenes, en sus relaciones con la formación de instituciones. A través de este prisma, el ensayista católico alemán se enfrenta con la sorpresa de descubrir relaciones internas que "la imagen de Dios, del mundo y del hombre guardan entre sí" y que, como afirma Dempf, continúan el tema central de la filosofía del arte,

ya que ésta se ocupa en identificar el sentido propio de cada cultura, pues "solo la comprensión interna de la fuerza creadora de la razón práctica patentiza la gestación de los mundos que hay en las imágenes de cada época" (Dempf, Alois, "La expresión artística de las culturas", Rialp, Madrid, 1962, pág. 25).

Con esto ya estamos en pleno campo de la filosofía del arte y de la estética; pero, pienso que es este el camino. En cuanto a la estética cabe el estudio de la expresión en sí misma, la filosofía del arte trata de situarla e interpretarla en relación a una determinada cultura; de aquí el sentido de "expresiones culturales". A lo largo de la historia de la estética, en el mismo renacimiento y aún después de él, continúa manejándose, tal vez por un exceso de intelectualismo, los conceptos de forma y contenido en el análisis de las "expresiones culturales", tal como se formula y se entiende modernamente; no se hablaba entonces para nada de "expresión" ni mucho menos de "expresiones culturales". En vez de "expresión", se empleaba el término "imitación", de acuerdo con los moldes clásicos de la estética. Giambattista Vico, el primer pensador en ocuparse de la filosofía de la cultura, se rebela contra esta interpretación intelectualista de las obras hechas por el hombre y define la cultura como todo lo que el hombre hace, por tanto, la obra del hombre, creación suya y, por lo mismo, el único objeto que el hombre podría conocer en su totalidad. De esta manera, la filosofía de la cultura contribuye decisivamente a la evolución del concepto de "imitación" al concepto de "creación" y desde ésta, al concepto de "expresión" aparece como resultado de la fusión de "contenido" y "forma", constituyendo una sola cosa, plasmada en un objeto dotado de existencia y esencia propia y que, como afirma Jean Ladrière, "sugiere la idea de forma cargada de significación" (El reto de la racionalidad", Unesco, Sígueme, Salamanca, 1978, pág. 145).

Según Ladrière, entre los cuatro subsistemas culturales que forman el sistema global de la cultura, los subsistemas de "expresión" abarcan las formas que, a nivel de la sensibilidad, proyectan y plasman expresiones tanto en relación a la visión del mundo y del hombre como de sus valoraciones éticas.

Así, se entiende por “formas expresivas” o “expresiones culturales” propiamente dichas, las obras de arte y los símbolos en general (ob. citada, pág. 146). En el conjunto global del arte, le corresponde a ambas penetrar en los niveles de la “realidad”, que según afirma Paul Tillich, no pueden descubrirse por la vía conceptual; se refiere expresamente a “niveles de la realidad interior” del alma humana (“Teología de la cultura y otros ensayos” Amorrrortu, Buenos Aires, 1874, pág. 57).

2o. HACIA UNA TEOLOGIA DE LAS EXPRESIONES CULTURALES

a) Las expresiones culturales a la luz del dogma de la Creación.

No parece mera casualidad el hecho de que “Gaudium et Spes”, después de haber empleado diferentes verbos para indicar las variadas funciones de la acción cultural del hombre, sus grandes objetivos, emplee precisamente el verbo “expresar” para significar específicamente el acto de exteriorizar, plasmar de forma objetiva y de comunicar las experiencias vitales de la conciencia, y que la historia conserva. La cultura, afirma la Constitución Pastoral del Vaticano II, “expresa, comunica y conserva en grandes obras las grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos e incluso, a todo el género humano” (N. 53).

En esta referencia directa a las obras culturales, a las “expresiones culturales” el texto se refiere igualmente a la tarea que tienen las culturas de conservar esas grandes obras. En efecto, las “expresiones culturales”, como testimonio significativo de las grandes experiencias espirituales y de las grandes aspiraciones de la humanidad, se conservan, se acumulan, se estratifican, a lo largo de un tiempo lineal, posibilitando así una lectura histórica y evolutiva de las mismas. Se trata, en este caso, de la historia de las “expresiones culturales”, principalmente en el campo del arte y de la literatura. En la evolución histórica de las “expresiones culturales”, intervienen, naturalmente, factores internos a la propia expresión, los cua-

les, por la fuerza de su lógica interna, continúan desarrollando sus propias posibilidades expresivas, tal como acontece en el campo del arte, con la evolución del estilo románico al estilo gótico, por ejemplo, factores de orden externo pueden influir igualmente en el proceso de evolución o de revolución de las expresiones, sean ellas de orden social, político o religioso, como es el caso de Tel-el-Amarna, cuando una revolución político-religiosa cambió completamente el estilo de las artes plásticas del Egipto de Amenofis IV.

Casos hay en que avances técnicos influyen en la evolución de las formas expresivas, como acontece tanto en el renacimiento como en el arte moderno. La evolución histórica de las “expresiones culturales”, se inserta, como diría Paul Ricoeur, en el nivel objetivo de la cultura, donde ellas, las expresiones culturales, aparecen desvinculadas de la vida de sus autores, y la evolución y el progreso que ellas trazan se refieren más a los aspectos técnicos que las preocupaciones éticas del problema.

Ubicadas en este nivel objetivo, las “expresiones culturales.., ¿Es posible intentar una primera iluminación teológica de las formas expresivas en tanto que evolución o progreso técnico? ¿Qué relación puede mediar entre actividad cultural, acción expresiva y teología? En orden a una adecuada respuesta a esta interrogación, conviene puntualizar que una teología de la cultura tiene como punto de referencia directa al hombre con su naturaleza racional y libre, por lo tanto, como ser cultural, en busca de su autorrealización, a través del cultivo de la relación con la naturaleza, con las otras personas y con Dios, y cuyas experiencias profundas se plasman en “expresiones culturales”. En este contexto, la respuesta a la pregunta sobre las posibilidades de clarificación teológica de las “expresiones culturales” en cuanto producto de la actividad cultural, se apoya en la propia Palabra de Dios. La “expresión” en tanto que es una actividad, por lo tanto aplicación del conocimiento, del saber, al campo de la actividad, corresponde a un mandato del Señor. El sentido bíblico de pecado no se ubica, en primera instancia, en la relación del hombre con la naturaleza, sino con Dios; no consiste en el robo del fuego de los dioses, según el mito griego, sino en la negación

de un grande amor, en la ruptura del hombre con el Señor, cuya consecuencia inmediata fue la agresión del hermano contra el hermano. A la luz de la teología de la creación, la actividad cultural revela al hombre como sujeto y al mismo tiempo, objeto de conquista, a quien el Señor encarga conquistar la tierra, dominar la creación y perfeccionarla y perfeccionarse a sí mismo.

Afirma "Gaudium et Spes" que "una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo así la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero" (N. 34). Sobre este pasaje que funda teológicamente, a la luz del dogma de la Creación, la "actividad humana" "considerada en sí misma", conviene recordar que la anotación "si recte ordinetur" de la primera redacción se suprimió en el texto definitivo del documento conciliar. En lo que se refiere a nuestro tema concreto, la actividad que tiene en el hombre su principio y meta, de él procede y a él se ordena, se refiere a producir objetos culturales necesarios para su realización como persona humana. Los Objetos culturales o productos culturales, entre los que se anotan también las "expresiones culturales", aún antes del Concilio ya han sido tema de reflexión teológica en la obra pionera de Thils "Theología des réalités terrestres". Según el teólogo belga, aunque los "productos culturales" no realizan formalmente la gloria de Dios, son, con todo, testimonios de ella, en la medida en que "la glorificación ontológica se encuentra inscrita en la naturaleza de todos los valores culturales" (J. Thils, ob. cit. Sourain, 1946, pág. 152). Pero agrega Thils "la cultura tiene un destino religioso y divino. No se trata simplemente de un conjunto de ideas y sentimientos en el cual el hombre alcanza su desarrollo personal; es el ámbito en que el hijo de Dios, el elegido "in fieri", encuentra todos los elementos para alcanzar su fin sobrenatural" (Ob. cit. pág. 154).

A esta altura de la reflexión teológica en torno a los objetos, y por lo tanto, también a las "expresiones culturales", la tentativa de iluminar la cultura a partir de la fe, abre una nueva perspectiva, la perspectiva del nivel subjetivo de cultura, en el cual las "expresiones culturales" plasman hondas experiencias y vivencias interiores.

b) Expresiones culturales y trascendencia

A nivel técnico y progresivo de la cultura, donde la teología de la Creación ilumina la actividad y los productos culturales, la historia de las "expresiones culturales" registra con todo, un hecho notable que no se encuadra en el sistema evolutivo. Se trata de la significación perenne de las "expresiones culturales" propiamente dichas. En ellas las formas artísticas, los símbolos y, en cierto sentido, el lenguaje, conservan todavía hoy el mismo valor, o tal vez más, que el que tenían para los hombres del tiempo en que fueron creados. La técnica empleada en su ejecución fue totalmente superada y a nadie interesa más, sus posibilidades formales internas se concretizaron y evolucionaron, la realidad social y económica que influyeron sobre ellas y, en cierta medida, las condicionaron, han cambiado radicalmente, pero ellas, las "expresiones culturales" como tales, continúan comunicando experiencias vitales del hombre, y ellas expresan su fisonomía interior, su visión del mundo y de sí mismo, con sus victorias y derrotas, sus fracasos y triunfos, sus esperanzas o desesperaciones: el hombre en su perenne condición de creador de cultura, en la que busca los derroteros de su realización personal y social.

Más allá de meros productos culturales, las "expresiones culturales" como "formas cargadas de significación" ejercen una influencia decisiva en la formación de las culturas. En las culturas antiguas, las "expresiones culturales", al plasmar la cosmovisión propia de un grupo humano se vuelven fuente de energía creadora de cultura y contribuye decisivamente al diseño del marco cultural propio de un pueblo. (Alois Ilader / Wolfgang Fries: "Arte y Religión", en "Fe Cristiana y Sociedad Moderna", Ed. S.M., Madrid, 1984, pág. 51).

Las expresiones culturales resultan de un acto creador del hombre, que va más allá del ser que las crea, para plasmarse en un objeto dotado de consistencia significativa. Pero, como observa Nicol en su obra *"Metafísica de la Expresión"*, si las expresiones guardan "primariamente relación con su productor, en tanto que lo expresan", cumplen también "primariamente una función dialógica", de relación entre el yo y el tú (Nicol, Eduardo, *"Metafísica de la expresión"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, págs. 375, 381). Es en esa apertura al otro que las "expresiones culturales", por su propia índole, independiente, a veces de la intención de sus autores, evocan al Otro, con mayúscula, al "Gang Andere", como dicen los alemanes.

En el proceso de realización del hombre en busca de la humanidad plena, el ser, ser idéntico, ser auténtico, ser igual a sí mismo, por el cual el hombre se interroga, pregunta, busca, encuentra o rehusa, sólo puede tener sentido, como dice Gabriel Marcel, cuanto quiere decir "estar al frente y más allá de sí propio"; y agrega el filósofo francés, si la palabra "trascendencia" conserva todavía un sentido "antes que nada es un "paso más allá" que ella significa". (Marcel, Gabriel, *"As condições de uma renovação da arte"*, en *"Debate sobre el arte contemporánea"*. En Encuentros Internacionales de Ginebra, Ed. Europa-América, 1963, pág. 180). Al término de ese "paso más allá" se enfrenta el hombre con la presencia de lo Sagrado, cuya advertencia al que lo contempla suena igual que las palabras del Señor, en la mañana de la Resurrección: "noli me tangere" a la cual parece eludir Juan Ramón Jiménez, cuando refiriéndose a la revelación poética de la belleza escribe: "No le toquéis jamás que así es la rosa". Y en los últimos años de su vida, preguntaba el ateo Ramuz si "¿no se debería, en el fondo, ver quizá que aquello a lo cual se dá el nombre de poesía no será el sentido de lo Sagrado?" (apud Gabriel Marcel, ob. cit. pág. 186).

En contraste con una actitud contemplativa que caracteriza la experiencia de lo Sagrado, el afán manipulador, la manipulación permanente, el sistema de manipulaciones de la realidad, que es la tecnología moderna constituye la preocupación fundamental de nuestro tiempo; entonces el nuevo

"ethos" cultural, que pasa a orientar el proceso de autorrealización de la humanidad, no va más allá de la verdad que la manipulación revela y se impone como norma moral de comportamiento, bajo el signo de la eficacia tecnócrata o de intereses individuales y económicos. Consecuencia de ese sistema de manipulación, que comanda la cultura moderna es, como afirma Tillich, "la transformación técnica del mundo, con la consiguiente pérdida de la dimensión de profundidad en su apreciación de la realidad. Esta ha perdido su trascendencia interior, o para usar otra metáfora, su transparencia de lo eterno" (Tillich, Paul, *"Teología de la cultura y otros ensayos"*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pág. 64).

Es precisamente sobre esa profundidad, sobre esa trascendencia interior, sobre esa transparencia de lo eterno, que la dimensión de la realidad contiene y revela, pero que la manipulación ofusca y oculta, que el dogma de la Creación debe proyectar un nuevo rayo de luz. No se trata, como en el caso anterior, de fundamentar teológicamente la actividad humana en sí misma, de la cual las expresiones culturales son producto, sino de intentar, desde la teología de la Creación, iluminar las expresiones culturales como tales. En la medida en que las expresiones culturales aparecen como formas significativas, plasmación objetiva de experiencias profundas de la conciencia humana y, por lo mismo, energía configurante de cultura, ellas revelan, al mismo tiempo, la dimensión de profundidad del hombre, su trascendencia interior, su transparencia de lo eterno. Más... ¿en qué consiste, al fin la dimensión de profundidad del hombre? ¿Cómo podemos entenderla? ¿Cuál es el sentido de las metáforas, "profundidad" y "transparencia", aplicadas aquí a la interioridad del hombre? Conviene recordar que la verdadera metáfora, de acuerdo con su etimología (metafero), es imagen significativa de la trascendencia, señala la frontera del "paso más allá" de que habla Gabriel Marcel, más allá de la realidad visible en la que busca el hombre el fundamento, último del mundo y de su existencia. Profundidad y transparencia señalan la dimensión religiosa del ser creado a imagen y semejanza de Dios, donde la trascendencia de lo inmediato, la libertad creadora de su propio destino, reproduce, en cierto modo, el carácter absoluto (ab-solvere) que sólo Dios posee en forma plena y total. Si en el hombre

la metáfora de la "imagen" de Dios fija y define su ser, la metáfora de la "semejanza" señala en forma dinámica su proceso de auto-realización, de acuerdo a la imagen que le quedó impresa por dentro.

Sin embargo, el dogma de la Creación parece no agotar todas las posibilidades de fundamentación de las expresiones culturales. Creado por El y en él, las perfecciones del "Primo-génito de toda creatura" (Col. 1 y 15) quedaron impresos en la médula del espíritu humano, el cual, a su vez, encuentra en el Verbo su principio y modelo, y cuyas semillas afloran también en las expresiones culturales. En síntesis, la teología de las expresiones culturales encuentra su fundamentación teológica definitiva en el misterio de la Encarnación.

c) Las expresiones culturales y el Misterio de la Encarnación

Hasta ahora, nuestra tentativa de reflexión teológica en torno a las expresiones culturales, se ha limitado al estudio de la "actividad expresiva" del hombre y de su producto que son las "formas expresivas" propiamente dichas, en la perspectiva del dogma de la Creación; se ha limitado, por tanto, a las formas artísticas y a los símbolos que traducen y plasman objetivamente experiencias profundas de la conciencia, a través de las cuales el hombre se supera y trasciende significativamente. Por eso mismo, podría parecer extraño que, hasta el momento, no haya habido ninguna referencia siquiera a las "formas expresivas religiosas" como tales. A esta observación convendría responder inicialmente que las expresiones culturales que objetivan experiencias de lo Sagrado, o que plasman la manera peculiar como, dentro de un pueblo, los hombres cultivan su relación con el Absoluto, ya se encuentran sub-entendidas e incluídas en el concepto general de las formas expresivas de carácter artístico o simbólico; y que, consecuentemente, se encuentran también dentro del foco teológico que proyecta la verdad revelada de la Creación. Conviene, entre tanto, puntualizar y llamar la atención sobre el hecho de que, si desde la perspectiva de la Creación es posible iluminar teológicamente las expresiones culturales, así como las religiosas, es decir, también las que plasman experiencias de la búsqueda del sentido último de la vida y del

mundo, la experiencia de lo Sagrado, la teología de la Creación, con todo, no logra agotar las posibilidades de clarificación que ofrecen las formas expresivas, que se inspiran en la verdad transcultural del misterio del Hijo de Dios. Fuera de la perspectiva del misterio de la Encarnación, no solamente no se agotarían las posibilidades de iluminar exhaustivamente uno de los más largos e importantes períodos de la historia universal de las expresiones culturales, sino también quedarían privadas de una posible clarificación última las formas expresivas en su ámbito global.

En este sentido, conviene recordar que, si de una parte el dogma de la Creación proporciona los principios y criterios con qué elaborar una teología de la cultura, por otra parte, sólo en la perspectiva de la Redención, que comienza con la Encarnación, es posible comprender el sentido cabal de la Creación y el designio divino al restaurarla. Para esta "nueva creación", el Dios Redentor asume, desde dentro de nuestra naturaleza, la vida y la historia de la humanidad, se revela como sentido último del proceso racional, social e histórico de auto-realización de la humanidad plena y nos da los medios necesarios para alcanzarla. En Cristo, en el cual y por el cual todo fue creado, todo debe ser igualmente restaurado. Así, a la luz del misterio de la Encarnación del Verbo, cuyas semillas fueron originariamente depositadas en el corazón del hombre, se abre una nueva perspectiva a la reflexión teológica en torno a las expresiones culturales. Desde la perspectiva del misterio de la Encarnación, se hace posible un nuevo enfoque de las relaciones entre formas religiosas, formas artísticas y formas simbólicas, entre expresiones religiosas y expresiones culturales dentro de una visión global de la teología de la cultura y del proceso histórico de la inculturación del Cristianismo en el universo de las culturas.

En el origen histórico de las grandes culturas, arte y religión aparecen como dos formas fundamentales mediante las cuales en un pueblo, el hombre configura la vida y el mundo, y se configura a sí mismo. Como algo que el hombre hace, por tanto producto del hombre, creaciones cuyas cargadas de significación, tanto las formas religiosas como las expresiones artísticas contribuyen decisivamente a diseñar el marco

de la cultura en el tiempo y el espacio, a definir la época de una cultura, a objetivar la escala de sus valores o de sus tendencias valorativas, a construir la morada del hombre. No se trata, por tanto, de formas ordinarias, domésticas, sino de dos formas culturales extraordinarias, decisivas para la conformación del estilo de vida de un pueblo. En la configuración de una cultura, las formas religiosas, es decir, las expresiones sensibles de la dimensión trascendente del hombre, de su experiencia de lo Sagrado y de su conciencia de religación con el Absoluto, se concretizan bajo la forma de símbolos, imágenes, lugares, tiempos, ritos y ceremonias sagradas, casi siempre relacionadas con formas artísticas. Esto se manifiesta con más claridad en aquellos casos en que, a través del "culto", la religión penetra y se constituye en raíz misma de una cultura. En estos casos, en general, el símbolo o la imagen de lo Sagrado, del modelo ejemplar de vida, no brota espontáneo ni surge por sí mismo, como forma expresiva, sino se inspira en la estética y se plasma según modelos artísticos. Corresponde al arte, a su vez, expresar las experiencias profundas de la humanidad, su cosmovisión, la situación y las tendencias de una cultura, su sentido de Dios, su experiencia de lo inefable, idea esta última que solo la religión puede inspirar. Se puede afirmar entonces, que, en relación a las formas culturales, a las expresiones culturales, si la religión se inspira en el arte, éste, a su vez, se apoya en la religión. A pesar de ello y, precisamente en razón de ello, ambas constituyen dos formas culturales irreductibles entre sí. Si "la religión como preocupación última" confiere a la cultura significación, no por eso se puede considerar la cultura como "la totalidad de las formas que expresan la preocupación fundamental de la religión", ni aceptar la tesis de Paul Tillich, según la cual, "la religión es el contenido de la cultura y la cultura es la forma de la religión" (Tillich, Paul, obra citada, pág. 45). En su afán de superar el dualismo entre cultura y religión, el teólogo protestante no tiene en cuenta ni la teología de la Encarnación ni el mensaje transcultural de la salvación cristiana.

A los principios y criterios que, desde la verdad de la Creación, iluminan teológicamente las expresiones culturales, hay que agregar, por lo tanto, cuando se trata de la teología del arte religioso cristiano en general, y del arte sacro en particu-

lar, principios y criterios que sólo el misterio de la Encarnación puede proporcionar. La imagen de Cristo, el Hijo de Dios hecho Hombre, Alfa y Omega, alienta, en su primera y última referencia, cualquier tentativa de clarificación teológica de las formas religioso-culturales que plasman contenidos de inspiración cristiana. Al respecto, la Iglesia oriental ofrece un aporte muy valioso, desde los tiempos de San Juan Crisóstomo. En cuanto en Occidente, la teología del arte se preocupa más en dictar, desde el dogma, normas que deben pautar el módulo y el estilo de las formas expresivas del arte sacro, en Oriente la canonización de los grandes iconógrafos presenta el arte sacro como camino de santidad, y su visión carismática, y al mismo tiempo eclesial, hace de ella un "lugar teológico" y fuente de reflexión.

De acuerdo con la teología oriental, el arte no se propone imitar la naturaleza sino que aspira a revelarse el sentido, descifrarle el secreto mensaje, comprender el "logos" que las formas artísticas encierran o desvelan, en fin, sugerir la altísima libertad de espíritu que la anima. Y, según ella, en el vértice de las expresiones artísticas se ubica la iconografía (Erdokimov, Pável, "Teología de la Belleza", Ed. Paoline, Roma, 1984, pág. 202-203).

A la luz del pensamiento teológico oriental, la acción santificadora del Espíritu de Dios condiciona todos los aspectos en los cuales lo espiritual se hace cuerpo, se encarna y se transforma en Cristofanía. Este es, precisamente, el sentido del arte sacro, pues animadas por el arquetipo sagrado, las expresiones artístico-religiosas, aunque ejecutadas de acuerdo con los cánones estéticos, pero al mismo tiempo como que trascendiéndolos se hacen sacramento, capaz de transfigurar la gloria del Tabor.

Según esta misma teología, la verdad del arte sacro, como receptáculo religioso, presencia del Espíritu, se apoya en la Encarnación; pero ésta, a su vez, está condicionada por la Creación, por la creación del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Al hacerse hombre, el Hijo de Dios no asume algo extraño, absolutamente heterogéneo, sino que se encuentra con la propia imagen de Dios, el arquetipo celestial con-

forme al cual el hombre fue creado. Al decir de San Pablo, Cristo es "la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda creatura" (I Cor, 15, 47-49). En Cristo, en el misterio de la unión hipostática, la divinidad es la imagen substancial del Padre, ("Felipe, quien me ve a Mí ve al Padre") y a la humanidad corresponde la imagen arquetipo de la creación del hombre. En Cristo, la única imagen hipóstase comporta, por lo tanto, dos modos, el divino-invisible y el humano-visible, y la verdad del arte religioso aparece en la medida en que lo visible transparente lo invisible y lo creado remite a lo increado (Evdokimov, Pável, ob. cit. págs. 204-205).

El hecho histórico de que sólo en el siglo IV aparecen oficialmente los primeros ejemplares de la iconografía cristiana, podría llevar a pensar que se trataba, de parte del Cristianismo, de la necesidad aunque tardía, de inculturar el Evangelio en el universo plástico del Imperio, en orden a la evangelización de la cultura greco-romana. Sin embargo, la adopción de las formas expresivas, figurativas, por el Cristianismo, sólo puede haber obedecido a una exigencia interna de la fe en el Verbo Encarnado. A pesar de la oposición radical de los escritores cristianos de los primeros tres siglos a las artes plásticas y a la arquitectura, a cualquier tentativa derepresentar visualmente el misterio cristiano, acaba imponiéndose la tesis opuesta. Hasta entonces la actitud de los pensadores cristianos se apoyaba en las mismas razones de ésta. La necesidad de acentuar los aspectos de la humanidad de Cristo y de la maternidad divina de María, contra las herejías que entonces comenzaban a aparecer, franquearon las puertas de la Iglesia para que entrara el arte. El descubrimiento del valor profético del arte —San Gregorio Magno diría que las representaciones artísticas son la Biblia de los analfabetos, y Keat's va a cantar en nuestro siglo la belleza de la "biblia en piedra", de la catedral de Chartre— constituye solo una ocasión para desplegar las posibilidades artísticas internas a la fe en misterio de la unión hipostática del Hijo de Dios, que puso en el mundo su tienda y habitó entre nosotros.

Y termino con una oración; la oración de la bendición de las imágenes según el rito oriental:

"Señor Dios, Tú has creado al hombre a tu imagen, el pecado ha ofuscado esta imagen, pero por el misterio de la Encarnación de tu divino Hijo, restauraste y restableciste tus santos en su primitiva dignidad. Venerándolos nosotros veneramos tu imagen y semejanza y a través de ellos, Te glorificamos como su arquetipo" (Pável, ob. cit. pág. 204).

TEOLOGIA Y ESTRUCTURAS DE LA SOCIEDAD

Ricardo Antoncich S.J.

La relación entre estructuras de la convivencia social y teología debe ser puesta en el marco de una Iglesia evangelizadora de la cultura, inspirado en el documento conciliar *Gaudium et Spes*.

La constitución pastoral conciliar presenta un esquema de relación entre preguntas que surgen del mundo, de la historia humana e interrogan la fe. La Iglesia al dar respuesta a estos interrogantes va creciendo ella misma en la comprensión de su propio ser.

La relación pastoral mundo-iglesia necesita de una relación en el nivel reflexivo entre las ciencias que tematizan cada uno de los polos en relación. A la teología corresponde profundizar el ser de la Iglesia, "dar cuenta" de su fe.

La tematización racional del mundo y sus problemas, a lo largo del pensamiento teológico cristiano, ha sido la filosofía. Un largo diálogo entre la filosofía y la teología ha ayudado a fundamentar la acción evangelizadora de la Iglesia frente al mundo.

La novedad de nuestros tiempos está en la aparición de otra forma de racionalidad, las ciencias sociales, con las cuales es necesario establecer el diálogo teológico, para comprender los problemas del hombre en el mundo de hoy y anunciarle el evangelio.

El Concilio abre el camino a una valoración positiva de la contribución posible de las ciencias sociales para la pastoral

de la Iglesia. Se habla de la sociología de la religión, de investigaciones sociológicas sobre creencias y prácticas religiosas, etc.

Pero esta manera de considerar el aporte de las ciencias a la misión evangelizadora no es la única, ni la más original. Antes de una visión positiva ha existido la desconfianza y hostilidad. Y progresando en la relación con las ciencias es necesario decir una palabra teológica sobre ellas (y en nuestro caso sobre las estructuras de la convivencia social) y no sólo examinar las contribuciones en servicio de la acción pastoral.

En este trabajo pretendemos, en primer lugar buscar las razones que explican la distancia entre teología y estructuras, ya que tal distancia no es fortuita sino que ha sido señalada y mantenida desde ambas posiciones. En segundo lugar pretendemos recordar brevemente la relación entre determinados análisis de la sociedad y las consecuencias pastorales. Después de ésto nos interesa avanzar hacia una reflexión teológica de las mismas estructuras, pero observando una fase intermedia que pasa por la reflexión filosófica ético-antropológica, como preparando el camino de una reflexión estrictamente teológica.

I. DISTANCIA ENTRE LA TEOLOGIA Y LAS ESTRUCTURAS DE LA SOCIEDAD

En un intento de búsqueda de las razones que explican la distancia entre teología y estructura de la sociedad, podemos encontrar algunas explicaciones de origen circunstancial y otras que tienen una fundamentación más profunda.

1. Razones de tipo circunstancial

El análisis de las estructuras de la sociedad y sus transformaciones, hecho en forma científica, es una adquisición relativamente reciente del espíritu humano. Así como ha existido durante muchos siglos y en muchas culturas una sacralización de la naturaleza física que ha impedido la investigación y el

adelanto técnico (intervenir en el orden natural era como atentar contra el orden divino), así también el orden social y las estructuras que lo mantienen, ha sido considerado como orden establecido por Dios. De esta manera se ha justificado la existencia de la riqueza o de la pobreza, o se ha defendido el poder absoluto de las monarquías.

Por reacción, las ciencias sociales tienden a ocupar el centro de la conciencia moderna. Basta analizar las informaciones de los medios de comunicación, casi todas ellas dedicadas a los hechos políticos o económicos de importancia. La discusión sobre la viabilidad de tal o cual sistema social, para tal o cual situación, es apasionada y a veces, violenta.

Además de estos hechos, la evolución de las ciencias sociales ha estado marcada, tanto desde la perspectiva liberal-capitalista, como desde la perspectiva socialista, por una sospecha y rechazo de los fenómenos religiosos, y por consiguiente, de la teología.

a. El positivismo de la ciencia social liberal-capitalista.

Esta forma de desarrollo de la ciencia social ha estado marcada por el espíritu de la ilustración, con su fuerte crítica a la sociedad medieval, pre-industrial y pre-científica. Se sostenía que la consideración de la sociedad y de sus fenómenos atravesaba por tres etapas: una místico-religiosa, otra metafísica y, finalmente, otra científica. La tercera etapa estaba llamada a superar definitivamente las otras dos, consideradas como formas primitivas y poco rigurosas de pensar las realidades sociales.

b. La crítica a la religión en la ciencia social marxista

Desde la perspectiva del pensamiento marxista, la religión es considerada como fuente de alienación humana. La promesa de una felicidad eterna, fuera de este mundo, habría servido para alejar a la persona humana de sus compromisos históricos por la transformación de las estructuras sociales. Además, la insistencia cristiana en la reconciliación, tendría —según el marxismo— un efecto desmovilizador para la con-

frontación social. En consecuencia, el mismo fenómeno religioso debería ser suprimido como parte de la estructuración social, e incluso debería ser considerado como obstáculo a la transformación de los otros elementos que forman la estructura de la sociedad.

c. Dificultad para el diálogo

Aunque ambas ciencias tienen perspectivas y métodos opuestos coinciden, sin embargo, en el presupuesto fundamental del pensamiento científico: el punto de partida empírico para toda ulterior reflexión. Ahora bien, la teología tradicional estaba mucho más preparada para un diálogo filosófico que para una confrontación científica. Por decirlo en una forma que, tal vez, pueda parecer una caricatura: la abstracta reflexión sobre las esencias de lo social, dista mucho de la concreta referencia a las "existencias" sociales. Se puede hablar sobre la "dignidad de la persona humana" sin necesidad de referirse a ningún hecho histórico de violación de la dignidad humana. Se puede hablar con profundidad metafísica sobre la naturaleza de la libertad humana, sin denunciar ninguna privación de la libertad.

El carácter empírico de las ciencias obliga a una confrontación más directa con los hechos, con la realidad. Con esto no queremos negar el valor y la importancia de la reflexión filosófica; pero en el tema que nos ocupa, teología y estructuras de la sociedad, ambas perspectivas, filosófica y científico-social deben considerarse como complementarias.

2. Razones de nivel fundamental

Las razones aducidas no llegan, sin embargo, al núcleo fundamental del problema que no es otro que las relaciones entre la naturaleza y la gracia, entre el progreso temporal humano y el Reino de Dios. Según las diferentes posiciones teológicas ante estos problemas se percibirá una distancia mayor o menor entre la teología y las estructuras de la sociedad.

En la rígida y extrema posición teológica que considera el Reino de Dios como totalmente independiente y separado del

progreso histórico-social de la humanidad, no hay lugar para una relación entre teología y estructuras de la sociedad, puesto que éstas son objeto de las ciencias que contribuyen al progreso humano, en tanto que el Reino de Dios y sólo él, es objeto de la teología. Existiría en el ser humano una dicotomía radical de aspiraciones, actividades, finalidades; unas de carácter "natural" y humano, otras de carácter "sobrenatural" y divino.

La posición opuesta sostiene la unidad entre progreso temporal y Reino de Dios, pero no en forma simplista, identificándolas totalmente, sino con las necesarias distinciones para salvar la gratuidad de la gracia como don gratuito de Dios frente a las acciones del hombre que responde a estas llamadas divinas.

De allí que no se pueda confundir nunca la *unidad* entre Reino y progreso humano, con el "inmanentismo historicista" que *Libertatis Nuntius* describe como desviación teológica, ya que "tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo, como proceso de autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como lo ha recordado el Concilio Vaticano II (LG 9-7). En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y a la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia', lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal" (LN IX, 3-4).

La mejor clarificación, a mi entender, sobre este problema delicado, se encuentra en el documento de la Conferencia Episcopal del Perú sobre la teología de la liberación (octubre, 1984). Su claridad frente a la cuestión justifica la cita algo extensa.

"Nos encontramos ante afirmaciones como la de la unicidad de la historia que, al menos, son conceptos ambiguos. ¿Es la historia de los esfuerzos del hombre por mejorar su

situación ya Historia Sagrada, Historia de Salvación? ¿Es el progreso parte de la llegada del Reino? Si por historia de salvación entendemos no sólo las acciones propiamente divinas—creación, encarnación, redención— sino las acciones de los hombres en cuanto respuesta a las iniciativas de Dios, ya sea aceptándolas o rechazándolas, no hay efectivamente sino una sola historia, pues todos los esfuerzos vacilantes de los hombres se inscriben, quieranlo o no, sépanlo o no, en los proyectos divinos. La respuesta perfecta la ha dado Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, pero todos los hombres están llamados a participar en esta respuesta. No se puede negar la sobrenaturalidad y gratuidad del orden de la gracia.

Se trata pues, de distinguir claramente, pero sin separar. Ya Gaudium et Spes lo dice muy bien en el n. 39: “Hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo” aunque este proceso desde luego “en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios”. De no hacer la distinción, la gracia se ve absorbida por la naturaleza, Dios por la historia; Cristo queda reducido a ser un maestro de moral o un líder social; la Iglesia a ser una institución humana. O se llega a divinizar o mesianizar las realidades temporales, la Historia, el Pueblo, la Revolución. La escatología se diluye en el proceso evolutivo de la Historia, y el Reino de Dios se logra sólo por los esfuerzos de los hombres.

Por otra parte, de no mantener la unidad entre las dos dimensiones, queda negada la realidad de nuestra fe: la creación, la encarnación, la redención, la gracia. Un mesianismo inmanentista no puede dejar de conducir a las más amargas desilusiones, pero renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo ya desde ahora, es negar el poder salvador del Señor. La lucha contra el mal en este mundo es responsabilidad humana, ayudada por la gracia, pero el triunfo definitivo contra el mal y la muerte, es don de Dios que esperamos. A El está reservado poner fin a la Historia, así como fué El quien le dió inicio.

Se trata, pues, de afirmar simultáneamente la implicación del Evangelio en toda la vida del mundo y la historia del

hombre, y la irradicable distinción entre el orden de la naturaleza y de la gracia. Posición difícil, pero indispensable para nuestra fe” (n. 50-53).

Si la teología no se abre a una consideración *teológica* de las realidades temporales, y por su parte, las ciencias sociales no se abren a ulteriores cuestiones sobre el sentido integral humano y trascendente de los cambios en la sociedad, reduciremos por ambos lados la vocación humana, considerada o como pura vocación espiritual sin responsabilidad alguna ante el desarrollo de la creación, o como puro pragmatismo positivista, pues la sociedad y sus estructuras están regidas por leyes puramente internas que se justifican por sí mismas. El tema que trabajamos, teología y estructuras sociales es crucial para una mejor comprensión de la totalidad del ser humano.

¿Cómo descubrir los puntos de contacto entre la teología y las estructuras de la sociedad? Desde el momento en que se descubren leyes de comportamientos colectivos y estructuras que las reflejan, junto con la posibilidad de transformarlas, surge de inmediato la pregunta por la *eticidad* de las decisiones. Pero tales preguntas nos conducen, por su lógica interna, a una mejor comprensión de una *antropología* en perspectiva teológica, la cual, con las debidas reservas por la analogía que todo conocimiento de Dios implica, nos puede iluminar algo sobre el *misterio de Dios*. Queremos situarnos, pues, en un discurso netamente teológico, aunque su punto de partida sea un análisis sociológico.

Antes de estas reflexiones es necesario aclarar algunos presupuestos implícitos, como los de la autonomía de cada disciplina y al mismo tiempo la necesidad de su mutua integración.

3. Hacia una comprensión de la relación mutua entre teología y estructuras de la sociedad.

Las realidades humanas que serán estudiadas teológicamente y sociológicamente se nos presentan a través de mediaciones conceptuales. Explicamos, en primer lugar, el concepto

de "mundo" con relación a un sujeto; luego la pluralidad de lenguajes y de mundos para un mismo sujeto. Desde aquí señalamos el valor autónomo de cada mundo y su lenguaje, pero también la posibilidad de integración de diferentes mundos y lenguajes.

Entendemos por "mundo" lo siguiente: "todo enfoque de la realidad a partir de un centro de actividad y de comprensión que es el hombre mismo" (cf. MALHERBE J.F. "El conocimiento de la fe" en *Iniciación a la Teología*, Madrid, 1984, pág. 93). Este concepto nos permite referir una realidad, que para un sujeto es lo verdaderamente existente. Aquí "mundo" no expresa todo lo que objetivamente existe fuera del sujeto, sino todo lo que es *real para él*, a partir de sus intereses y proyectos. De esta manera es posible distinguir el "mundo de la política" del "mundo de la religión", del "mundo de las ciencias". Los intereses del "mundo burgués" no coinciden con los del "mundo del proletariado".

El mundo circunscribe, por tanto, la tarea del sujeto; lo que él quiere y puede hacer para transformar "su" mundo. Y el lenguaje es el instrumento privilegiado que hace posible esa acción transformadora.

Un mismo sujeto puede ser el centro de varios mundos, vg. deportivo, religioso, científico; su encuentro con los demás dependerá de la esfera del mundo respectivo. Tal sujeto encontrará a sus amigos en el estadio, pero tendrá otros amigos en La Iglesia, lo mismo que otro círculo de amigos en la universidad o en el trabajo. Puede ser que estos amigos coincidan en varios "mundos" a la vez, porque viven los mismos intereses, pero puede ser también que no coincidan.

Cada mundo impone un lenguaje propio en su ámbito especial. La dificultad surge en el momento de integrar la pluralidad de lenguajes frente a un mismo hecho, analizado desde la perspectiva de mundos diferentes. Pongamos el caso de un creyente-científico, que puede verse en dificultades ante un hecho milagroso, que él admite como creyente, pero debe analizar con cautela como científico.

En el caso de nuestro estudio, el problema podría expresarse de este modo: ¿tienen las estructuras sociales espacio sólo en el mundo de las ciencias sociales?, o lo tienen también en el espacio de la teología? La misma realidad (estructuras) puede ser considerada desde dos "mundos diferentes"? ¿Hay posibilidad de armonizar los distintos lenguajes de cada uno de estos mundos?

La evolución teológica pre y post-conciliar facilita la respuesta a estas preguntas. Antes del Concilio se había comenzado a hablar de la "teología de las realidades terrestres", y después del Concilio, la revolución, la liberación, la reconciliación, el desarrollo, etc., han sido genitivos de la teología.

En realidad estos lenguajes teológicos no eran ajenos a la más pura tradición teológica, pues Tomás de Aquino distinguía entre el objeto material y el objeto formal de la teología. Cualquier objeto material puede ser considerado objeto teológico cuando está como "iluminado" por el objeto formal.

Como en el caso de las ciencias de la naturaleza, así también en el de las ciencias sociales, el descubrimiento de las leyes objetivas que rigen la naturaleza de objetos o situaciones, abre a la pregunta sobre la intervención del hombre para modificar esos objetos o situaciones a partir de su conocimiento sobre las leyes que los gobiernan. La naturaleza física y el orden social dejan de ser realidades inmutables determinadas por Dios, para convertirse en posibilidades de acción humana, que lo desafían como ser responsable.

II. RELACION ENTRE ANALISIS DE LA REALIDAD Y ACCION PASTORAL

Desde Medellín hasta el presente, las estructuras de la convivencia social han sido tematizadas a través de diversas hipótesis científicas que trataban de explicar las causas del subdesarrollo del continente. A cada una de estas explicaciones ha correspondido en términos generales una determinada acentuación pastoral.

1. Teoría desarrollista: presentaba como necesidad el proceso de desarrollo industrial como condición del despegue económico. Tal exigencia, evidente, para entrar en el progreso del mundo contemporáneo fue presentada, a veces, sin la necesaria corrección de perspectivas de lo que significa el desarrollo industrial en los países ya desarrollados y en los países subdesarrollados. En efecto, la diferencia entre aporte de capital, mercado, tecnológica y emigraciones, ha jugado desfavorablemente en el caso de los países subdesarrollados. Los países que han conseguido su industrialización no conocían la dependencia de capital, hoy tan grave por la deuda externa; tuvieron procesos graduales de reajuste tecnológico; migraciones que favorecieron el alivio de la tensión del desempleo interno; un mercado que iniciaba la competencia mundial. Por el contrario, nuestro desarrollo es dependiente en capital y tecnología; nos encontramos ante un mercado supersaturado, y las migraciones no son favorables porque con frecuencia se da la fuga de cerebros. Pastoralmente esta manera de enfocar el problema condujo a una pastoral de élites frente a quienes detentan capital y tecnología, para proponer caminos más cristianos de desarrollo.
2. Otro intento de explicación del problema ha sido la teoría de la marginalidad que ha señalado aspectos más complejos, no reductibles a lo puramente económico. Gran parte de nuestra población latinoamericana está marginada del proceso de desarrollo creciente que beneficia tan solo a pequeños grupos integrados en el progreso mundial. Los marginados, debido a su no participación pasiva (sin recibir bienes y servicios generados por la sociedad) y no participación activo (al no ser actores de los procesos sociales) se han encontrado en situación desfavorable en la lucha por la vida. Pastoralmente este análisis se ha expresado en la atención a las poblaciones marginadas, para acercarles los bienes y servicios a los cuales no tenían acceso, y para organizarles como actores sociales.
3. Otra visión del problema ha explicado el subdesarrollo por el neocolonialismo interno y externo en términos de Medellín.

O con el lenguaje de la teoría de la dependencia, señalando la relación disimétrica entre los países desarrollados como "centro" y los subdesarrollados como "periferia". Pastoralmente esta concepción ha llevado a privilegiar la presencia en el mundo de los pobres, a la opción por ellos como punto fuerte de la acción pastoral de la Iglesia.

4. Finalmente, otros modelos de interpretación se han inspirado en los análisis del marxismo de la conflictividad social de la lucha de clases y la propuesta de una sociedad socialista como salida de las contradicciones entre capital y trabajo.

Nuestro objeto en este estudio no es el análisis ni las críticas de estas posiciones sino el señalar simplemente los vínculos que pueden establecerse entre determinadas maneras de explicar las causalidades sociales y determinadas opciones pastorales.

Esta enumeración nos permite ver la relación entre teología y estructuras de la convivencia social, como una etapa y un modo posible de relación, pero que no agota otras posibles relaciones. Queremos avanzar en este campo, procurando una palabra teológica sobre las estructuras de la sociedad. Pero antes necesitamos una aproximación filosófica a las estructuras.

III. APROXIMACION ETICO—ANTROPOLOGICA A LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

A fin de aproximarnos a la reflexión estrictamente teológica, debemos considerar primero la significación ética y antropológica que pueden tener los datos sociológicos.

Las estructuras sociales tienen sus relaciones "internas" (causalidad, funcionamiento, inter-relación de unos elementos con otros), pero tienen además orientaciones "hacia afuera", es decir hacia objetivos y finalidades que la persona humana establece desde opciones y prioridades libremente escogidas. A la pregunta por el "cómo" que la ciencia intenta responder, se añade la pregunta por los sucesivos "por qué",

desde las más inmediatas finalidades hacia aquéllas, las últimas, que explican la totalidad de la vida humana.

Es aquí donde el diálogo de teología y estructuras sociales se hace posible. Los datos científicos son susceptibles de ser considerados desde perspectivas éticas. El diálogo lleva a un enriquecimiento del concepto del hombre mismo.

En esta segunda parte distinguimos dos aspectos, el ético y el antropológico. Con estos términos queremos indicar cómo las estructuras sociales se presentan como posibilidades de realización o destrucción de la vida humana. Son campo de opciones libres y responsables (dimensión ética), pero al mismo tiempo revelan al ser humano aspectos de su propia *identidad* de los cuales nunca pudo tener antes conocimiento.

Estas dos consideraciones éticas y antropológicas preparan el camino para una reflexión propiamente teológica que será el tema de la tercera parte de este trabajo.

1. Perspectivas éticas de las estructuras sociales

En *Sollicitudo Rei Socialis* el Papa Juan Pablo II plantea el interrogante de si la Iglesia puede hablar de temas económicos o sociales (SRS 8). Comentando el aporte de *Populorum Progressio*, el Papa dice que hay que reconocer "el mérito de haber señalado el carácter ético y cultural de la problemática relativa al desarrollo y, asimismo a la legitimidad y necesidad de la intervención de la Iglesia en este campo". La Doctrina Social no es otra cosa, pues, que una "aplicación de la Palabra de Dios a la vida de los hombres" (id).

No se trata de un hecho aislado. Toda la Doctrina Social de la Iglesia está fundamentada en la convicción de que se deben abordar los temas sociales desde la perspectiva de la ética, y en tanto ésta puede referirse a la común experiencia de la razón humana, puede haber un "puente" de diálogo de la fe cristiana con el mundo.

En la perspectiva ética las estructuras sociales pueden ser consideradas desde un triple punto de vista:

- a) En cuanto a su origen, sus causas.
- b) En cuanto a los procesos y medios de su transformación.
- c) En cuanto a sus finalidades u objetivos (utopías).

a) Origen y causas de las estructuras sociales

Las estructuras no son productos de la naturaleza física; no son "objetos" delimitados; son más bien realidades "culturales" producidas por el hombre a través de una acumulación de experiencias. Los autores Berger y Luckmann (BERGER Peter y LUCKMANN Thomas: *The social construction of reality*, New York, Doubleday Anchor, 1967) han puesto de relieve el triple proceso de externalización (o proyección de nuestros valores en las estructuras regidas por procesos internos) y, finalmente, de internalización (o aceptación subjetiva del orden social construido). Una breve frase sintetiza esta visión: "Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product" (p. 61).

Tanto la externalización como la internalización implican mayor proporción de libertad humana que la objetivación. La realidad misma de las estructuras sociales tiene, pues, dimensiones técnicas (objetivación) y éticas (externalización e internalización). Ante la realidad estructural de América Latina, los Obispos, en Puebla, hacen precisamente la distinción de lo que les corresponde a ellos como pastores y lo que no les corresponde como técnicos (cf. DP 14, 127, 163, 70). Desde la perspectiva teológico-pastoral se hace una lectura teológica de la presencia del pecado (cf DP 70), que existe en los mecanismos sociales (id) y que causa enormes frustraciones (73), por destruir la comunión fraterna (185). El pecado se encuentra en las relaciones interpersonales (328), en las opresiones (id) y es obstáculo a la comunión (281). Cristo nos libera del pecado, raíz de la opresión (517) y de todas las situaciones de injusticia (1288).

Las estructuras no sólo tienen una causalidad 'sincrónica' en un instante determinado de la historia, sino que se van heredando, a través de un flujo 'diacrónico'. De allí que estructuras muy injustas puedan estar en el origen de espectaculares procesos de desarrollo. No es fortuito que el desarrollo

industrial haya tenido lugar en los países colonizadores y no en los colonizados. Por eso, Pablo VI menciona en PP 7-8 este aspecto negativo del balance, en otros más positivos, de la colonización.

No queremos decir que la explotación de los recursos coloniales produce 'automáticamente' el progreso industrial. Hizo falta la creatividad, el trabajo y el esfuerzo de las propias naciones que se desarrollaron, pero éstas tuvieron recursos que, en parte, fueron extraídos de sus colonias y sirvieron para el desarrollo industrial.

Las estructuras coloniales siguen perpetuándose en los "neocolonialismos internos y externos", a los que se refieren los Obispos en Medellín y Puebla. En forma más reciente y con mayor autoridad, se retoma esta idea en *Sollicitudo Rei Socialis*, 37: "Si ciertas formas de 'imperialismo' moderno se consideraran a la luz de estos criterios morales, se descubriría que bajo ciertas decisiones aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología".

Los criterios morales a los que alude el Papa son precisamente los de la responsabilidad. "Es necesario individuar las causas de orden *moral* que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como *personas responsables*, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena" (SRS 35). Desde esta perspectiva el Papa no duda en usar la expresión *estructuras de pecado*, aunque con los matices que añade a continuación, es decir, que "se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a *actos concretos* de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación" (SRS 36). Notemos que estas palabras "que las introducen" y "que hacen difícil" implican decisiones moralmente libres y responsables, que coinciden con los procesos de externalización e internalización, entendida esta última como imposición deliberada para obligar a aceptar las estructuras ya establecidas.

b) Procesos y medios de transformación de las estructuras

Las estructuras pueden ser transformadas. La libertad humana se encuentra no sólo en el momento inicial de gestación de unas estructuras determinadas. También se sitúa ante la posibilidad de transformar esas estructuras. Nuevamente tenemos aquí una convicción básica de todo el magisterio social. Si las estructuras no pudieran ser transformadas, nada adelantaría el discurso ético que urge a la transformación. Serían palabras sin sentido.

Admitiendo, pues, que las estructuras pueden ser transformadas, se abren de inmediato numerosos interrogantes: ¿cómo hacerlo? ¿quién debe realizar esa transformación estructural? ¿a qué ritmo?

Destacamos, a modo de ejemplo, algunos problemas: 1. actividad o pasividad ante el cambio; 2. violencia o no-violencia como medio; 3. análisis de la situación como orientación de las soluciones.

1. Actividad-pasividad. Para muchas personas, aún admitida la necesidad de las transformaciones sociales, no se hace evidente la forma de hacerlo, o al menos la responsabilidad personal para asumir un compromiso frente al cambio.

En efecto, el complejo problema estructural donde son necesarias tantas decisiones técnicas, parece muy alejado de las posibilidades de acción de personas aisladas, sin formación sociológica o política. Se deja entonces ese "espacio" a los técnicos y a los políticos. Por ello es importante ganar una perspectiva diferente de los problemas estructurales. Todos somos actores de ellos y las estructuras afectan la vida de todos. Es necesario salir de la pasividad y encontrar los niveles de acción efectiva y posible.

Aquí tiene lugar la consideración de las realidades micro sociales, que tienden a reproducir los fenómenos estructurales "macro-sociales".

En realidad, la externalización e internalización no se dan como relación de individuo-sociedad, sino desde la persona

en micro-estructuras y la sociedad con macro-estructuras. Nadie está exento de posibilidades de acción micro-estructural, que puede llegar a tener gran influjo, si se crean las condiciones para el impacto en el nivel macro-estructural. Al menos, una micro-estructura justa trata de contrarrestar la internalización desencadenada por las estructuras macro-sociales injustas. Pero se trata además de influir en las decisiones macro-estructurales a través de la participación en organizaciones y movimientos, como expresión de la fuerza de un pueblo y de la afirmación de sus proyectos históricos.

2. Violencia y no-violencia. En este nivel se plantean serios problemas. Admitida la necesidad de los cambios, puede darse una gama de motivaciones diversas: la búsqueda de una mayor eficiencia y racionalidad; la adaptación de las estructuras sociales a nuevas posibilidades tecnológicas, etc.

Tal vez ningún motivo sea más exigente e inmediato que la situación de violencia que las “estructuras de pecado” están engendrando permanentemente. Ya León XIII había considerado como ‘violencia’ los salarios insuficientes de los trabajadores (cf. RN 32). Y Juan Pablo II en *Laborem Exercens* explicará esos salarios como motivados por los principios de un economicismo materialista (LE 11, 13).

Esta situación violenta, originada en la estructuras, ha sido considerada por los defensores de la opción violenta frente al cambio, como la ética opción ante la violencia menor para impedir la violencia mayor. La diferencia entre este tradicional planteamiento cristiano y la tesis marxista de la lucha de clases estaría fundamentalmente, según *Libertatis Nuntius* (VIII y IX) en el carácter de ley de la historia que se atribuye a la lucha de clases. Notemos que aquí el acento está en la antropología y un método de análisis del conflicto que son vistos por LN, éste como poco objetivo y aquélla como errónea y fuente de desviaciones cristológicas y eclesiológicas.

Dejando abierto el planteamiento ético de la opción por la menor violencia en las circunstancias explicadas en *Populorum Progressio* 31 y *Libertatis Conscientia* 79, hay que afirmar, sin embargo una preferencial opción por la acción no-

violenta para cambiar las estructuras sociales. Esta opción implica dos cosas: *actuar* (por tanto, salir de la pasividad pues muchos confunden no-violencia con no-acción) y *actuar en forma eficaz no-violenta*, como método transformador que encarna ya en sí mismo el ideal de la sociedad hacia la cual nos queremos encaminar.

3. Análisis de la realidad como orientación para las soluciones. La Encíclica *Laborem Exercens* ha ofrecido un aporte considerable a la ética social al admitir la realidad del conflicto estructural trabajo-capital. A través de un proceso que podría ser calificado como “enriquecimiento semántico”, Juan Pablo II ofrece una perspectiva diferente a la lucha de clases marxista. Desde una perspectiva ética, Juan Pablo II retoma el término ‘trabajo’ y el ‘capital’ como realidades que encarnan opciones valorativas, y por tanto éticas, de la persona humana. El trabajo simboliza la orientación hacia el *ser más* por la actividad del hombre en la sociedad y en el mundo. El capital puede derivar como símbolo del interés egoísta, hacia el *tener más* incluso a expensas del ser más.

Considerado el conflicto desde esta concepción se hace ineludible la opción ética en favor del trabajo y la prioridad de éste sobre el capital.

Laborem Exercens muestra el camino de relación entre teología y estructuras sociales. En igual manera, *Sollicitudo Rei Socialis* nos conduce desde el análisis de las estructuras económicas, sociales, políticas, hacia una lectura teológica de los problemas modernos. La ética como orientación de actitudes responsables, asume a su cargo la información sociológica, la reorienta conforme a unos valores y nos abre a la revelación de los designios de Dios, que nos ha creado a su imagen y semejanza.

c) Finalidades y objetivos de las estructuras sociales

Las anteriores consideraciones nos permiten ver que la responsabilidad humana puede establecer unos objetivos y metas, no sólo para el individuo sino también para la sociedad. Estas utopías históricas deben corresponder a las aspira-

ciones profundas del ser humano; deben ser medidas según un "parámetro interior" (cf SRS 29). La ética también cuestiona la orientación final de las estructuras sociales.

Con referencia a la dimensión religiosa dos amenazas perverten la utopía del mundo futuro: el ateísmo y la idolatría. Negar a Dios o confundirlo y mezclarlo con otros valores. Dos formas de materialismo, uno teórico y otro práctico.

1. Perspectivas antropológicas de las estructuras sociales.

Las estructuras sociales no sólo suscitan problemas por las decisiones en cuanto causas, procesos y finalidades, sino que también ofrecen nuevas perspectivas para considerar el ser humano mismo.

Frente a una concepción antropológica estática que considera al ser humano como un todo ya constituido en su naturaleza, la cual es levemente modificada por las decisiones de la libertad, las modernas corrientes filosóficas han subrayado la realidad permanentemente transformada de la persona humana y la profundidad de alcance de sus decisiones de libertad.

En forma convergente, la consideración del peso de las estructuras sociales y sus alcances como condicionamiento de la conducta humana nos hacen ver cómo se está ya marcando el futuro de la humanidad a través de las presentes decisiones. En forma breve queremos mencionar tres aspectos de esta comprensión humana: la auto-creación, la comunidad, la historia.

Auto-creación humana. Las estructuras nos revelan la increíble capacidad del ser humano para 'programar' su propia vida. Los avances de la informática nos han habituado a ver la posibilidad de programar información de datos. No se trata ya de meras informaciones exteriores; el hombre va descubriendo la capacidad de configurarse a sí mismo. La máquina social —las estructuras— son algo semejante. Una vez determinados los valores fundamentales, ese gran complejo será capaz de elaborar directrices de acción y reglamentar la vida social.

Respetando la analogía podemos hablar de una verdadera "programación social" a través de las estructuras.

Descubrimos en qué forma podemos programar nuestra vida para bien o para mal. Las posibilidades nuevas nos confieren una nueva responsabilidad moral.

2. Comunidad humana. La programación humana no afecta sólo la persona que la hace, sino que se extiende a la vida de los otros, y todos nosotros somos afectados por la fuerza de las estructuras. De allí que una nueva mentalidad solidaria se revele cada vez más como exigencia y único camino posible para encarnar el futuro del mundo. Así comprendemos mejor la arbitrariedad de todas las divisiones que separan a los hombres (racismos, clasismos, nacionalismos, etc...) y el carácter esencialmente destructivo de las fuerzas de la historia, que se encuentra en cada expresión humana de egoísmo sea personal o colectivo. De alguna manera, las estructuras sociales con sus ambigüedades nos urgen la pregunta por la persona y la sociedad solidarias y desde allí nos remiten a ulteriores reflexiones teológicas.

3. La historia. La responsabilidad de la auto-creación no afecta sólo a la persona y a la sociedad "sincrónicamente", es decir en un tiempo determinado, sino que afecta también otras generaciones en la sucesión "diacrónica".

Xavier Zubiri (cf. *Naturaleza, Historia, Dios*) ha señalado que la diferencia entre el hombre del siglo XVIII y del siglo XX no está solo en lo que ellos hacen, sino sobre todo en lo que *pueden hacer*. Para el hombre moderno, el mundo aparece con posibilidades que no existían hace dos siglos. Cada vez iremos creando para otras generaciones nuevas posibilidades —entendemos, sobre todo aquí, estructuras—, las cuales, aunque no determinan la libertad futura, ciertamente la condicionarán.

Más y más estas experiencias nos hacen comprender que no hay sino *una sola familia humana*, y la vocación de quienes han descubierto en Jesucristo el rostro del Padre, de hacer crecer el sentido de la gran familia de los hijos de Dios.

IV. REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

Hemos comenzado nuestra reflexión por constatar la distancia entre estructuras sociales y teología. Nuestro paso siguiente fué percibir las estructuras como responsabilidad ética y como elemento de una más profunda comprensión antropológica. Nos toca ahora analizar las estructuras desde una consideración teológica. Esta reflexión tiene plena cabida en lo que la *Sollicitudo Rei Socialis* presenta como "lectura teológica de los problemas modernos".

La teología cristiana está profundamente orientada por la palabra revelada de Dios, la cual en Jesucristo alcanza su plenitud. La vida, predicación, obras y pascua de Jesús, nos revelan el misterio de la presencia de Dios en la historia de los hombres y la realidad de Dios mismo como comunión de personas divinas en la unidad de una sola naturaleza.

Si las estructuras sociales son parte de la realidad humana, al ser asumida una naturaleza por el Verbo, las estructuras han afectado también la presencia histórica de Jesús. La posibilidad de decir una palabra estrictamente teológica sobre las estructuras sociales, se refuerza con mayor evidencia por el hecho de que ellas fueron marco, junto con otros elementos para la vida y el mensaje de Jesucristo.

Nuestra reflexión teológica considerará el obrar de las personas divinas en relación a un mundo donde las estructuras sociales juegan papel de importancia. Hablaremos, por tanto, de:

- a) La creación, como obra de la paternidad de Dios.
- b) La redención como obra de la filiación y fraternidad del Hijo.
- c) La santificación, como obra del Espíritu.

Una conclusión de estas reflexiones nos mostrará el sentido teológico de las estructuras como "naturaleza" al servicio de la "comunión de personas humanas".

1. La creación, como obra de la paternidad de Dios

La experiencia del pueblo judío, marcada por el éxodo, le condujo a la certeza de que ese Dios que los había liberado de la esclavitud —la estructura más injusta de todas—, era el mismo que había creado el universo.

En manos del Dios omnipotente están todas las cosas y situaciones. Esta certeza no llevó al pueblo elegido a la pasividad. Por el contrario, el Pueblo de Dios en el AT sabía muy bien que debía colaborar con Dios, aceptar la alianza, vivir conforme a ella.

La alianza es la expresión de un pueblo cuyas estructuras reflejan el deseo de Dios: las relaciones fundamentales de cada cultura con la *naturaleza* (por sus técnicas de explotación de la riqueza y de producción de bienes), con la *sociedad* (por las leyes, costumbres e instituciones) y con *Dios* (por las manifestaciones culturales) estaban caracterizadas por el trabajo en medio de una sociedad libre (que excluía la esclavitud, experiencia anterior al Exodo) y que se reflejaba en un culto como expresión de estas realidades (naturaleza y sociedad) vividas conforme a los deseos de Dios.

Los profetas irán a denunciar, vigorosamente, la falsedad de un culto que no es expresión del trabajo honrado y de relaciones socialmente justas. De alguna manera se parte de la convicción de que el hombre en cuanto imagen de Dios no sólo debe dominar las cosas creadas (transformando la naturaleza física) sino que debe vivir este dominio al *interior* de una sociedad justa, es decir, dominando las tendencias disgregadoras del egoísmo, de la explotación de los semejantes, por una práctica social que refleje el acto liberador de Dios que sacó a su pueblo de Egipto.

Ofrecer culto a Dios desde la práctica de la injusticia es cometer un acto de idolatría, porque es no reconocer al Dios liberador que sacó a su pueblo de Egipto, y con el cual este pueblo hizo una eterna alianza.

En esta alianza el *trabajo* ocupa un lugar fundamental. La esclavitud fué la experiencia negativa de un trabajo que servía sólo al explotador. Esta experiencia quedó marcada como una maldición: "otros disfrutarán del fruto de tus trabajos, construirás casa que no habitarás, plantarás viñas pero no comerás de sus frutos". La experiencia de las estructuras injustas se vive en forma predominante en la frustración del trabajo.

Y sin embargo, el trabajo constituye un aspecto fundamental de la vocación humana que permite al ser humano dominar la creación a imagen del Dios creador. Pero a diferencia del acto creador de Dios que da origen al ser mediante su palabra, la persona humana sólo puede transformar lo que existe —no crearlo— y por medio del trabajo. Su actividad consiste, pues, en transformar: hacer pasar una naturaleza ya dada de una forma a otra. La dificultad del trabajo es proporcional a la "resistencia" de cada naturaleza frente a la acción transformadora.

La naturaleza física ofrece una resistencia. Los científicos tratan de conocer las leyes de cada cuerpo, organismo, etc., y medir las fuerzas que pueden transformarnos sin destruirlos. En forma análoga, las estructuras sociales como "naturaleza social" tienen también sus leyes, procesos... y resistencias. El trabajo de transformarlas es correlativo a las resistencias que una estructura ofrece para ser transformada. Las estructuras económicas y políticas tienen —además del peso de la inercia que pertenece a la resistencia de cada estructura como herencia histórica— unas resistencias particulares derivadas de los intereses de las personas y grupos que son beneficiados por la situación actual. Vencer las resistencias es problema de poder y de confrontación de poderes.

La voluntad creadora del Padre manifiesta frente a las estructuras por la liberación de la esclavitud, quiere tener un cumplimiento en la sociedad fraternal y justa. Pero esta realidad sólo es posible mediante la libre cooperación humana de un pueblo. Por eso la alianza es el "mutuo convenio" de llevar la creación a su destino definitivo: la comunión de personas humanas a semejanza de la comunión de las personas di-

vinas. Esta vocación entraña la mediación de las estructuras sociales. "Trabajar sobre ellas" para *dominarlas* es no sólo la expresión del dominio que Dios tiene sobre la creación, sino del *proyecto* en favor del cual ese dominio se ejercita: El Reino.

Por eso la imagen de Dios no se realiza sólo por el dominio de las cosas creadas, sino por la comunión de personas a semejanza de la comunión divina en el misterio de la Trinidad.

En el nivel de la comunión se sitúa el pecado como negación de dicha comunión. Las estructuras inadecuadas no son expresión de los proyectos del Reino del Padre, son negación de la imagen de Dios en la comunión solidaria de los hombres.

Las "estructuras de pecado" son un anti-proyecto, rebelión contra el designio de Dios, ruptura de la alianza.

La misericordia y bondad del Padre se revela a través de la redención en Jesús, de todo pecado, y por tanto de las posibilidades de una vida nueva que realice el plan inicial de la creación, de hacer al hombre a imagen y semejanza de Dios. Nos volvemos, pues, a la acción redentora del Hijo en relación con las estructuras sociales.

2. La redención como obra de la filiación y fraternidad del Hijo.

El Padre, como origen de todo, ha generado eternamente al Hijo. El Hijo *recibe todo* del Padre y a su vez *entrega todo* al Padre, en el permanente movimiento del amor del Espíritu Santo.

Por eso cabe al Hijo la misión de la encarnación y redención. Los hijos de Dios no aprendieron el amor ni vivieron la alianza. El pecado contaminó la historia.

La redención es el misterio de la obediencia hasta la cruz; del amor del Hijo al Padre hasta las últimas consecuencias: ser

víctima de los poderes —y de las estructuras— de este mundo.

La redención ha redimido todo lo que la encarnación asumió, es decir, una naturaleza humana con todo lo que ella significa de personal y social. Un ser humano situado dentro de la historia, en relación con otros. A través de esta relación Dios ha dicho, en Jesucristo, su palabra sobre el mundo y sus estructuras sociales.

Podemos distinguir aspectos de esta revelación: la significación de las opciones, enseñanza y milagros de Jesús; los valores que inculca a sus discípulos; el nivel en que el propio Jesús se sitúa ante las estructuras de su tiempo y, finalmente, la reflexión sobre el sentido global de la redención.

a) Significación redentora de la vida de Jesús

Toda la vida de Jesús tiene significación redentora. Subrayamos los aspectos que se relacionan con las estructuras sociales de su tiempo.

Las *opciones* de Jesús se orientan preferencialmente hacia aquellos que más sufren el impacto de las estructuras de la sociedad: los pobres. Jesús va hacia ellos, escoge a sus discípulos entre los pobres, considerados “pecadores” porque, por su ignorancia, no respetaban los preceptos de la ley; explotados por los tributos al templo y al César. Para Jesús, sin embargo, ellos tienen la capacidad de acoger el Reino, superando a los sabios y prudentes (Cf. Mt. 11, 25).

Aunque es verdad que se identifica con todo pobre, enfermo, encarcelado, etc. (Mt. 25) sea cual fuere la causa —individual o estructural— de su situación, es evidente que aquí tiene lugar el encuentro con Cristo en las víctimas de los sufrimientos injustos causados por “estructuras de pecado”.

La *enseñanza* de Jesús, centrada en la proximidad del Reino, tiene como eje las exigencias del amor al Padre y a los hermanos. Aunque la parábola del buen samaritano destaque

el amor resolviendo los *efectos* de acciones injustas, también hay amor en transformar las causas de esos efectos. Ricoeur ha hecho la observación de los dos caminos del amor, el corto (de relaciones interpersonales próximas), y el largo (que pasa a través de las mediaciones estructurales).

El mandamiento del amor no tiene límites y debe ser aplicado tanto en resolver los *efectos*, como en prevenir las *causas*, tanto en el nivel *individual*, como en el *social* incluso el estructural.

Los *milagros* de Jesús también apuntan a la totalidad del ser humano. Es más frecuente considerar la unidad ‘cuerpo-alma’ en el milagro: la salud espiritual unidad y significada por la curación corporal. Es menos frecuente, sin embargo, descubrir la relación entre lo individual y lo social. Los milagros que particularmente cuestionaron a los judíos, fueron los realizados en un día particular, desafiando las interpretaciones de la ley: el sábado. Jesús tiene, pues, posición ante instituciones y estructuras, no tanto las políticas del imperialismo romano, cuanto las religiosas de Israel. Y establece el principio —válido para toda estructura— de que el hombre no está hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Tal es la interpretación que el Concilio da a la subordinación del “orden real” frente al “orden personal” en GS 26 c, y que aparece después en *Libertatis Nuntius* IV 15 y *Libertatis Conscientia* 75. Todos estos textos tratan de afirmar la prioridad de la persona sobre *toda* estructura a partir de la afirmación de Jesús sobre el sábado. Diríamos que es un argumento *a fortiori*, es decir, si con las estructuras sagradas debe darse subordinación frente al ser humano cuanto mas con las profanas.

b) Los valores que Jesús enseña

En forma más profunda todavía, Jesús quiere que las actitudes de los discípulos vayan en dirección *opuesta* a la que propician ciertas estructuras. En efecto, éstas dan a la persona humana una experiencia de absolutización y de estabilidad. Por eso la tentación de confundirlas con lo divino; de idolo-

trizarlas, de reclamar para las interpretaciones humanas el peso de la autoridad divina.

Jesús es libre frente a estas idolatrías y nos enseña a confiar en el único absoluto, Dios, que es providente y asegura todo a sus hijos si éstos se dedican al Reino. Otro aspecto es la riqueza. Las estructuras tratan de asegurar y defender el derecho de propiedad. El pueblo judío fué sensible a las reformas que la propiedad necesita para no absolutizarse (cf. Lev 25), sobre todo en relación a la propiedad de la tierra.

Jesús enseña a compartir generosamente, hasta el punto de que el gesto de partir el pan y de darlo, es algo tan característico, que es reconocido por ello por los discípulos de Emaús (cf. Lc. 24).

Finalmente las estructuras conducen al poder, son controladas por el poder y sirven para acumular cada vez más poder. Jesús se distancia de este tipo de estructuras. Quiere que en la comunidad de sus discípulos las estructuras se vuelvan *servicio* aspecto importante que la Iglesia deberá siempre recordar al referirse a su institución divina, pues tan divina es la institución de su ser, cómo de su modo de ser en el servicio humilde.

c) Confrontación de Jesús con las estructuras sociales.

Hemos considerado cómo las estructuras suponen poder. Pero pueden estar llenas de un espíritu nuevo. El rey mesiánico es poderoso, pero sirve al pobre, y hace la justicia a los oprimidos.

Jesús no pretende transformar las estructuras por el poder, pero sí por un nuevo espíritu. Denuncia las estructuras injustas, expulsa a los mercaderes del templo en un gesto profético, señala el modo abusivo de los príncipes de este mundo, pero no organiza a los discípulos como una fuerza de transformación. En ese sentido puede decir que su reino *no es* de este mundo, no se impone por los mecanismos de poder. Pero sí es un reino que está en este mundo transformándolo por dentro.

En tres ocasiones se solicitó de Jesús la solución de dilemas en una cierta conexión con las estructuras de propiedad, del poder político y del sentido religioso. Jesús rehusa situarse en el plano de la controversia (plano del poder) para situarse en un plano diferente más profundo (plano del Espíritu).

Dos hermanos litigan sobre la herencia (estructuras jurídicas del derecho de propiedad). Jesús no se sitúa allí, les advierte sobre la codicia como impedimento para entrar en el Reino de Dios: Lc 12, 12-24.

Se le propone resolver el conflicto de sí pagar o no al César. Jesús responde que hay que dar al César (sí pagar o no el tributo) según la conciencia, es decir, según lo que hay que dar a Dios: Lc 20, 20-26.

Se le pregunta si hay que apedrear a la mujer sorprendida en adulterio (conforme a la ley de Moisés), o perdonarla (conforme a las enseñanzas de Jesús). Responde que nadie puede tirar la primera piedra si no está limpio de pecado. Dios es el único que puede juzgar: Jn 8 1-11).

En los tres casos, Jesús no responde en el nivel en donde se pone la pregunta, sino en otro, más profundo y radical, dejando a las personas elegir su propio camino.

d) Sentido de la redención

Parece que estas actitudes de Jesús separan la acción de sus discípulos frente a las estructuras. En realidad no las separan, pero sí indican lo específico de una presencia cristiana ante las estructuras. Jesús no exigió a los dos hermanos que renunciaran a la herencia, sino que les pide distribuirla con equidad; no sacó a los discípulos de las estructuras políticas sino que les enseñó a vivirlas en relación a Dios; no dijo que la existencia del pecado es indiferente, sino que Dios sólo puede juzgar y condenar.

El cristiano entra en el mundo de las estructuras con una pobreza y con una riqueza. Es pobre, porque no tiene soluciones y debe buscarlas con los demás seres humanos. Es rico

porque tiene un Espíritu que da sentido a sus esfuerzos. Lo que el cristiano sabe es que *todo* lo humano ha sido redimido y que, por ello, el pecado que está a la raíz de las estructuras injustas puede ser vencido y superado.

Lo que las estructuras plantean como problema teológico es el pecado social. El magisterio de Juan Pablo II en *Reconciliatio et paenitentia* y *Sollicitudo Rei Socialis* ha precisado los alcances del término de *pecado social*:

“Hablar de pecado social quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana, tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es esta la otra cara de aquella solidaridad que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la comunión de los santos, merced a la cual, se ha podido decir que ‘toda alma que se eleva, eleva al mundo’. A esta ley de la elevación, corresponde por desgracia, la ley del descenso, de suerte que se puede hablar de una comunión del pecado, por el que un alma que se abaja por el pecado, abaja consigo a la Iglesia, y en cierto modo, al mundo entero. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de pecado social”. (RP 16e).

Un segundo sentido se refiere al pecado como agravio de hermanos: el pecado contra el amor al prójimo, contra la justicia, contra los derechos de la persona humana, contra el bien común y sus exigencias; el pecado de obra u omisión de dirigentes sociales, etc. Finalmente un tercer sentido —esta vez analógico— se refiere al ‘mal social’ como fenómeno complejo. Pero aún éste supone siempre “la acumulación y concentración de muchos pecados personales” (ibid).

El pecado social no puede ser atribuido a las estructuras en sí mismas, independientemente de las actitudes de las personas que las aceptan, rechazan, crean o las toleran, etc. No hay pecado social sin pecado personal, pero de alguna manera puede decirse lo contrario: no hay pecado personal que no sea social, al menos en el primer sentido enseñado por el Papa (cf RP 16e).

La persona no se sitúa *ante* lo social como algo que le es externo, sino que se encuentra *en* lo social como algo que le constituye como ser en relación. El pecado es acto *de* la persona y no de un grupo o colectividad, pero aún siendo *de* la persona, puede ser de ella *en* un grupo o colectividad.

Se hace evidente la prioridad de la persona sobre la estructura, pero fácilmente puede caerse en el engaño —nacido de un individualismo exacerbado— de considerar a la persona como aislada, es decir, al individuo. Se legitimarían entonces todos los egoísmos y abusos de individuos que dominan las estructuras en función de sus propios intereses. Es pues arriesgado identificar persona — individuo; social — estructuras.

Hay una dimensión *social* que *no es* estructural, sino comunión de personas entre sí. La prioridad de lo personal no hay que entenderla en sentido individualista, sino en sentido de solidaridad. La persona *en* solidaridad antecede en valor a los individuos y a las estructuras.

Detengámonos en este punto. Hay una cierta analogía entre persona-naturaleza en lo individual y en lo social. La persona (individual) encuentra en su naturaleza (individual) sollicitación y tentación de pecado, pero éste, formalmente, sólo existe en el “espacio” de su libertad personal. Así las personas (como colectividad), se encuentran también ante las estructuras (como naturaleza social), y reciben de ella tentaciones o sollicitaciones de pecado, o proyectan en ellas el pecado personal.

Notemos pues la diversidad de cuatro conceptos:

- Persona individual.
- Conjunto de personas individuales (conjunto *social* pero personal).
- Naturaleza individual.
- Naturaleza social (o estructuras sociales).

Podemos hablar de dos niveles de lo social: lo social interpersonal como realidad de comunión o ruptura de ella, y lo social estructural como instrumentos que ayudan o impiden

dicha comunión interpersonal. De allí que una exégesis del texto de Mc. 2, 27 al que alude GS. 26, c (el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado) no es la oposición dignidad personal - estructuras sociales, sino el uso de la institución del sábado para impedir la realidad de la comunión interpersonal por el servicio de la caridad.

La persona está sobre la estructura pero hay algo que está sobre la persona, es decir, la comunión de personas como hecho social. ¿No es éste el sentir de la Iglesia cuando habla de subordinar el bien personal al bien común? y ¿cuál es el bien común por excelencia si no es la comunidad misma en la caridad, la justicia, la verdad y la paz?

Confundir, pues, lo social con lo estructural, es imposibilitar una reflexión teológica de lo social. Las estructuras son tema de teología porque 'salen' del nivel de la pura naturaleza y tocan la experiencia misma de las personas en su solidaridad. Se vuelven ocasión y expresión de pecado o de gracia.

En cierto sentido puede aplicarse aquí un lenguaje sacramental, ya que la materialidad de lo estructural puede revelar la presencia santificadora del Espíritu.

3. El Espíritu Santificador

En tanto que la persona del Hijo ha vivido la confrontación histórica con las estructuras injustas, la acción del Espíritu Santo se hace mucho menos evidente en relación a ellas. A esto hay que añadir, que la teología occidental ha desarrollado menos la Pneumatología. Sin embargo, las estructuras serán cambiadas, si hay cooperación humana, mediante la acción del Espíritu, moviendo las personas, sobre todo los laicos, para el compromiso por las estructuras justas.

Se nos ofrecen varias consideraciones: la acción del Espíritu por sus carismas; y la acción del Espíritu al servicio de la comunión como objetivo de la transformación estructural.

a) La acción del Espíritu en la transformación de las estructuras

Si la justicia de la sociedad es uno de los elementos constitutivos de la alianza que el pueblo elegido hizo con Dios, el Padre que libró ese pueblo de la esclavitud; si el Hijo nos revela la prioridad de la persona en comunión sobre la estructura; entonces es lógico deducir una acción propia del Espíritu en esa transformación estructural.

Pero esta acción, a diferencia de la de Jesús, no tiene un rostro histórico. El rostro del Espíritu es el multiforme rostro de los que son conducidos por El. La acción histórica del Espíritu pasa por la acción de quienes reciben sus carismas.

En este sentido el Espíritu ha estado conduciendo al Magisterio para que, a través de sus enseñanzas, se comprenda la unidad entre la fe y la justicia; es el mismo Espíritu quien anima la reflexión teológica; quien suscita vocaciones técnicas; quien sostiene a los que están empeñados en las luchas políticas incluso en los fracasos y persecuciones.

Es urgente educar para sentir la acción del Espíritu; para saber discernir su voz y sus caminos. Hoy inspira nuevos ministerios laicales, no solamente al servicio de la Iglesia "ad intra" sino como expresión del servicio de la Iglesia "ad extra" hacia el mundo.

b) Acción del Espíritu al servicio de la comunión

Cuando la Iglesia de los tiempos apostólicos tiende a cerrarse en sus propias fronteras, el Espíritu la mueve a salir más allá de sí misma: muestra su presencia aún en aquellos que no han recibido el bautismo: Hechos 10.

El Espíritu nuevamente va desafiando los límites que se estrechan, a fin de que se abran de nuevo. Cada vez que hay "instalamientos", falsas seguridades humanas, el Espíritu desarraiga provocando comuniones más amplias con nuevas épocas, culturas, corrientes de pensamiento, nuevas expe-

riencias religiosas. Así el movimiento ecuménico es obra del Espíritu, el diálogo con las religiones no-cristianas; el diálogo con el mundo por la paz y la justicia, por la defensa de los derechos humanos, etc.

En este proceso las estructuras son ambiguas; pueden ser obstáculos para la comunión, porque son discriminatorias, porque defienden privilegios de unos pocos, porque imponen los intereses egoístas de una clase, o de una raza, o de una nación.

Pero el aspecto inverso es también viable: que las estructuras sean caminos de comunión y de encuentro, instrumentos de solidaridad, medios objetivos de realización de la justicia. Es aquí donde el Espíritu realiza su obra, mil veces interrumpida y de nuevo recomenzada. Por eso, la sed de justicia, la solidaridad va creciendo (cf SRS 38). Si hablamos de 'estructuras de pecado' también podemos referirnos a ellas como 'estructuras santas' es decir que reflejan la justicia y santidad de personas movidas por el Espíritu. En esta cooperación con el Espíritu Santificador, la Iglesia tiene una particular responsabilidad. En ella deben reflejarse, con más pureza, las estructuras santas que no discriminan personas (todo el problema de la mujer tiene aquí cabida), ni razas ni pueblos (todo el problema de la inculturación del cristianismo se vuelve actual), ni funciones o carismas (la revitalización del laicado, con sus carismas propios, se vuelve urgente). Las estructuras eclesiales serán tanto más santas cuanto más se alejen de los modelos impuestos por los "príncipes de este mundo", cuanto más la autoridad eclesial sea humilde servicio que confirme la fe de los hermanos.

Si el Espíritu es la persona-amor que comunica al Padre con el Hijo, y el Hijo con el Padre, esa persona-amor es la comunión misma actuando en la historia. El 'poder estructural' es una riqueza que el Padre creador dió a sus hijos, como capacidad de auto-crearse en alguna forma, dado el influjo de la estructura sobre la vida. Pero así como es un don del Padre a sus hijos, así en el Hijo deben volverse hacia el Padre como don. En este doble movimiento de donación del Padre a sus hijos y de éstos al Padre, se repite, analógica-

mente, el misterio eterno de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu.

CONSIDERACIONES FINALES

Las estructuras sociales son parte de la creación y toda ella está ordenada a la recapitulación en Cristo y por El al retorno al Padre.

Las distancias analizadas en el primer momento entre estructuras y teología se han revelado como fruto del secularismo contemporáneo, que debe ser superado por la positiva aceptación de la secularización o autonomía de los valores temporales, pero al mismo tiempo, por la referencia al Reino de Dios como punto de convergencia del orden temporal y espiritual.

Las estructuras pueden volverse instrumentos de la comunión personal en la verdad, la justicia y el amor. La mediación de la ética y de la antropología ayuda a superar la distancia entre estructuras y teología.

El mutuo diálogo entre las ciencias y teología a propósito de las estructuras de la sociedad, puede contribuir a una mayor comprensión de la vocación humana, de su destino y de su acción en la historia. A contribuir en este esfuerzo se encaminaron nuestras reflexiones.

III PARTE

TEOLOGIA DE LA CULTURA Y PRAXIS

- Cultura y Comunicación:
Reflexión teológica.
- Teología de la Cultura y Pastoral

CULTURA Y COMUNICACION

Reflexión Teológica

Mons. Ovidio Pérez Morales, Obispo de Coro

INTRODUCCION

La XVIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (1984) tuvo como título: "Las comunicaciones sociales instrumento de encuentro entre fe y cultura". En el Mensaje para ese día, Juan Pablo II manifestó lo siguiente: "Cultura, fe y comunicación son tres realidades con una relación entre sí de la que depende el presente y el futuro de nuestra civilización, llamada a expresarse con plenitud creciente en su dimensión planetaria".

En el mismo Mensaje encontramos estas afirmaciones: "La cultura es de por sí comunicación, no sólo y no tanto del hombre con el ambiente que está llamado a señorear (Cf. Gn 2, 19-20) cuanto del hombre con los demás hombres. En efecto, la cultura es una dimensión relacional y social de la existencia humana; iluminada por la fe, expresa así mismo la comunicación plena del hombre con Dios en Cristo y, al contacto con las verdades reveladas por Dios encuentra más fácilmente el fundamento de las verdades humanas que promueven el bien común".

Puebla por otra parte nos dice: "La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación: por tanto, la comunicación social debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la buena nueva" (1063).

Estas referencias, para no explicitar otras razones, invitan a una reflexión teológica sobre las categorías "cultura" y "co-

municación", sobre su interrelación, así como sobre otros aspectos vinculados a la comprensión y evangelización de estas realidades. Es lo que trataré de hacer en las páginas que siguen, luego de precisar la línea teológico-pastoral que servirá de guía, y que, en el presente tema, muestra, de modo peculiar y muy claro, su vigencia y utilidad. Al fin y al cabo, cuestiones como lo comunicacional se articulan en dicha línea de modo directo e inmediato.

1. LINEA TEOLOGICO-PASTORAL

En Filosofía se habla de la "unidad" como propiedad trascendental del ser, convertible con las otras de verdad y bondad. Y se dice que ascender en la escala del ser implica un elevarse en la jerarquía de la unidad, y viceversa. Por otra parte, si algo identifica el pensar filosófico desde los comienzos, es la búsqueda de la unidad (en lo físico y lo meta-físico). De la armonía. No se contentó nunca el filósofo con registrar datos y cosas; advirtió siempre, en efecto, que pasada la epidermis, se daban lazos —un lazo— unitivos de los seres, más allá y sobre la multiplicidad de fenómenos y opiniones. La pregunta por la unidad no es, pues, de poca monta. Toca la médula del inquirir humano, que encuentra paz en la unidad. Esto no significa en modo alguno la negación de la multiplicidad de los seres y la caída en el monismo lógico u ontológico. De lo que se trata es de lograr la armonía en un conjunto inteligible. Inteligibilidad y unidad van de la mano.

La línea teológico-pastoral busca la unidad de lo que se cree y de lo que se debe actuar; en ellos mismos y entre sí. La obra creativo-salvífica de Dios (Uno y Amor) no es un agregado de verdades y proyectos, una yuxtaposición de proposiciones y mandatos. Tiene una armonía interna, un objetivo preciso, los cuales encuentran en El: principio, sentido, fin.

Cómo se define una línea teológico-pastoral? Es: horizonte, categoría(s) englobante(s), valor(es) de referencia, que sintetizan o articulan el conjunto teórico-práctico. Es tema recurrente e integrador, objetivo central. Dicha línea viene a jugar el papel de: eje, núcleo, centro, principio articulador,

hilo conductor, criterio fundamental de la doctrina y de la praxis, luz que orienta, guía que señala el camino, aguja que teje la trama.

Una tal línea da razón del sentido de las afirmaciones y de la teleología de la acción. Quien la formula y aplica sabe más en profundidad lo que está diciendo y adónde dirige su acción. Es elemento fundamental para la evaluación.

Dicha línea no viene dada por la filosofía o las ciencias —las ilumina, sí, y les brinda sentido y coherencia—. Debe buscarse en la Revelación. Porque es eso: teológico-pastoral.

Es menester no olvidar que en la aplicación de esta línea importa lo que se explicita respecto de ella; pero, más todavía, lo que va implícito en las afirmaciones y opciones. Más aún: es en esto último en donde se prueba la coherencia con la línea previamente asumida y explícitamente formulada. La teología implícita suele dar muchas sorpresas, cuando se explica.

Qué línea teológico-pastoral hemos de asumir? Puebla explicitó la de "comunión y participación". Lo hizo en la Presentación, citando el No. 3.3. del Documento de Trabajo. Allí encontramos, entre otras cosas, lo siguiente: "Mediante la evangelización plena, se trata de restaurar y profundizar la comunión con Dios y, como elemento esencial, la comunión entre los hombres... Dios es amor, familia, comunión es fuente de participación en todo su misterio trinitario y en la manifestación de su nueva revelación con los hombres por la filiación y de éstos entre sí, por la fraternidad". Si la Presentación hubiese continuado la cita, tendríamos también lo siguiente: "Su plan (de Dios) creador y salvador lleva tal signo y dirección (comunión y participación). Por eso, el precepto máximo es el amor al que contradice el pecado que es egoísmo, división, opresión, idolatría. La unidad de los hombres entre sí y con Dios en una historia en que el pecado está presente, se plantea como comunión que no puede darse sin una *liberación integral* y continua. Liberación de egoísmos individuales y colectivos. Liberación de idolatrías y opresiones. Liberación de ignorancia y explotación. *Liberación en Cristo*,

el verdadero y único liberador: "Para ser libres nos ha liberado Cristo" (Ga 5,1). "Su verdad nos hará libre".

La línea teológico-pastoral en Puebla se formuló con un binomio (comunión y participación) y se aplicó en trinomio (añadiendo liberación). En continuidad y novedad respecto de Medellín. Un ejemplo concreto del desarrollo temático de Puebla en la línea señalada, lo apreciamos en un texto, por lo demás hermoso: 209-219.

Tenemos, pues, como línea teológico-pastoral: *comunión*, cuyo desarrollo y aplicación deberá integrar los valores de participación y liberación, así como todo lo que actualmente subraya el Magisterio con respecto a solidaridad. Son categorías que complementan y enriquecen lo que se dice sobre "comunión".

La exposición del tema que nos ocupa se orientará en esta *línea*. Ello no resultará difícil, dado que lo "comunicacional se inscribe de modo muy directo —ya en sus logros, ya en sus carencias y contradicciones— en lo relacional, comunional. Y dada la íntima conexión entre comunicación y cultura, la línea referida toca ésta última en su más íntima entraña. Finalmente, el subrayar la importancia de una línea, y la de "comunión", precisamente, facilitará la articulación y organicidad del tema teología de la cultura-comunicación con el conjunto de la teología y de la pastoral. La importancia del resultado es bastante obvio como para detenernos en señalarla.

2. CULTURA

No me voy a detener en la noción de "cultura". Ofreceré sólo algunos elementos fundamentales; ulteriormente otros aspectos aparecerán en el desarrollo del presente trabajo (Cf. *Evangelizar la cultura: el gran desafío en Evangelio y nueva sociedad*, Ediciones DIOC, Coro 1986, artículo en que explicó la definición).

Con respecto a "cultura" conviene recordar varias notas básicas: totalidad, personalización, socialidad, trascendencia, historicidad.

En relación a "totalidad" (globalizante), baste citar aquí a Puebla 387, que conduce a EN 18. Esta nota se sitúa en una línea de pensamiento que subraya el conjunto de la realidad cultural, como lo hicieran los antropólogos Edward Burnett Tylor y Leslie White. Qué es lo que no constituye cultura en el devenir mundano del hombre, en la vida y quehacer de un pueblo?

Sobre "personalización", resulta oportuno referir aquí lo expresado por Juan Pablo II en 1982 a los participantes en el Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural: "la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre". Puebla en el 386 dice: cultura indica "el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano' (GS 53a)". Cultura es proceso personalizador. En esta misma dirección va Puebla 391, cuando define cultura en términos de actividad creadora-respuesta a la vocación divina. Esta consiste en "perfeccionar toda la creación (Gén.) y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales". Es obvio que al hablar de "personalización" se está presuponiendo el carácter humano de la cultura; en el ámbito mundano sólo la existencia libre, que es el hombre, tiene capacidad simbólica, valorativa, trascendente. El hombre es un ser cultural, y hace cultura de modo inevitable e irrenunciable ("necesidad" peculiar de ese microcosmos corpóreo espiritual). "Ser-en-el-mundo" equivale a ser-en-y-para-la-cultura. "La cultura, dice J.M. Rovira Belloso, es "el medio en que vive el hombre. No pertenece a la esfera del lujo o de las necesidades secundarias sino que es el substrato humano que hace posible que el hombre pueda ser y vivir como hombre"; y agrega: "Todo hombre en cuanto vive vida humana la está expresando en forma cultural" (*Cristianismo y formas culturales en El hombre al encuentro de Dios*, Ed. St., Salamanca 1970). Cultura significa un despegue de la naturaleza, sin que el hombre renuncie a ésta; antes bien la integra en su proceso humanizante. Y todo ello es posible porque es intelecto, libertad. En corporeidad.

"Socialidad", sí. La cultura es algo de personas, pero "en pueblo". En los textos citados de Puebla aparece ésto bien claro: "modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación" en diversas dimensiones (386); "abarca la totalidad de la vida un pueblo" (387). La "Declaración de México", Informe final de la Conferencia Mundial de la UNESCO en 1982, en su amplia y bastante integradora definición de cultura, manifiesta, entre otras cosas: "la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social". La cultura es, pues, la manifestación del espíritu de un pueblo; refleja su alma. Forma universal de vida ("The whole way of life") "según la cual un pueblo vive desde el nacimiento hasta la muerte, de la mañana a la noche y también cuando duerme" (T.S. Elliot). Por ello, como hay diversidad de pueblos, se da variedad de culturas. La cultura surge de la convivencia humana concreta; y ulteriormente la desarrolla.

Con respecto a "trascendencia": "Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan... De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura (389). Los hombres y los pueblos no quedan encerrados en el espacio-tiempo; lo trascienden mediante una búsqueda-encuentro de lo divino, que expresan bajo las más diversas formas en el propio quehacer cultural.

En relación a "historicidad" baste señalar que la cultura por ser actividad humana, se da "en historia". Es historia —el tiempo son las cosas que se mueven—. La cultura es el hombre social en el desarrollo de sus potencialidades. Humanización es perfección progresiva. Por eso las culturas emergen, crecen, florecen y tienen su otoño. Entran en crisis, son desafiadas se reintegran en nuevas síntesis. Por eso también "cultura" dice "traditio" —no es "creatio ex nihilo"— aunque también entraña novedad, creatividad permanente. Cuando

una cultura ha perdido este dinamismo es porque ha entrado en el cansancio y el desgaste, que preludian decadencia u ocaso.

Estas notas no pueden verse aisladas sino en íntima y mutua conexión. Por ejemplo, porque es social es histórica, y por ser humana se abre a la trascendencia. Dichas notas deben tenerse muy presentes para una teología y una pastoral (evangelización) de la cultura, que, según lo visto, tienen que ir en profundidad y abarcar conjuntos.

3. COMUNICACION

El manual del DECOS-CELAM *Comunicación, misión y desafío*, 1a. Bogotá 1986, dice lo siguiente: "Comunicar quiere decir hacer común. El origen etimológico de este vocablo (comunicación), del latín *communis*, nos plantea de entrada un interrogante sobre el sentido de su uso actual. Adjetivada con el término 'social', la palabra 'comunicación' suele emplearse para designar fenómenos de interrelación humana generalmente vinculados al complejo tecnológico de los 'medios de masas': prensa, cine, radio, televisión, espectáculos y en general todos los sistemas de difusión de mensajes por vía visual, auditiva o audiovisual. Así mismo, con el concepto 'comunicación social' se ha venido denominando a un conjunto de disciplinas que constituyen áreas cada vez más específicas del saber científico y de la actividad profesional, inscritas en el marco de las llamadas 'ciencias sociales' como también en el ámbito de las artes expresivas" (pág. 21). Este mismo libro ofrece luego algunas precisiones que son muy importantes en la materia. Veamos algunas.

a) Ser-deber ser. Entre uno y otro hay tensión. Qué es el "ser" de la comunicación?. Veamos: "tanto en el lenguaje corriente como en el científico suele usarse el vocablo 'comunicación' para describir procesos de emisión, conducción y percepción de mensajes mediante el uso de canales y signos. Hasta aquí el concepto de 'comunicación' aparece vinculado a los de transmisión de datos (información) y 'producción de signos' (significación). No pocos comunicó-

logos parecen quedarse en estos dos niveles al proponer sus propias definiciones de 'comunicación' (Ib. 21).

Y el deber ser?: es "la 'participación dialógica' (comunicación propiamente tal), a la luz de la cual es preciso enfatizar el carácter de personas de los sujetos que intervienen en los procesos anteriormente mencionados. Sujetos conscientes y libres que intercambian mensajes, no reduciéndose a ser uno "emisor" y el otro 'receptor', tampoco limitándose éste a dar respuestas como reacción a los estímulos generados o promovidos por aquél sino compartiendo ambos activa, autónoma, creativa y críticamente, la develación y la construcción del sentido de la realidad a partir del intercambio de información y de la expresión recíproca de ideas y sentimientos. Tal forma de interrelación humana es la que corresponde a una situación de 'comunidad' o 'comunidad' en el sentido originario de estos términos" (Ib 22). Este "deber ser" es, por ende, un ideal, un horizonte hacia el cual deben orientarse los procesos comunicacionales; es una comunicación tendida hacia la comunión; utopía o fuerza dinamizante que ha de impeler a interpretar y actuar la comunicación como un compartir.

- b) Comunicación e información. Es importante subrayar la distinción de estos conceptos, pues "no puede haber comunicación sin información, pero ésta sí puede darse sin aquella" (Ib 24). Aún cuando haya información de retorno no se identifican. La comunicación en su interpretación "ideal" es algo más que información e intercambio de ésta. Los aparatos electrónicos pueden "comunicarse" (intercambio de información), pero no comunicarse (compartir dialógico). Igual sucede con los niveles de ser inferiores al hombre. Puede darse transmisión de datos, también bidireccional, producción de signos (señales) con reacciones correspondientes, instintivas, inmediatas. Sin embargo: "Únicamente en las relaciones entre seres humanos las que constituyen, junto con sus 'extensiones' tecnológicas, el mundo al que llamamos 'cultural', se da la genuina comunicación: un tipo de relación en la cual, además de la transmisión de datos y la producción de señales-estímulos y señales-respuestas pueden darse la SIMBOLIZACIÓN y el

DIALOGO. Estos dos conceptos corresponden a capacidades esencialmente humanas, aunque en su realización hay muchos grados posibles. En este sentido podemos decir que a mayor actualización de la capacidad simbólica (expresiva e interpretativa) y dialógica de los sujetos que intervienen en el proceso corresponde mayor grado de comunicación humana propiamente tal" (Ib 24). Comunicación implica tránsito del signo (que indica) al símbolo (que *también* evoca y connota, abriendo así paso al compartir), así como del intercambio al diálogo.

Lo que se dice de información en relación a comunicación, puede aplicarse también a otras funciones de ésta como son: persuasión, organización, instrucción, recreación; algo parecido sucede con otros conceptos relacionados con la comunicación: expresión (uso de lenguajes o signos para manifestar ideas, sentimientos, etc.) y difusión (diseminación de mensajes en un ámbito social relativamente amplio).

- c) Comunicación-medios. "Aún persiste en muchos ámbitos —incluidos algunos de la Iglesia— una mentalidad según la cual la tenencia y el uso de aparatos tecnológicos cada vez más sofisticados es lo que hace que se 'produzca' la comunicación" (Ib 22). Mentalidad mágica ante los medios, que son eso, instrumentos-de-y-para-la-comunicación. Las cosas no substituyen a las personas. Son "medios"; no "fines" (Cf. Mensaje de Juan Pablo II para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales de 1985). "El medio no es la comunicación (el medio ni siquiera es el mensaje), sólo desempeña una función importante, específica y limitada función dentro de la relación de comunicación". Esta cita, con clara referencia a McLuhan, es de Antonio Pasquali, quien enfatiza la importancia de la comunicación en su sentido más genuino (humana) frente a los productos tecnológicos (Ib 22s).

Podemos entonces afirmar con el Manual del DECOS que "una definición de la comunicación no es posible formularla válidamente si nos quedamos en el plano de la descripción de unos procesos de transmisión o de significa-

ción. Podemos hablar de 'grados' de comunicación (y sólo en este sentido sería válida una descripción de fenómenos de 'comunicación social') según se acerquen éstos al ideal de la participación dialógica, pero su realización perfecta seguirá siendo una 'utopía' dinamizadora en el horizonte de la historia humana" (Ib 26).

Todo lo anterior nos pone de manifiesto la riqueza, la fluidez y al mismo tiempo la amplitud del término "comunicación", lo que hace necesario una precisión cuidadosa del mismo en los diferentes contextos en que se emplee, para evitar indeterminaciones y confusiones que no ayudan a la lógica del discurso. Aparece también, al mismo tiempo, la dialéctica o dinámica comunional de la categoría "comunicación"; esto se muestra claro cuando se parte del esquema inicial que pudiéramos llamar informativo (emisor-mensaje-medio-receptor, a los cuales se pudieran agregar otros factores) y se van examinando los elementos que emergen como complemento, sentido, perfección de este esquema. Se evidencia de todo ello cómo la comunicación no puede interpretarse sino en cuanto orientada desde su misma entraña a la comunión humana (en apertura trascendente) y, por lo mismo, estrechamente vinculada a múltiples aspectos de interrelación y convivencia humanas. Es así como se habla de comunicación-incomunicación en el plano económico o político, por ejemplo, al igual que de incremento o declive en la comunicación (unidad) de la familia humana, con respecto a recursos técnicos, que acortan distancias —transportes, informática— y a bienes que se multiplican, pero que no necesariamente alcanzan a personas y comunidades en forma justa y equitativa.

En cuanto a concepto de "comunicación", Medellín, en la línea del Vaticano II —*Inter Mirifica*— tiene una perspectiva de *medios* (Cf *Conclusiones* II). Puebla revela una evolución en la materia —la década intermedia no podía menos de exigirlo—; parte de una noción más honda y amplia, con caracteres de omnipresencia y cierta totalización. "La comunicación como acto social nace con el hombre mismo" (1064). "La comunicación social surge como una dimensión amplia y profunda de las relaciones humanas" (1065) y por la diversi-

dad de medios existentes "incide en toda la vida del hombre" (1066). Primero la comunicación, luego los medios.

Esta amplitud y fluidez de lo comunicacional nos anuncia ya que la relación cultura-comunicación social habrá de tratar a esta última en términos que van más allá de lo sectorial. Coextensión? Algo más que dimensión y cercanía a totalización.

4. PERSONA Y COMUNICACION

"Tesis de mi filosofía —dice Jaspers— es que el individuo no puede llegar a ser hombre por sí mismo. El ser-sí-mismo únicamente puede realizarse en comunicación con otro ser-sí-mismo. Solitario, me hundo en la sorda taciturnidad. Únicamente en común con los otros puedo yo patentizarme en el movimiento por el cual nos abrimos los unos a los otros" (Introducción a la versión italiana de sus obras, citado por A. Cervera Espinoza, *Antropología filosófica*, Ed. Fax, Madrid 1969, págs. 168s). Buber nos dice: "No hay Yo en sí; hay el Yo de la palabra-principio, Yo-Tu y el Yo de la palabra principio Yo-Eso. Cuando el hombre dice Yo, quiere decir el uno o el otro: Tu o Eso" (*Je et Tu*, Aubier, París 1969, pág. 20); allí mismo afirma que si el mundo "en tanto que experiencia se liga a la palabra fundamental Yo Eso", el mundo de la relación se funda en la palabra fundamental Yo-Tu (Ib. 23).

Al referirse a la comunicación como *hecho primitivo*, E. Mounier (*El Personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1962) se expresa así: "El primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro: el niño de seis a doce meses, que sale de la vida vegetativa, se descubre en los otros, se aprehende en actitudes dirigidas por la mirada de otros. Sólo más tarde, hacia el tercer año, llegará a la primera ola de egocentrismo reflexivo. Cuando pensamos en la persona estamos influídos por la imagen de una silueta. Nos colocamos entonces ante la persona como ante un objeto. Pero mi cuerpo es también este agujero del ojo abierto sobre el mundo y mi mismo yo olvidado. Por experiencia interior la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mez-

clada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, preceden al yo, o al menos lo acompañan. Es en la naturaleza material (y nosotros estamos parcialmente sometidos a ella) donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces. Pero la persona, por el movimiento que la hace ser, se *ex-pone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, inclusive la única que puede serlo. Es necesario partir de este hecho primitivo" (págs. 20s). Estamos aquí en las antípodas de la "mirada" objetivante, destructora, llena de odio, que articula Sartre en su sistema de pensamiento, y que margina la real inter-subjetividad "en el sentido de ser-sujetos-juntos" como se expresa W. Luyten en *Fenomenología existencial*. (E. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1967, pág. 199).

No se puede entender en profundidad la comunicación social (en su concretez de instrumentos técnicos) si no se la enmarca en una reflexión sobre la comunicación en cuanto tal, pasando así de medios a fin. De modo semejante no se puede establecer un discurso sobre "comunicación" en el sentido de intercambio dialogal (en lo cual va incluida la información y asumido el esquema básico de la comunicación en sentido bidireccional) si no se lo interpreta desde una perspectiva de "comunidad", como vocación la más profunda humana, tanto desde el punto de vista estructural-constitutivo (creación) como, a un nivel superior, considerada la situación histórica del hombre como pecador-*redimido* (salvación). Se podrá —o mejor, deberá— hablar de una secuencia: medios para la comunicación, comunicación para la comunidad y comunidad (fraterna y con Dios) como valor en sí definitivo, plenificante. Ahora bien, en todo esto de comunicación es menester no perder de vista un ingrediente fundamental: la corporeidad humana. Esta califica y modela, posibilita, al tiempo que condiciona, la humana comunicación.

Ahora bien, en lo que se refiere a persona y comunicación (comunidad), la Revelación ha abierto horizontes insospecha-

dos, particularmente desde el misterio frontal trinitario. Misterio que, sin dejar de ser oscuro e impenetrable, ilumina la realidad del ser y, en concreto, del ser personal en cuanto tal. La Trinidad —que es el *Ens a se*, el absoluto infinito, Dios —indica que la flecha de la perfección del ser va en el sentido de lo personal— comunal, pues allí donde se da el ente en su perfectísima expresión, se da como comunidad de personas. Unidad de ser en interpersonalidad real.

Boecio definía a la persona como "*naturae rationalis individua substantia*", fórmula que equivale a la afirmación de un subsistente distinto (supuesto) de carácter racional. La persona, por tanto, encierra notas fundamentales, que son: substancialidad (inseidad), individuación, intelectualidad y tendencialidad correspondiente (voluntad), libertad (clásicamente considerada como propiedad de la voluntad). Un ser así —sin entrar en determinaciones ulteriores, si infinito o finito— dice en algún modo infinitud en su conocer y en su apetición, dado que el "*ens*" y el "*bonum*", en cuanto tales, son la referencia de su entendimiento y de su voluntad, con todo lo que ello significa de apertura y perfección. No es del caso entrar aquí en disquisiciones sobre las muy distintas definiciones de persona, las cuales en la época moderna y contemporánea subrayan sobre todo los aspectos psicológicos y éticos del término. Decir persona es hablar de: sujeto, libertad, responsabilidad, existencia incorporada; ser —en o para—, con los más diversos complementos. En todo esto resulta particularmente privilegiada la "libertad". Se dan también especificaciones en el lenguaje, como sucede con "*ser*" y "*existir*", cuando este último verbo se reserva para quienes optan de verdad; a diferencia de las cosas, que simplemente "*son*".

La persona es un ser bi-polar: interioridad y comunicación.

Primer polo: interioridad. La persona es algo en sí (subsistente, en-sí-existente), y en términos personalísticos: *interioridad*. De allí su capacidad de reflexión, de auto-decisión. "Por su interioridad es (el hombre), en efecto, superior al universo entero: a estas profundidades retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de

los corazones, y donde él, personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino" (GS 14b). Moñnier puntualiza: "Si la persona es originariamente movimiento hacia el otro, 'ser-hacia', desde otro aspecto se nos presenta caracterizada, en oposición a las cosas, por el latido de una vida secreta en la que parece destilar incesantemente su riqueza" (Op. cit., 26). Este Autor guarda cierta reserva respecto de vocablos como subjetividad, vida interior e interioridad para designar este polo; la razón es que esos términos, en su opinión, suscitan "una representación especial ambigua" y parecen "fijar la vida personal en una fase de repliegue que, como veremos, no es lo opuesto al movimiento de comunicación, sino una pulsación complementaria" (Ib). Depurando "interioridad" de connotaciones egoístas, aislacionistas, resulta categoría apta para identificar lo que constituye como el corazón de la persona, y que puede ser explicada con categorías como recogimiento, secreto, intimidad. (La filosofía ha sido pródiga en señalar aquel estado humano en que la persona se pierde, se aliena, deja de ser (existir) en cuanto tal; se expone de tal manera que se diluye en lo superficial, en la diversión, lo inauténtico). Este polo es fundamental. En su consistencia ontológica y en su "verificación" ética. Sin personas no hay comunidad. Habrá "masa". Resultado de los colectivismos. Sin cultivo de la interioridad no se puede dar una genuina comunicación; hay que "tener de qué" hablar. Una mejor comunidad no se logrará sólo mejorando los instrumentos y métodos de interrelación; es preciso elevar la calidad de las personas, no como simple agregado a lo anterior, sino como algo decisivo. Por eso, hablar de bi-polaridad no es otra cosa que afirmar dimensiones en una misma realidad personal. Dios es Uno, porque entraña pluralidad de personas; de allí que sea Comunión. Si, por un absurdo, las Personas se diluyesen, ya no se daría Dios. Este aspecto es muy importante tenerlo presente en los procesos de comunicación, que tienen que ser siempre personalizantes, en el sentido de propiciar la existencia y el desarrollo de personas responsables, críticas, que sean ellas mismas, con todo lo que ésto comporta de derechos y deberes; y, sobre todo, de dignidad asumida y ejercida.

El otro polo de lo personal, y al cual ya nos hemos referido anteriormente, es "comunicación". Aquí el misterio trinitario

nos revela que, metafísicamente hablando, no podría darse una persona aislada como totalización del ente. Si se da lo personal —pensemos en dónde se da el *ens* con carácter de absolutez, necesidad e infinitud— se tiene que realizar como comunión (comunidad, compartir de personas). Es decir, la pluralidad de lo personal viene dada en la afirmación misma del Absoluto (Dios). Lo que dice el Génesis sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, no puede interpretarse sólo en referencia a la intelectual y libre del hombre, sino a su socialidad. El "partner" que busca Adán no lo encuentra en lo sub-personal; quien puede cerrar un diálogo, posibilitar un compartir, es "otro yo", un "tú"; ser al mismo nivel ontológico de existente intelectual y libre. El Vaticano II al recordar la creación del hombre, no como ser solitario, sino hombre y mujer, dice que esta sociedad "es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre, es en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás" (GS 12 cd). Más adelante este mismo documento, al comentar Jn 17, 21s y la semejanza allí sugerida entre la unión trinitaria y la de los hijos de Dios en la verdad y la caridad, expresa: "Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS 24c). Comunidad humana: reflejo de la divina. *Agere sequitur esse*. Dios imprime su huella comunional en lo que crea y salva. La Revelación margina la soledad en Dios; y la obra de Dios busca marginarla en un hombre creado como ser-para-la-comunión (comunicación). Lo fundamental de este polo nos ha de llevar a insistir en la apertura social cuando se habla de la liberación, del desarrollo del hombre. Este no consiste en un ascenso individualmente concebido, sino en un crecimiento compartido.

No se puede, pues, hablar de persona sino en sentido bipolar. En lo que atañe al ser y al quehacer. Esto vale para la Metafísica; pero también para la Espiritualidad y la Pedagogía. Para no hablar de otros campos del saber y del actuar. La Antropología que brota de la Revelación enriquece las adquisiciones humanas al respecto.

Lo anterior justifica y postula la definición del hombre (en cuanto persona) como ser-para-la-comunión (para el compartir, el diálogo, el encuentro). Como ser-para-la-comunicación; entendida ésta, ya como sinónimo de comunión, ya como puente tendido entre personas, con teleología hacia la comunión. Esta le da el sentido. Que el pecado pervierte.

5. IMPLICACIONES DE LA CORPOREIDAD

Hemos visto ya que entre persona y comunicación hay una vinculación que pudierámos llamar “estructural”, ontológica; examinemos ahora las implicaciones que tiene la corporeidad en el ser y quehacer del hombre. Que no es ángel (persona-espíritu puro).

La cultura y la comunicación humanas están íntimamente y en toda su extensión marcadas por el sello de la corporeidad. El ser persona en el hombre reviste la condición de “existencia incorporada”. A este propósito es oportuno traer aquí algunas consideraciones de Mounier:

“Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: *yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente*, son una sola y misma experiencia. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitud de los sentidos, me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu” (Op. cit. 16).

W. Luyten (Op cit.) se detiene ampliamente en este tema de la corporeidad humana. En sección titulada “*Mi cuerpo no es “un” cuerpo*” pasa en revista algunas cuestiones de suma importancia como: mi cuerpo no es un mero instrumento porque está fusionado con el yo consciente que soy yo; no es objeto de “tener”, porque no es “un” cuerpo, sino *mi* cuerpo, de modo que éste me corporifica, me encarna; no está aislado de mí, en cuanto el yo consciente “informa” el cuerpo, que resulta por tanto mío y a su vez me corporiza, por lo cual soy un yo corporizado —corporización de la subjetividad—. Qué decir con respecto al cuerpo del otro?: “en cierto sentido (...) funciona como intermediario en mi encuentro con el otro. En efecto, el otro se hace presente en mi mundo para que yo lo encuentre” (184). No “soy” ni “tengo” mi cuerpo; esto significa: “Mi cuerpo está precisamente a mitad de camino entre estos dos extremos. Constituye la transición del yo consciente al objeto mundano. Es la realidad misteriosa que me injerta en las cosas, asegura mi ser-en-el-mundo, me envuelve en el mundo y me da una postura en el mundo” (184s). Entrar al mundo del otro a través de su cuerpo y éste como intermediario del cubrimiento del otro, son otras cuestiones que desarrolla el Autor: “El contacto directo con el otro me enreda también en su mundo a través de su cuerpo (...). El cuerpo no es tan sólo un intermediario en el encuentro con el otro, sino que entraña al mismo una posibilidad de que el otro se esconda de mí, se retire de mí” (185). Y en cuanto a un existir juntos dice: “A través de *mi* cuerpo estoy en el mundo, que se manifiesta como nuestro mundo y, por consiguiente, mi existir es un existir-juntos, una coexistencia” (186). Cierta analogía de “sacramentalidad”.

La interpretación de lo corporal humano, antes que en línea platónica, ha de afirmarse en un sentido de positividad. No es ya cárcel o impedimento; es posibilitación entitativa, cultural, comunicacional; mediación comunional. El hilemorfismo aristotélico trataba ya de explicar la unidad corpóreo-espiritual, sobre la base de la substancialidad de los componentes; lo corpóreo aparecía así no como algo agregado, yuxtapuesto, accidental, pues penetraba hasta lo más íntimo de la integración del compuesto racional. Cuando Santo Tomás,

en la corriente del Estagirita, asuma posiciones como la que encontramos en la Suma Teológica 1,84,6 (Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles) no hará otra cosa que subrayar la realidad de la unidad corpóreo-espiritual del ser humano; en dicho texto aparece muy claro que “el principio de nuestro conocimiento está en el sentido”. Todo conocimiento comienza por el sentido —sentencia de sabor fenomenista o materialista que se aclara con la afirmación de la abstracción y del trascender, frutos de la actividad del intelecto. En virtud del “agere sequitur esse”, la composición en el orden ontológico habrá de reflejarse en el actuar humano en una u otra forma, con matices que pueden variar, pero de modo necesario. Ahora bien, qué cosa es el actuar humano sino, fundamentalmente: quehacer cultural, trajín comunicacional?. La corporeidad está presente en el ser, en el conocer, en el sentir, en el querer; respecto de sí, de los otros, del mundo, de Dios. Razón de la con-descendencia sacramental de Dios (Cf. DV 13).

No conocemos el modo de la comunicación de personas-espíritus puros. Sí la nuestra, en la cual la mediación corpórea entra como ingrediente substancial. De tal manera que si —como sucede en estados biológicos límite— la actividad expresiva corporal queda reducida a cero, se produce un corte comunicacional radical. Es como si ya no se estuviese en este mundo. Se “desaparece” del universo social. No se tiene ya nada que decir, ni escuchar. Muerte del diálogo, del compartir, del hacer cultura y del hacer comunicación; no se es ya protagonista de comunión. No se da ya “silencio”, sino ausencia. Porque no hay entonces presencia a través del gesto; no hay capacidad de simbolizar. El “otro” queda sin interlocutor.

La comunicación humana se produce, pues, a través de la propia corporeidad, o bien utilizando instrumentos que en alguna manera prolongan ésta. Igual se diga de la cultura; el proceso de personalización humana, en efecto, se realiza en la línea de lo que el hombre es, existencia incorporada; por ello en una definición descriptiva de “cultura” entran, junto a ideas, lenguaje y creencias, una serie de elementos de evidente visualización como técnicas, herramientas, obras de

arte, ceremonias. Cuando se trata de hacer historia de la cultura, de la comunicación, en una palabra, de la humanidad, lo primero que se busca y a lo cual se apela son realidades *sensibles*, en las cuales se puede descubrir la “presencia” o “huella” del intelecto humano. Que hace de la arcilla un símbolo; de la piedra o del metal, un instrumento.

Una Antropología integral asume con toda seriedad la materia, aunque no pueda menos de afirmar la primacía del espíritu. Esto tiene sus implicaciones en los más diversos campos de la actividad humana, y califica el progreso, el desarrollo y la liberación humanos. Cuando anteriormente me refería a la distinción medios de comunicación-comunicación y a la funcionalidad que aquéllos tienen respecto de ésta, no hacía otra cosa que aplicar las consecuencias de lo que acabo de decir. No puede haber comunicación sin realidades sensibles (medios) asumidas como instrumentos, mediaciones; éstos sin embargo, por más que se eleven en perfección tecnológica, valen de verdad en cuanto se orientan en concreto a favorecer una genuina comunicación humana. Algo semejante a lo que sucede con sensible-gracia en el sacramento.

Como “maravillosos inventos de la técnica” califica el Vaticano II los logros que en nuestro tiempo se han registrado en el campo de los medios de comunicación social —lo cual desde la primera década de los sesenta no ha hecho sino incrementarse—. Pero el Concilio no ignora que si bien esos instrumentos, “rectamente utilizados, prestan ayudas valiosas al género humano”, pueden también ser utilizados contra el hombre; cosa que no se queda sólo como posibilidad, en base a lo que la experiencia enseña (IM 1s). Obras humanas que se vuelven contra su autor. La técnica, que es como cristalización del espíritu en la materia, tiene que ser siempre reorientada a su sentido más auténtico. Por la inevitable ambivalencia o ambigüedad que implica en la historia del hombre libre y pecador; aquellas tienen que ser despejadas por una recta libertad.

Tenemos, pues, que la cultura y la comunicación constituyen conjuntos materio-espirituales, característicos de un hombre que es materia. Pero no sólo ésta. Porque la persona

humana es existencia-incorporada. Dotada de una "forma" espiritual. *Cuasi-sacramento*.

6. ALGO DE HISTORIA

La historia de la cultura y de la comunicación se confunde con la del hombre. El ser humano se ha comunicado siempre con su cuerpo (gesto, voz, palabra) y ha utilizado, para tender puentes hacia los otros, los más diversos elementos materiales (naturales y artificiales) a su alcance.

Sobre el proceso de perfeccionamiento histórico de los "medios", *Comunicación, misión y desafío* ofrece datos muy interesantes (págs. 17-21). Allí encontramos que lo de comunicación social "es tan antiguo como el propio ser humano (...) el hombre de la prehistoria manifestó la necesidad de desarrollar sus posibilidades de comunicación, inherentes a su esencia social" (ib. 17). En ello se distinguen distintos pasos o fases (mnemónica, pictórica, ideográfica, fonética). Momento cumbre es la invención del alfabeto (Fenicia, hacia el 3.000 antes de Cristo). La historia registrará jalones decisivos como es la aparición de la imprenta, ligada a Juan Gutenberg, quien en 1440 inventa la prensa con caracteres móviles.

A través del peregrinar humano se mostró la necesidad de liberar los mensajes de las limitaciones espacio-temporales, rompiendo su fugacidad y estrechez local. Así, medios como las señales de humo y el tam tam de los tambores se convirtieron en tablas de arcilla, papiro y pergamino. "Pero lo que dió toda su fuerza a la comunicación humana y lo que explica la posición predominante del hombre en el mundo animal es el desarrollo del lenguaje, cuya importancia se debe tanto al alcance y la profundidad que ofrece al contenido de la comunicación como a la precisión y el grado de detalle que proporciona a la expresión" (J.O'Sullivan Ryan, *La comunicación humana*, pág. 5).

No está por demás dar algunos datos de modo esquemático:

- Litografía, 1796.
- Prensa: 1609 primeros periódicos; 1788 Bodoni publica un manual tipográfico; 1904 J.W. Reibel inicia el procedimiento "offset".
- Radio: Herz realiza experimentos sobre propagación de ondas electromagnéticas. 1897 Marconi efectúa pruebas. Edison inventa el fonógrafo a cilindros, 1887.
- Cine: 1895, registro del "Cinematographe" por los hermanos Lumière. 1917, primer experimento del film en color. 1927, primera película sonora.
- Televisión: Logro del "tubo catódico" por Vladimir Kosma Zworykin, 1923. 1928: J.L. Baird, primer experimento de TV color. 1931 primera emisora TV en el Empire State. 1962, 200 millones de personas ven imágenes del satélite Telstar. 1966, Holand, magnetoscopio. El video y el cassette abren nuevo capítulo comunicacional (videocassette, 1969).
- Satélites: (cf. supra) 1965 y 1971: lanzamiento de los sistemas intelsat e interputnik. 1973, primer satélite en órbita geoestacionario para comunicación y TV, por conducto de estaciones terrestres poco onerosas y de emisoras de poca potencia. 1976, se ensayan cables de fibras ópticas para teléfono y TV.

"En nuestra época ha habido un desarrollo acelerado de nuevos recursos y técnicas de comunicación, en particular en lo que se refiere a la transmisión y recepción de las señales y mensajes. El ritmo se ha ido acelerando de un invento a otro. En los últimos diez años la fabricación de máquinas para la transmisión en facsímil, de pequeñas calculadoras electrónicas y, en particular, de una amplia gama de microprocesadores constituyen la base de una nueva era, la era informática". Así se expresa O. Sullivan (Ib. 3-3-A), quien agrega: "Los progresos de esa ciencia nueva que es hoy la informática aumentan enormemente la información disponible para quienes tienen acceso a las tecnologías actuales. Las computadoras y los bancos de datos permiten acoplar, almacenar y transmitir millones de elementos de información". (Ib. 10).

El lenguaje sufre innovaciones y se vuelve complejo con las inevitables composiciones; surgen términos como "comunica-

ción”: aplicación de la computadora a los instrumentos de comunicación, creando así el ámbito de video-(grabadora, disco, texto), TV cable, y otros; “telemática”. unión de telecomunicación e informática (interactuación de ordenadores, televisores, teléfonos, télex, telefax, etc.). Para toda esta terminología es muy útil el *Vocabulario de la comunidad social*, DECOS, Bogotá 1988.

Lincoln es asesinado. Por telégrafo se comunica el hecho en Estados Unidos. Transcurren cinco días antes de que Londres se entere. Se intenta asesinar a Reagan. En la manzana colindante con el lugar del atentado trabaja el periodista Henry Firlie. Este se entera del hecho por una llamada telefónica desde Londres; allí su redactor en jefe en el *Spectator* ha visto un reportaje en TV. Así compara John Naisbitt en *Megatendencias* para mostrar —la demostración abunda en datos— que se está pasando, justo ahora, de una sociedad industrial, a una *sociedad de la información*. Lo que Toffler identifica como “tercera ola” de la historia humana.

7. SOCIEDAD DE LA INFORMACION

Para Naisbitt, la primera de las “reestructuraciones críticas” (“megatendencias”) que identifica en la sociedad estadounidense, es la siguiente: “De una sociedad industrial a una sociedad de la información”. A. Toffler en *La tercera ola* Ed. Plaza & Janes, 7a. Barcelona 1981), recoge distintas calificaciones para esta sociedad (tercera humana) emergente que comienza a cobrar fuerza en los Estados Unidos durante la década iniciada alrededor de 1955. Hechos significativos?. Entre otros: el número de empleados y trabajadores de servicios superó por primera vez al de obreros manuales; y generalizada introducción del computador (pág. 29). En los años 56 y 57 sitúa Naisbitt el inicio de la sociedad de la información; en el 56 la información y no ya la producción de artículos hizo inclinar la balanza del empleo, y el 57 los soviéticos lanzaron el Sputnik, cuya “importancia real (...) no es la de empezar la edad espacial, sino el comenzar la era de las comunicaciones globales por satélite” (*Megatendencias*, pág. 22).

Con respecto a los satélites dice Naisbitt: “No quiero minimizar la importancia del Sputnik y la Columbia para abrir las rutas del espacio. Pero lo que no se ha recalcado suficientemente es el modo en que los satélites han transformado la Tierra en lo que Marshall McLuhan denominó una aldea mundial. En vez de volvernos hacia el espacio exterior, la era de los satélites ha vuelto el globo hacia dentro, sobre sí mismo. (McLuhan contemplaba la televisión como el instrumento que propiciaría la formación de la aldea mundial; ya sabemos que es el satélite de comunicaciones)” (Ib 23). Podría agregarse aquí que con el satélite entra en juego el cable con fibra óptica en explosión a todos los niveles de espacio. Este Autor advierte: “La tecnología de la información actual —desde los ordenadores hasta la televisión por cable— no propició la aparición de la nueva sociedad de la información. Ya estaba en camino a finales de la década de 1950. La sofisticada tecnología actual no hace sino apresurar nuestra entrada de lleno en la sociedad de la información que ya está aquí” (Ib. 23). Y después de subrayar que la nueva riqueza es el “Know-how”, así como de puntualizar que la reestructuración en los Estados Unidos por este tránsito de sociedad será tan profunda como el cambio de la sociedad agrícola a la industrial, destaca cinco “puntos clave” acerca del presente cambio societario: la sociedad de la información es una realidad económica, no una abstracción intelectual; derrumbe del flujo informativo, información flotante, al acortar la distancia emisor-receptor y aumentar la velocidad del flujo informativo (recuérdese el ejemplo dado arriba de Lincoln); surgimiento de nuevas actividades, procesos y productos; disminución de la calidad informativa (como elemento negativo observable); “La tecnología de la nueva era de la información no es absoluta. Triunfará o fracasará de acuerdo con el principio de alta tecnología/alta comunicación” (30s). Sobre este último punto vale la pena de que nos detengamos un poco.

Alta tecnología/alto contacto (comunicación) es, según el Autor un principio que “simboliza la necesidad de equilibrio entre nuestras realidades física y espiritual” (72). A mayor tecnología, mayor necesidad de contacto humano. Contra lo que se pudiera pensar aparece “el ordenador como libertador.., al permitir mayores escogencias, acuerdos individualiza-

dos (en las empresas. Cuanta más tecnología se introduzca "más individuos se congregarán, querrán estar con otros individuos" en diversos lugares de encuentro social y en la oficina. "A medida que los ordenadores empiecen a conquistar algunas zonas educativas, se exigirá cada vez más responsabilidad a las escuelas en lo tocante a la enseñanza de valores humanos y a las motivaciones pudiendo hacerlo incluso en cuanto a la religión" (65). El Autor ejemplifica su afirmación citando otros ámbitos de búsqueda de encuentro como el hogar y los ambientes naturales; se posibilitará también una mayor participación en trabajos caseros.

Se me ocurre pensar que el principio señalado, según lo propuesto por el Autor, pudiera expresarse así: el progreso tecnológico no se establece en proporción directa, de modo necesario, a un descenso en la realización personal y el compartir humano; antes bien, constituye una posibilidad de intensificarlos. Más aún, parece favorecerlos, entre otras cosas, por la liberación que la tecnología logra respecto de diversos quehaceres un tanto mecánicos del hombre y las mayores alternativas que ofrece a las decisiones humanas. "Cuanta más tecnología haya a nuestro alrededor, mayor será la necesidad de contacto humano" (72). Hay aquí una gran oportunidad y un gran desafío a la creatividad y, sobre todo, a la sabiduría de las personas y de las comunidades.

"Una nueva civilización está emergiendo en nuestras vidas, y hombres ciegos están intentando en todas partes sofocarla. Esta nueva civilización trae consigo nuevos estilos familiares; formas distintas de trabajar, amar y vivir; una nueva economía; nuevos conflictos políticos; y, más allá de todo esto, una conciencia modificada también. Actualmente existen ya fragmentos de esta nueva civilización". Son palabras de Toffler (op. cit. 25). De Juan Pablo II es lo siguiente: "El mundo de la comunicación se encuentra hoy sometido a un desarrollo tan vertiginoso cuanto complejo e imprevisible (...). Se trata de una revolución que, no sólo comporta un cambio en los sistemas y las técnicas de comunicación, sino que afecta a todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana" (Mensaje Jornada de las Comunicaciones Sociales, 1985).

8. COMUNICACION Y CULTURA

"La cultura es de por sí comunicación no sólo y no tanto del hombre con el ambiente (...) cuanto del hombre con los demás hombres. En efecto, la cultura es una dimensión relacional y social de la existencia humana". Palabras de Juan Pablo II (Mensaje Jornada Mundial de las C.S. 1984) ya citadas más arriba y que es bueno recordar aquí.

En *Comunicación, misión y desafío*, en la sección *Comunicación y cultura* (pags. 30-33), encontramos algunas valiosas observaciones en la materia. En primer lugar, la afirmación de que "la comunicación sólo puede darse en el mundo de la 'cultura' ", que es el mundo, entre otras cosas, de lo racional simbólico. Luego se pone de relieve que "es la comunicación, en su deber-ser" (dialógica, participativa), y no ya la simple información, "la que confiere a la cultura su sentido integral y la hace avanzar hacia el pleno desarrollo de las potencialidades humanas. Cuando en una cultura prima la sola información —o la informatización— sobre la participación dialógica, se genera una situación de incomunicación que reduce la vida social a una civilización de 'robots' o autómatas programados. El hombre se somete así a las tecnologías de tal manera, que éstas dejan de ser 'extensiones' para convertirse en 'reemplazos' hasta llegar incluso a la relación inversa: el ser humano convertido en una extensión más del aparato tecnológico. Esto es precisamente lo que ocurre en las sociedades dominadas por la mentalidad tecnocrática, cuyos efectos han previsto algunos futurólogos como George Orwell y Alvin Toffler. Podemos decir entonces que la comunicación y las culturas se correlacionan en forma directamente proporcional" (31s).

La convicción es clara: "la actualización concreta de la sociabilidad humana no es posible sin la comunicación. No hay cultura sin comunicación" (32).

Cuando uno examina el contenido de las definiciones de cultura, por ejemplo en el caso de L.A. White, percibe sin dificultad la cuasi coextensión de cultura y comunicación. Esta íntima vinculación se la suele expresar con el término "dimensión". Aunque pueda decirse que si bien pueden identifi-

carse en la cultura manifestaciones específicamente comunicacionales (—en qué amplitud y multiplicidad!—, por ejemplo: discursos, piezas de teatro, clases, programas televisivos, junto con instrumentos como lápices y “videotapes”), la comunicación aparece con evidencia como la aguja que teje la trama del “resto” del quehacer cultural, o el instrumento que produce esa realidad típica y necesaria del hombre: la cultura. Porque, a propósito de esto último, la humanidad, feliz e irremediablemente, hace cultura. Es cultura.

De interés para el tratamiento de la cultura son aportes como los de McLuhan (1911-1980) —por cierto católico militante—, que llaman la atención sobre la novedad comunicacional de nuestro tiempo, en sus características y efectos. El citado Autor, entre otras cosas, desarrolló el tema de la planetarización (“aldea global”), enfatizó el instrumento sobre el contenido (“el medio es el mensaje”). Y planteó también un concepto de “cultura popular” que desafía la búsqueda de un equilibrio entre lo universal homogeneizante y lo particular identificador. Entre los elementos que vale la pena destacar en estas apreciaciones es la afirmación de la unidad humana. La cual, por cierto, tendrá que ser muy bien trabajada, para que se convierta en efectiva *comunidad*. La convergencia instrumental e informativa no necesariamente es humano compartir.

Creo oportuno citar aquí al analista de *mass media* Joshua Meyrowitz sobre el influjo de la TV. El medio ciertamente preponderante, dominante. Su opinión está tomada de un artículo, *El desafío oculto de la televisión*, publicado en la revista *Facetas* (3, 1988): “La televisión, como *ambiente*, moldea y vuelve a moldear el carácter nacional y las pautas contemporáneas de sentimiento y pensamiento”. Y agrega: “las ideas que casi todas las personas tienen acerca de la vida social, el mundo y las formas apropiadas de pensar, actuar y reaccionar han sido afectadas por su experiencia con la televisión”. Esta, según el Autor “se ha convertido en nuestro más grande escenario compartido”.

“Por la diversidad de medios existentes (radio, televisión, cine, prensa, teatro, etc.), que actúan en forma simultánea y

masiva, la comunicación social incide en toda la vida del hombre y ejerce sobre él de manera consciente o subliminal, una influencia decisiva” (Puebla 1065).

Comunicación es cultura. Y cultura, es, en cierta forma, comunicación; lo cual quiere decir que no la totaliza, aunque esas categorías sean casi mutuamente englobantes. Esto hace que la Teología de la Cultura deba ser primordialmente una Teología de la Comunicación; o mejor, consideración fundamental de aquella es lo tocante a lo comunicacional; o si se quiere: la comunicación ha de ser factor omnipresente en una tematización de la cultura desde el punto de vista teológico. Ahora bien, si ésto tiene validez en general, ha de subrarse en nuestro tiempo, calificado como “sociedad de la información”. Téngase presente que lo que se dice de la comunicación en general puede aplicarse con las debidas restricciones a la *comunicación social* entendida como *mass media*. En esta materia, el paso de lo genérico a lo específico, de lo universal a lo particular se hace de modo insensible, lo cual, a decir verdad, genera en ocasiones indeterminación o confusión. Algo casi inevitable dentro del abanico comunicacional.

9. COMUNICACION SOCIAL: ENCUENTRO ENTRE FE Y CULTURA

En la citada Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales del 84, Juan Pablo II expresó lo siguiente: “Cultura, fe y comunicación son tres realidades con una relación entre sí de la que dependen el presente y el futuro de nuestra civilización, llamada a expresarse con plenitud creciente en su dimensión planetaria” (Mensaje ad-hoc).

Esa Jornada, recordemos, tuvo como título: “Las comunicaciones sociales instrumento de encuentro entre fe y cultura”. El libro *Comunicaciones, fe y cultura*, Ed. Paulinas, Madrid 1984, recoge el fruto de las Jornadas Nacionales tenidas en España para cerrar el centenario del nacimiento del Padre Alberione, conectando con el tema de la Jornada Mundial. *Comunicación, misión y desafío* tiene una sección (págs. 237-242) con el lema de la Jornada Mundial, sobre la cual gi-

raron también las "III Jornadas Fe y Cultura" (Enero 1988) de la Diócesis de Coro, cuyo resultado se encuentra en la revista diocesana *Fe y cultura* del mismo año.

En el referido Mensaje, el Papa formula así la íntima relación cultura-fe: "Si la cultura es el camino específicamente humano para llegar cada vez más al ser, y si por otra parte, el hombre se abre en la fe al conocimiento del Ser Supremo, a cuya imagen y semejanza ha sido creado (cfr. Gen. 1; 26), no hay quien no capte la relación profunda existente entre una y otra experiencia humana".

En el mismo documento, el Papa define así la fe: "es el encuentro entre Dios y el hombre; a Dios que revela y realiza en la historia su plan de salvación, responde el hombre con la fe, acogiendo y haciendo suyo este designio y orientando su vida hacia este mensaje (cf. Rm 10, 9; 2 Co 4, 13): la fe es un don de Dios al que debe responder la decisión del hombre". La fe es, entonces, comunicación, comunión, porque es encuentro, compartir. Y que, por ser tal, exige e implica una respuesta operativa del creyente. A este respecto es oportuno traer aquí lo subrayado por Juan Pablo II en 1982 y recogido en la Carta con la cual constituyó el "Pontificio Consejo para la Cultura": La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe (...) Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida". Es decir, una fe sin obras, sin expresión cultural, es una fe incompleta, trunca.

El compromiso cultural del cristiano se funda en la fecundidad que encierra y postula la fe. En su Mensaje manifiesta el Papa que la cultura "iluminada por la fe" expresa la comunicación plena del hombre con Dios en Cristo y, al contacto con las verdades reveladas por Dios, encuentra más fácilmente el fundamento de las verdades que promueven el bien común. Un poco antes ha citado al Concilio en donde éste habla de "los estímulos y ayudas excelentes" que el misterio de la fe ofrece al hombre para la construcción de un mundo más humano, que responda a su "vocación integral" (GS 57). Y es que la fe asume, eleva lo humano y lo lanza a horizontes

trascendentes. Es una reinterpretación liberadora, unificante y, por tanto, sumamente enriquecedora de lo humano. En virtud de su dinamismo intrínseco, la fe tiende a producir cultura "nueva": una convivencia animada por el espíritu del evangelio y, por tanto, marcado entre otras cosas, por la justicia, la libertad, la solidaridad, la gratuidad. Si el quehacer humano guarda genuina articulación con la fe, no podrá menos de promover la sociedad hacia una percepción y una práctica de los más nobles y altos valores humanos.

En relación al vínculo cultura-comunicación ya hemos citado varias veces la "coextensión" que afirma el Papa en el Mensaje.

Tenemos, pues, interpretación de la fe en términos dialógicos y de la cultura en comunicacionales. No es de extrañar entonces que Juan Pablo II afirme: "Por tanto la fe y la cultura *están llamadas a encontrarse y a inter-actuar precisamente en el terreno de la comunicación*: la realización concreta del encuentro y de la interacción, y de su intensidad y eficacia, en gran medida dependen de la idoneidad de los instrumentos empleados en la comunicación. Prensa, cine, teatro, radio y televisión, con la evolución experimentada por cada uno de estos medios a lo largo de la historia, no siempre han resultado adecuados para el encuentro entre fe y cultura. En especial la cultura de nuestro tiempo parece dominada y plasmada por medios de comunicación novísimos y potentes —la radio y, sobre todo, la televisión—, hasta el punto de que a veces parecen imponerse como fines y no como simples medios, incluso por las características de organización y estructura que requieren".

Aquí es donde juega un papel fundamental el punto de partida antropológico. Continúa el Papa: "Los *mass-media* siempre responden a una determinada concepción del hombre, tanto cuando se ocupan de la actualidad informativa, como cuando afrontan temas propiamente culturales o se emplean con fines de expresión artística o de entretenimiento; y se los evalúa según sea acertada y completa esta concepción".

No cualquier antropología sirve para el encuentro; más aún, hay algunas que no sólo lo dificultan, sino que lo obstruyen (Cf. Puebla, "Visiones inadecuadas del hombre en América Latina", 305-315). Medios orientados por el Moloc del "rating" alimentado con un mensaje consumista, permisivo y epidérmico son acaso instrumentos "favorables" al encuentro?. En esta identificación de la antropología es preciso estar muy atentos a lo *implícito* y, hoy por hoy, a lo subliminal. De allí la importancia de la formación a la *coherencia*, que en materia de evangelización de la cultura nunca será suficientemente ponderada y aplicada. Quienes trabajamos con *mass media* sabemos cómo es relativamente fácil explicitar lo evangélico (introduciendo "mensajes o celebraciones religiosas" en una programación). Pero, se puede decir lo mismo si se quiere enfocar toda la programación desde una perspectiva evangélica (en donde información, música, formación guarden coherencia con una antropología cristiana)?. Esto último requiere una reflexión muy cuidadosa y una lógica sumamente exigente. Probablemente resulte de allí no tanta explicitación, pero sí un conjunto genuinamente evangélico (o por lo menos en medida apreciable). Cuando Puebla, siguiendo las huellas de *Evangelii Nuntiandi* habla de "barniz superficial" y cosas semejantes,, lo que se quiere destacar es justamente la necesidad de ir al fondo y al conjunto. La trascendencia de ésto se puede percibir cuando en ciertos lugares se conceden a la Iglesias algunos "momentos" en los medios, pero no se le aceptan llamados suyos con respecto a mínima coherencia de esos medios con una elemental sana antropología.

En este campo, quizá como en ninguno otro, se evidencia lo indispensable de una orto-doxia que guíe el paso a la orto-praxis. No hay nada más práctico que una buena teoría. No olvidando, por supuesto, que la mejor idea es la que se pone en marcha.

En el citado Mensaje se trazan orientaciones para ubicar a los medios en las perspectivas del encuentro. Múltiples recomendaciones y exigencias a los operadores de la comunicación social, que valen para todos los que se ocupan de la evangelización en este ámbito privilegiado de cultura: instrumentos omnipresentes como son los *mass media*, especialmente

los televisivos. No hay que olvidar, en cualquier caso, que "protagonistas" comunicacionales son también los "perceptores", con tal de que se conviertan en "perceptores críticos", proceso que constituye hoy por hoy un aspecto muy importante de la tarea educativa.

El carácter "instrumental" de la comunicación social en el encuentro fe-cultura tiene una inmediata y obvia incidencia en la evangelización, como quehacer de la Iglesia. Surge una prioridad que, por lo anteriormente dicho, no puede interpretarse en términos sectoriales, sino de modo "omnicomprensivo" (véase "Comunicación y pastoral orgánica" en *Comunicación, misión y desafío*, págs. 265-275, 304-306). Esa misma "instrumentalidad" exige una cuidadosa reflexión ética, que permita articular una mediación coherente en la complejidad del fenómeno comunicacional.

10. EL OYENTE DE LA PALABRA

Bajo este título quisiera recoger algunas características del hombre de la "sociedad de la información", que continúa siendo llamado a recibir la "buena nueva" en su corazón y ponerla en práctica.

En "Una nueva vía para la pastoral de la comunicación social", del libro citado *Comunicaciones, fe y cultura* págs. 231ss), Francisco R. Sposito ofrece una serie de elementos que nos ayudan a comprender al hombre contemporáneo y su habitat comunicacional, utilizando los aportes de gente como McLuhan, Ecco, Feldmann.

Sin querer establecer una jerarquía de factores o notas y, más todavía sin intentar una sistematización de características, traigo aquí algunos datos y apreciaciones que nos pueden ayudar a identificar al actual "oyente de la palabra" y su mundo *comunicacional*.

— Convertibilidad molecular universal de los medios. Reducción de éstos (mensajes TV, libros, etc.) a partículas idénticas.

ticas de energía transmisibles a cualquier distancia y convertibles de modo multiforme (en sonido, imagen, página impresa...) y a disposición de las personas en red mundial. La fibra óptica como un apoyo importante.

- Relativización de tiempo y espacio. Paneles intercontinentales. Similitud del “en vivo y directo” y el diferido. Ubicuidad participativa (ciudadano planetario). Contemporaneidad universal (se desvanece la sucesión histórica; a través de la reconstrucción comunicacional se vive toda la historia). “Compresencia” (con las consiguientes dificultades psíquicas de almacenamiento y ordenación de informaciones, emociones, decisiones concretas respecto de lo real). Aceleración del envejecimiento (efectos sobre la del “aggiornamento”).
- Crecimiento hacia afuera. Satelización efectiva de la luna. La tierra como cápsula espacial.
- Crecimiento hacia dentro del hombre. A diferencia de la “galaxia Gutenberg” —título de una obra de McLuhan— que se caracterizaba por aprendizaje lineal, deducción, orden, preferencia del ojo, prevalencia del hemisferio cerebral izquierdo (desarrollo lineal, lógico, analítico, abstracto, técnico-científico, matemático, diacrónico), explosión (salir para tener), la “galaxia Marconi” —designa la época actual— se distingue por la prevalencia de: oído, aprendizaje a saltos, a modo de mosaico, módulos comunicativos, hemisferio derecho (sincrónico, intuitivo, creativo, musical, emocional), implosión (tendencia hacia el ser, desarrollo no ya de los sentidos sino del sistema nervioso central a través de la información global el mundo entero entra en él).
- Socialización y planetarización corresponsable (ablandamiento de fronteras, problemas y soluciones se universalizan; solidaridad y hermandad se extienden).
- Desmitificación, desestructuración (las altas personalidades se tienen en casa y las estructuras se hacen familiares).

- Superinformación. Explosión del ordenador casero. Este y otros factores posibilitan un tal caudal de información, de tal modo que el problema residirá no ya en tener aquella, sino en seleccionarla. La superabundancia de mensajes de todo tipo plantea con creciente seriedad lo necesario de un buen discernimiento. Todo está a disposición, de lo óptimo a lo maligno. Concentración de medios, pero también pluralidad de centros y ofertas. Tendencia al eclecticismo, al relativismo y a la acomodación de opiniones; posibilidad también de una mayor criticidad.

Estas y otras características sujetas a matizaciones y a valoraciones diversas. Es importante, con todo, plantearse las y, sobre todo, examinar los eventuales desafíos que ponen respecto de una evangelización de la cultura (comunicación).

En ponencia sobre “la Iglesia electrónica” expuesta en el Encuentro de Tijuana (1988) —véase Boletín CELAM No. 218—, William F. Fore, hablando del desafío de la TV se refiere a una “nueva cosmovisión” que amenaza a las religiones del mundo, reta a las sociedades. Viene de una “nueva era tecnológica”, que es “funcional y pragmática”. Se caracteriza por el utilitarismo y el relativismo. Ha creado un mundo de medios que reemplaza a los hombres en cuanto centros de consideración. Jacques Ellul llama a esta fuerza que se ha creado, *La Técnica*. Mediante ella designa un estilo de comportamiento que llena nuestra vida y dirige nuestras actividades personales y sociales: es una especie de moral. La Técnica es esencialmente un método para la solución de los problemas. Ella se pregunta: ‘Cómo resolveremos mejor este problema presente?’. ‘Su sistema es identificar el medio con el fin, y así, cuanto consigue como algo ‘hecho’, es bueno’ (Ib. 3s). Esta cosmovisión vehicula los medios de comunicación. Y en primer plano, la TV; ésta hace que las alternativas seculares que antepone a los valores religiosos parezcan sumamente atractivos. La televisión ha reemplazado el vocabulario religioso tradicional por el nuevo vocabulario ‘religioso’, compuesto de una curiosa mezcla de economía, ciencia, alta tecnología y fantasía” (Ib. 4). El Autor hace referencia expresa a ciertos films del tipo de “La guerra de las galaxias” de Georges Lucas. Substitución de símbolos. Solución

de problemas antes que búsqueda de metas y valores. Al margen de intenciones, es la tendencia de *La Técnica*.

Hombre más informado, más "microcosmos". Y más amenazado.

11. TEOLOGIA DE LA COMUNICACION

En materia de Teología de la Comunicación se ha venido avanzando desde el lanzamiento del decreto conciliar *Inter Mirifica* (1963). La Instrucción Pastoral *Communio et Progressio* (1971) significó un paso notable en tal sentido (véase la Parte I: Principios doctrinales). En cuanto a publicaciones específicas, *Hacia una teología de la comunicación en América Latina* (DECOS-CELAM 1983) abrió camino. El capítulo 4 de *Comunicación, misión y desafío* se titula: "Reflexión teológica sobre la comunicación".

Este ámbito de reflexión se sitúa con facilidad e inmediatez en la línea teológico-pastoral explicada al comienzo del presente trabajo. Al fin y al cabo, qué hay de más cercano a la comunión que la comunicación, sobre todo cuando ésta es entendida en su "deber ser"?

No se trata aquí de ofrecer un pequeño "tratado" de Teología de la Comunicación. Busco ofrecer sólo algunos elementos que se suelen destacar en una reflexión del género y que tienen importancia para un entronque con la Teología de la Cultura.

"Por su propia naturaleza —dice CP 8— la comunicación social intenta crear en los hombres un mayor sentido comunitario, aumentando el intercambio entre unos y otros. Y así todo hombre unido fraternalmente a los demás contribuye, como llevado de la mano de Dios, a realizar el plan divino en la historia. Según la fe cristiana el acercamiento y la comunión entre los hombres es el fin primero de toda comunicación que tiene su origen y modelo supremo en el misterio de la eterna comunión divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que existen en una misma vida divina".

Tenemos aquí. Trinidad —perfecta comunión y comunicación—, plan divino (creativo-salvífico) comunional sobre la historia, teleología de la comunicación (hacia la comunión). En el número siguiente, *Communio et Progressio* habla de la ambivalencia o ambigüedad histórica de "los instrumentos de comunicación" a causa del "error y la falta de buena voluntad" humanos, de donde "la necesidad de que el hombre se libere del pecado que entró en la historia humana con la caída original". Esta se presenta como incomunicación y fuente de incomunicaciones (con Dios y fraterna, provocando la ruptura del hombre consigo mismo y con la naturaleza). Los medios, de comunicación pueden convertirse en "de incomunicación", opresivos, alienantes (lo mismo se puede decir, en general, de los recursos tecnológicos y de otros elementos culturales).

CP 10 nos habla del quehacer amoroso reconciliador de Dios. "El fué quien inició la comunicación con los hombres, empezando así la historia de la salvación y al llegar la plenitud de los tiempos se comunicó El mismo con ellos: 'el Verbo se hizo carne' ". Para liberar, reanudar la comunión de vida con Dios y restaurar la fraternidad humana. "Desde entonces el fundamento último y el primer modelo de comunicación entre los hombres lo encontramos en Dios que se ha hecho Hombre y Hermano y que después mandó a los discípulos que anunciaran la buena nueva a todos los hombres de toda edad y región, proclamándola 'a la luz' y 'desde los tejados' ".

Puebla nos dice que "La Evangelización, anuncio del Reino, es comunicación" (1063). Y el Reino anunciado es comunión con la Trinidad y fraterna. Lo cual, en una humanidad pecadora, es y debe ser liberación de incomunicaciones. Para que la comunicación no se quede en pura información ni, mucho menos, se convierta en instrumento de incomunicación, sino que sea apertura a la comunión.

CP 11 nos habla de Cristo como *perfecto Comunicador*, por su encarnación aproximadamente, por su hablar con palabras y con su vida entera, por su pedagogía concreta. En El la comunicación se hace entrega; es amor. Y comunicación del Espíritu de amor. Sacramentalidad comunicacional.

LG 1 nos define la Iglesia como sacramento de comunión. Puede decirse también, signo e instrumento de comunicación, llamada a desarrollar ésta, siguiendo el modelo del "perfecto Comunicador" en un mundo en que debe discernir los "signos de los tiempos" y comunicar la novedad del Reino. A través de voz, gesto y testimonio de genuina comunicación. *Ad intra-ad extra.*

En la presente "sociedad de la información" la Iglesia y los creyentes en particular estamos llamados a interpretar y transformar la realidad con ojos de fe y fuerza de amor. Un recto discernimiento se impone para no demonizar, ni dejarse omnubilar. Es la "planetarización" insignificante para el cristiano? El mayor dominio del mundo que se tiene a través de la superinformación, es algo neutro? Dónde reside el pecado o la tentación, dónde la oportunidad o el avance de comunión? Qué le dice la "galaxia Marconi" a una Iglesia cuya misión se define por lo comunicacional? Puede entenderse la tarea comunicadora eclesial sólo "ad extra", sin implicar seriamente el "ad intra"? Cómo realizar la comunicación en sentido integral, como palabra que se encarna en testimonio, y en la doble vertiente del anuncio y de la denuncia?

Ya hacia su conclusión, Puebla nos da un perfil del "hombre nuevo" desde perspectiva evangélica: "Es necesario crear en el hombre latinoamericano una sana conciencia moral, sentido evangélico crítico frente a la realidad, espíritu comunitario y compromiso social. Todo ello hará posible una participación libre y responsable, en comunión fraterna y dialogante para la construcción de una nueva sociedad verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no podrá ser defraudada" (1308). Esta definición precisa bien los rasgos que han de caracterizar a un cristiano protagonista cultural y, en concreto, comunicacional.

Una sana conciencia moral se hace indispensable para convertir la comunicación social en instrumento de progreso y en herramienta de comunión. En este sentido se requiere una

cuidadosa formación, particularmente en quienes tienen mayor responsabilidad en este campo. El manual de DECOS-CELAM tantas veces citado ofrece un capítulo sobre "Ética y moral de la comunicación social", bastante educativo al respecto. La actitud moral ante los medios no puede ser la del rechazo puro y simple, la de la sola denuncia. Debe advertir, ante todo, el potencial que encierran los medios de comunicación social como puentes para el compartir y como instrumentos de solidaridad. Ello permitirá, por contraste, identificar las situaciones de incomunicación, de opresión y de marginación producidas por un mal uso en orientación y manejo de dichos medios.

En cuanto a formación de una conciencia crítica baste recordar lo que dice Puebla en el No. 1088. Felizmente disponemos *in crescendo* de publicaciones que ayudan eficazmente en esta tarea (véanse, por ejemplo, las ediciones del DECOS-CELAM al respecto). Este es un campo que espera un urgente y eficaz trabajo de parte de la Iglesia.

Con respecto a participación y compromiso no sobra el insistir una vez más en lo perentorio de una presencia activa de los cristianos y de la Iglesia toda en el ámbito de los medios. Ya teniéndolos propios, ya le sean ajenos. En micro-medios, pero también en los macro. Porque de ninguna manera puede el evangelizador dejar este último campo a los "otros". Las dificultades no pueden llevar —atención a los mecanismos de defensa!— a las legitimaciones de la incapacidad y la inoperancia.

En todo ello se tendrá presente que los "medios" son éso. Y que la comunicación ha de concebirse y actuarse en apertura a la comunión, como su genuino "telos".

La Teología de la Cultura es primordialmente una reflexión teológica sobre la comunicación. Y ambas han de desarrollarse desde una perspectiva comunional, como hilo conductor. Ello permite disponer de principios y criterios aptos para discernir el fenómeno comunicacional hoy en día, señalando sus fallas y aberraciones, pero también su positividad en una historia de gracia, que es unificación. Y libera-

ción. Porque es dinamismo de Pascua en una humanidad pecadora-redimida. En donde la comunión se teje superando rupturas.

CONCLUSION

Pueblo dice que la Iglesia "mira con satisfacción los impulsos de la humanidad hacia la integración y la comunión universal. En virtud de su misión específica, se siente enviada, no para destruir sino para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad, convocando a los hombres de todas las razas y pueblos a reunirse, por la fe, bajo Cristo, en el mismo y único Pueblo de Dios. La Iglesia promueve y fomenta incluso lo que va más allá de esta unión católica en la misma fe y que se concreta en formas de comunión entre las culturas y de integración justa en los niveles económico, social y político" (425 s).

Este texto me parece muy oportuno a la hora de concluir este trabajo. Porque da la clave de una Teología de la Cultura y de la interpretación de los medios de comunicación social en este conjunto. La clave es: comunión universal en apertura trascendente.

Al comienzo de la exposición subrayé la importancia de la línea teológico-pastoral —comunión— para un desarrollo coherente teórico-práctico a partir de la fe. Y señalaba que si en cualquier campo ello tenía aplicación, en la presente materia aquella aparecía con peculiar evidencia y utilidad. Espero que en el tratamiento del tema haya respondido a esta apreciación.

La cultura, particularmente en la actual "sociedad de la información", es *primo et per se* comunicación. De lo cual se infiere que una teología de la cultura es, ante todo, una teología de la comunicación. La reflexión sobre los "medios" adquiere entonces un relieve de singular importancia; y, entre otras cosas, nos los interpreta como instrumentos de encuentro entre fe y cultura.

El sentido comunal de "cultura y comunicación" —que asume lo liberador como exigencia y consecuencia— permite entonces: discernir lo que no es genuina personalización y lo que encierra o genera in-comunicación; percibir mejor la funcionalidad de los medios con respecto a la comunicación, así como la ambigüedad o ambivalencia de aquellos; captar la teleología de la comunicación, como invitación y paso al encuentro, al compartir; desarrollar una ética de la comunicación en sentido personalizante y comunitario; entender la formulación de la misión de la Iglesia en términos comunicacionales y, finalmente, relacionar la humana comunicación con la divina trinitaria como hacía su fuente, modelo y culminación (Cf. Puebla 211-219).

Finalmente, la cuasi-coextensión cultura-comunicación hace que en la evangelización lo comunicacional supere lo sectorial, para convertirse en dimensión —y más—, en factor omnipresente, con las obvias repercusiones que esto tiene en una pastoral de conjunto.

TEOLOGIA DE LA CULTURA Y PASTORAL

Rafael Eduardo Torrado P.

I. INTRODUCCION

El tema que se me ha propuesto es demasiado amplio. Además, la enorme bibliografía, que sobre él se ha escrito en los últimos años demuestra, no solo su importancia actual, sino también, las diversas perspectivas desde donde puede ser abordado. Algunos, ante tales circunstancias, prefieren determinar alguno, tan sólo, de esos múltiples aspectos, para estudiarlo profundamente y en detalle. Yo, con el riesgo de generalizar demasiado, sólo pretendo ofrecer algunas reflexiones, en ningún modo originales pero sí muy personales: algo así como una declaración de las convicciones que como creyente tengo con respecto a este tema y que han alimentado mi fe y, sobre todo, el compromiso que intento realizar en mi trabajo pastoral. Por otra parte, son las opiniones de un Laico, sin más pretensiones que las de compartir con ustedes estas reflexiones y de recibir las aportaciones, correcciones y complementaciones que ustedes, con mayor autoridad, podrán hacerme. Sé que las ideas que voy a presentar son suficientemente conocidas por ustedes; no obstante, me atrevo a presentárselas con la esperanza de que contribuyan en algo a la reflexión y discusión en este Seminario.

A partir del título mismo pueden desarrollarse ya algunas reflexiones y suscitarse algunos interrogantes. Son quizás algunas disquisiciones tontas y se podría pensar que no constituyen el núcleo del problema. Así que, muy rápidamente pasemos por ellas. En la convocatoria de este evento —y no es una crítica— encontré como título general “Teología de la Evangelización de la Cultura en América Latina”; es decir,

que enunciaba el horizonte de la reflexión en el que se moverían todas las ponencias y que, por tanto, estaría presente, explícita o implícitamente, en todas ellas. Aceptando que cada Ponente diera a su trabajo un título propio, me llamó la atención el hecho de que tal como se enunciaban los temas en el programa, sólo los dos últimos utilizaban las palabras del título general. Y además (tal vez en abreviatura) los dos últimos temas usaban la expresión: "Teología de la cultura". Concretamente, el mío decía: "Teología de la cultura y Pastoral". Decidí dejarlo así, pero me pregunté, existe Teología de la cultura? Es posible?

Se habla de Teología de la Historia, de Teología de las realidades terrenas, de Teología de la Liberación, de Teología de la muerte de Dios, de Teología de la esperanza, etc. Pero no encontré que se usara el término "Teología de la Cultura".

El Papa Paulo VI acuñó el término "Evangelización de la cultura", (que aparece en el Título general de este evento). Y, en ese mismo sentido, es válido hablar también de "Pastoral de la Cultura". Pero, de Teología de la Cultura?. Tal vez sea un neologismo que indica nuevos espacios en el quehacer teológico. Al fin de cuentas es cuestión de palabras. Pero, detrás de las palabras manejamos conceptos. Por ello me pregunté: es lo mismo TEOLOGIA-EVANGELIZACION-PASTORAL-CULTURA?. Se implican mutuamente? De qué modo se relacionan?. Al decir TEOLOGIA DE LA CULTURA, se anuncia un énfasis en la reflexión teórica?. Al decir PASTORAL DE LA CULTURA o EVANGELIZACION DE LA CULTURA, se espera, más bien, unas orientaciones prácticas? En cierta manera las reflexiones que siguen intentan dar algunas respuestas —no sistemáticas— a tales preguntas.

Algo si es claro: el tema anunciado es Teórico-práctico. Intenta reflexionar sobre las implicaciones de las realidades enunciadas, por una parte, y, por otra, sugerir, explícita o implícitamente algunas orientaciones para la acción, para la vida. Creo que esto es un común denominador de toda Teología. El Cristianismo es Verdad y Vida.

La Teología, bien lo sabemos, es "inteligencia de la Fe", es la mediación entre la Palabra recibida y la respuesta del oyen-

te de esa Palabra. Es, también, reflexión y hermenéutica sobre la experiencia histórica del hombre desde y frente a esa Palabra Revelada. Por más que quiera ser "logos", (o entre más lo sea), es también "praxis". La Palabra es "mensaje liberador" y al mismo tiempo es "acción liberadora".

II. PASTORAL

No sólo el núcleo de nuestro tema es la Pastoral, y por ello se inscribe en el ámbito de la Teología Pastoral, sino que, a mi modo de ver, toda Teología es Pastoral. En qué sentido?, veámoslo:

La Teología Pastoral, como disciplina, es muy reciente. A partir del Vaticano II (El Concilio Pastoral) la Teología Pastoral, además de cambiar radicalmente adquiere, un lugar central en el quehacer teológico. De una Pastoral, entendida como pura aplicación y muy clerical (el ministerio de los Pastores), se pasa a una Pastoral más Eclesial y más Teológica. Se entiende como la ciencia de la "autorrealización de la Iglesia en el mundo de hoy". Es decir, que se orienta hacia una doble perspectiva: ad intra y ad extra de la Iglesia, (volvemos luego sobre esto).

Hoy —dice Viktor Schurr— se está intentando elaborar la tesis central del Vaticano II: "La Iglesia en el mundo de hoy como principio de un renovado ministerio de la salvación. Esta tesis —continúa Schurr— es más amplia que la concepción, por ejemplo, de la dispensación teándrica o personal-dialógica de la salvación entre dos interlocutores (Dios y el Hombre); esta tesis puede acreditarse como fuente y esencia, como objeto y tarea de la Teología Pastoral: revela el mundo en su valor radicalmente desmitologizado a partir de la creación y de la encarnación, y positivo en la relativa autonomía de la mundanidad, de la humanidad y de la objetividad" y precisa el mismo autor: "debe quedar bien claro que el mundo recibe de la Iglesia, su sacramento ("sacra mentum mundi"), una forma de existencia más elevada, a saber: su forma de existencia cristiana. La Iglesia en el mundo significa, además, interferencia y diálogo entre ambas direcciones y

promoción del laico al rango de pastor en el dominio de lo secular". Me parecen, las palabras antes citadas, suficientemente iluminadoras del proceso que la Teología Pastoral ha venido siguiendo desde los años conciliares¹.

Ahora bien, Pastoral es una metáfora de profundas raíces bíblicas. Extiende las funciones del pastor al Ministerio en la Iglesia. El pastor cuida, vigila, protege, orienta, alimenta, salva, cura... a las ovejas. La acción del Ministro es como la de un pastor. Aunque la palabra Pastor sea de uso más frecuente y explícito hoy, siempre ha sido una idea fuerza en la historia de la Iglesia. Claro que se han operado profundos cambios. Simplificando al máximo, podríamos decir que, antes, la tarea pastoral era reducida a la relación jerarquía-laicado, Pastor-fieles. Esto quiere decir que se entendía casi como una acción exclusiva de quienes tienen el sacerdocio ministerial y sobre todo del Obispo. Además, se reducía casi totalmente a una acción intraeclesial. Por otra parte, solían distinguirse muy tajantemente la Pastoral profética o catequética de la pastoral litúrgica y de la hodegética. Las "ovejas" eran los fieles: objeto de la Pastoral y los ministros los sujetos. Hacia afuera sólo se insistía en la acción misionera de la Iglesia, entendida, dicha acción, como el acto de llevar el Evangelio a los "paganos", a los que no habían recibido aún la predicación del Evangelio, para lograr su conversión y así hacerlos "ovejas del rebaño".

Por un lado, era, pues, una acción de iniciación y, en segundo lugar, de cuidado y de seguimiento. Aunque la realidad no es tan simple, así se le entendía fundamentalmente. Es decir, que no puede desconocerse que tanto en el mundo romano, como en la conquista de América Latina —tal como lo señala Puebla— es lógico que la acción misionera de la Iglesia al convertir al cristianismo a los hombres, transformaba sus vidas y por ende las estructuras, instituciones y relaciones sociales. Pero sólo se insistía en las misiones que tenía la Iglesia. En este siglo empieza a hablarse, más bien, de la Misión de la Iglesia, que de las tierras de misión. Y, sobre todo, empieza a

1. SCHURR, VICTOR, Teología Pastoral en el siglo XX, en "Teología del Siglo XX", B.A.C., Madrid, 1974, Tomo III, p. 312.

hablarse de la Iglesia —ella misma— en estado de misión. Es una concepción pastoral de toda la Iglesia.

La Pastoral es la misión de la Iglesia como Pueblo de Dios. No sólo, hacia su interior, sino, también, hacia afuera. No sólo es la conversión de nuevos miembros, sino también, la conversión permanente de quienes por el Bautismo se incorporan a ella. Y no sólo es la creación, organización y orientación de la comunidad cristiana: la comunidad de creyentes, sino, también, la creación de una sociedad fraterna, más humana y más justa. Es ésta la concepción pastoral que surge del Vaticano II y que se amplía y profundiza en la Teología post-conciliar. Refiriéndose a ello Casiano Floristan resalta como en la Conferencia Mundial de las Misiones en Bangkok, a fines de 1972, se postulan cuatro dimensiones de la misión de la Iglesia en la sociedad: "La lucha por la justicia social contra la explotación, la lucha por la dignidad humana contra la opresión política, la lucha por la solidaridad contra el distanciamiento y la lucha por la esperanza contra la desesperación de la vida de cada individuo"².

La idea de la Iglesia como Pueblo de Dios y la tesis de que su Misión esencial es la Pastoral, implican que tal misión pastoral es competencia tanto de la Jerarquía como del Laicado (todos los miembros del Pueblo son Pastores, todos partícipes de la acción real, profética y sacerdotal de Cristo); todos con la misma misión, más, obviamente, con diferente función, como ya lo señalaba la idea de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. Además, esta renovada concepción de la Iglesia y de la Pastoral interrelaciona en forma diferente la acción profética, con la acción litúrgica y con la acción social de la pastoral, pues se entiende que no se da ninguna de ellas sin las otras y que en cierto modo se identifican: la liturgia es también catequesis y viceversa y ambas son pastoral social, al mismo tiempo ésta es culto, oración, liturgia y anuncio del mensaje.

Vistas así las cosas, se entiende cómo fué surgiendo la idea de que la misión única y esencial de la Iglesia es la Evangeliza-

2. FLORISTAN, CASIANO, La Evangelización, en "Iniciación a la práctica de la Teología", Ed. Cristiandad, Madrid, 1986, pág. 225

ción: nuevo nombre de la Pastoral. Anunciar la Buena Nueva, celebrar la Acción de Gracias y vivir según el Evangelio, es Evangelizar.

No sobra recordar que esta tesis se afirma con total claridad en el IV Sínodo de Obispos de 1974, contexto en el que surge la Exhortación Evangelii Nuntiandi de Paulo VI que consagra la idea: La Evangelización es la Pastoral, es la misión esencial de toda la Iglesia, Ella existe para y por la Evangelización. En este nuevo modo de pensar y en la misma Exhortación surge la tesis de la "Evangelización de la Cultura", que recogerá Puebla y que es eje dominante de la reflexión Teológica de estos ya casi 15 años que van desde la promulgación de la Exhortación. Citemos las palabras del Papa: "Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad... Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay en primer lugar hombres nuevos, con la novedad del Bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la Evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos"³. Y continúa con mayor fuerza afirmando el Papa: "Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación... Posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen esos térmi-

nos en la Gaudium et spes, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presente las relaciones de las personas entre sí y con Dios"⁴.

Lo hasta aquí expuesto nos muestra cómo el concepto de la Evangelización de la cultura es un proceso histórico de maduración de la Iglesia, sobre todo desde el Concilio Vaticano II, que llega a su plenitud en la afirmación del Papa Paulo VI. Estos son los dos presupuestos de la toma de conciencia que desde Puebla viene creciendo en América Latina y el horizonte desde el cual puede y debe hablarse de la relación entre Pastoral y Cultura.

III. PASTORAL Y CULTURA

La palabra CULTURA es un término muy ambiguo. En principio se entiende todo lo que el hombre "cultiva" (del latín *colere*). Se distingue así Naturaleza y Cultura, es decir, lo que el hombre recibe (su propia naturaleza y el mundo exterior) y lo que, a partir de lo dado el hombre produce. La cultura es pues el conjunto de objetos, utensilios, costumbres, normas, principios, valores, conceptos que el hombre adquiere, interioriza y produce a lo largo de su existencia. La cultura se expresa en los sistemas de conocimientos, técnicas, morales, religiones, artes, ciencias, filosofías y en general en las concepciones del mundo.

Se distinguen, por ello, dos sentidos de la palabra cultura: un sentido objetivo, exterior al hombre y un sentido subjetivo, su interioridad, su formación y actitud interior.

Se entiende que cada persona y cada pueblo, cada sociedad y cada época histórica tienen su cultura. Por ello se habla de culturas y se reconoce un pluralismo y un cierto relativismo cultural.

El hombre es, pues, un ser cultural. No sólo nace y se realiza en una determinada cultura, sino, que hace cultura. La

3. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, No. 18.

4. *Ibid.*

cultura es el proceso de humanización del mundo y del hombre mismo.

Jean Ladrière, en su libro "El reto de la racionalidad" nos precisa estas ideas con las siguientes palabras: "El término cultura podría tomarse en el sentido amplio que le da la antropología cultural: se trataría entonces del conjunto de instituciones consideradas a la vez en su aspecto funcional y en su aspecto normativo, en las cuales se expresa cierta totalidad social, y que representa, para los individuos que pertenecen a esta totalidad, el marco obligatorio que forma su personalidad, prescribe sus posibilidades y, de alguna manera, traza de antemano el esquema de vida en el que podrá insertarse su existencia concreta, por el que podrá alcanzar una forma efectiva. La cultura, desde este punto de vista, es la sociedad misma, tomada en su realidad objetiva, en cuanto impone cierto estilo de vida a los individuos que forman parte de ella⁵.

Anota el mismo Ladrière que en esa totalidad social, que es la cultura, pueden distinguirse tres instancias: La instancia política: los sistemas de poder. La instancia económica: los sistemas de producción. Y, la instancia cultural: "formada por los sistemas que aseguran el funcionamiento de lo que podríamos llamar el aspecto informacional de la vida social; en otras palabras, que sirven de vehículo a los significados. Aquí se pueden distinguir fundamentalmente los valores, las normas, los sistemas de representación, las diferentes 'artes' (entendidas en sentido amplio de 'habilidad que exige una competencia particular'), los sistemas expresivos y los sistemas simbólicos"⁶.

Para nuestra reflexión, sobre Pastoral y Cultura, vamos a servirnos de los planteamientos de Ladrière. Además, porque, en líneas generales, coinciden con las formulaciones que sobre la cultura se han hecho en los documentos del Magisterio de la Iglesia, en especial, a partir del Concilio Vaticano II.

5. LADRIERE, JEAN, "El Reto de la Racionalidad" Ed. Sígueme, Salamanca, 1978, p. 69.

6. Ibid.

En efecto. La Constitución "Gaudium et Spes" es titulada: "Constitución PASTORAL sobre la Iglesia en el Mundo Actual". En ella con el análisis de 'los signos de los tiempos', de la vocación humana, de la comunidad humana, de la actividad humana en el mundo, etc., se está planteando la idea de que la acción de la Iglesia se realiza en el seno de la cultura humana y en referencia a ella. Recordemos que es la tesis fundamental de los textos neotestamentarios, en los cuales si bien no aparece la palabra cultura (que es, como ya se dijo, de origen latino), se habla de: 'el mundo', 'las naciones', 'las gentes', 'los pueblos' ". Los discípulos son enviados a predicar a todas las naciones.

En la parte II de la Constitución pastoral del Concilio la idea de la cultura aparece explícitamente y es elaborada en forma por demás amplia: "Tras estas consideraciones sobre la dignidad humana y sobre la misión social de los fieles, el Concilio —dice el proemio de esa II parte— se detiene sobre algunos problemas referentes al género humano, como son la familia, la cultura, la vida política, económica y social, la solidaridad y la paz"⁷.

El Concilio insistió sobre todo en la autonomía y el valor propio de la Cultura en general y de cada cultura en particular. Insistió en la relación entre fe y cultura, al reconocer que todo cuanto haga el hombre en orden a su realización integral y auténticamente humana, y en orden al cultivo de todos los bienes naturales y espirituales, está en relación con el cumplimiento del plan mismo de Dios. Es decir, que sin desconocer los abusos y exageraciones que de hecho se cometen, el Concilio reconoce la "secularización de la cultura", y en ese contexto formula las relaciones entre "la Buena Nueva de Cristo y la cultura". Dice el Concilio: "Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, en efecto, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época. De igual manera, la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diver-

7. VATICANO II, Gaudium et Spes, No. 46.

sas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo... para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo en la celebración litúrgica y en la multiforme comunidad de los fieles. Pero al mismo tiempo, la Iglesia... no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, o costumbre alguna... Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas. La Buena Nueva de Cristo renueva constantemente la vida y cultura del hombre... Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos... Fecunda, como desde sus entrañas, las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo... las consolida, perfecciona y restaura en Cristo... La Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye a la cultura humana, y la impulsa, y con su actividad... educa al hombre en la libertad interior"⁸.

Hay, pues, en la concepción del Concilio una doble relación entre Pastoral y Cultura: La Cultura sirve a la Pastoral de la Iglesia como vehículo de expresión y, a su vez, la Pastoral de la Iglesia purifica, eleva, fomenta, fecunda la cultura. Una exigencia de respeto mutuo y de diálogo se desprende de esta doble relación; además, se establece, como criterio, el que la cultura siempre debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana y al bien de toda la sociedad y de la humanidad entera.

Con tales presupuestos, los Obispos latinoamericanos, en la Conferencia de Medellín, analizaron la situación y la transformación de la Cultura en América Latina. A la luz del Concilio, los Obispos hacen un diagnóstico para identificar los valores y los obstáculos que determinan la situación sociocultural de América Latina y proponen una "pastoral social" en orden a la búsqueda de la justicia y de la paz, como caminos para la transformación de las situaciones de miseria, marginalidad, injusticia en que se hallaban los pueblos de América Latina, pues, dicen los Obispos: "para nuestra ver-

8. Ibid. No. 58.

dadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el 'Reino de justicia, de amor y de paz' ... Así es como la Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz, una vida que sana y eleva la dignidad de la persona humana, consolida la unidad de la sociedad y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres"⁹.

La acción pastoral de la Iglesia latinoamericana, frente a la cultura, la entiende el documento de Medellín como "la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de la justicia, la paz, la educación y la Familia. En la necesidad de una adaptada evangelización y maduración de la fe en los pueblos y sus élites, a través de la catequesis y la liturgia. Y, abordando los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, que requieren intensificar su unidad y acción pastoral a través de estructuras visibles, también adaptadas a las nuevas condiciones del continente"¹⁰.

Una nueva perspectiva adquiere la relación entre la Cultura y la Pastoral en la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" de Paulo VI¹¹. La misión pastoral de la Iglesia, según el Pontífice, es EVANGELIZAR. Y más exactamente, Evangelizar la Cultura. Si bien la acción de la Iglesia se realiza en y por medio de la cultura, en tanto en cuanto esa acción consiste en Evangelizar, en el sentido de "llevar la Buena Nueva a todos los hombres para que con su influjo se transformen interiormente y transformen las estructuras sociales", la acción pastoral de la Iglesia consiste en penetrar la cultura y transformarla, sobre todo porque, además de la necesaria relación que la evangelización tiene con la cultura como su medio de expresión, a juicio del Papa, cada vez hay una mayor oposición entre los valores del Evangelio y los valores del Mundo, entre la Fe y la Cultura. La acción pastoral de la Iglesia consiste —dice el Papa— "en alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes,

9. CELAM, "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a través del Concilio", Justicia, No. 3.

10. Ibid.

11. Ibid. No. 5.

los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación”¹².

La Evangelización de la Cultura, en ese orden de ideas, exige el testimonio de vida de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, la adhesión vital y comunitaria al programa de vida que el Evangelio propone y el anuncio explícito, renovado, claro e inequívoco de “el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios”.

El Mensaje de Jesús, que debe impregnar hasta lo más profundo la cultura, es un mensaje de salvación, de liberación, de promoción humana de tal naturaleza que entre el Mensaje y la vida sociocultural de los hombres se establece una interpelación mutua: La Iglesia debe saber escuchar la interpelación que le viene desde la vida concreta de los hombres y a su vez debe saber cuestionar la situación temporal en la que los hombres se desenvuelven, por ello, dice el Papa: “La evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar, sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación”¹³.

La repercusión de la visión pastoral que la Evangelii Nuntiandi propone se vió reflejada sobre todo en la Conferencia de los Obispos Latinoamericanos en Puebla. Los Obispos asumen las tesis de la Exhortación Apostólica como “criterios fundamentales que orientan la acción evangelizadora de las culturas” y la proyectan sobre las particularidades de nuestra cultura latinoamericana con sus signos de mestizaje, de pluralismo, de rápida y profunda transformación, de influencia de múltiples

ideologías, pero, sobre todo, impregnada de la fe cristiana, que como sustrato católico, es elemento constitutivo del ser y de la identidad de América Latina, base de su unidad espiritual, no obstante las múltiples deficiencias y limitaciones, los peligros que la amenazan y las situaciones de injusticia y de pobreza que son “signo acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos”¹⁴.

No creo necesario repetir ahora el completo análisis que sobre la Evangelización de la Cultura realizaron los Obispos latinoamericanos en la reunión de Puebla¹⁵, y sobre el cual se ha profundizado en varios encuentros y escritos¹⁶. Bástenos recordar lo que, a modo de opción pastoral, concluyeron los Obispos en Puebla: “La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que ellos viven y se expresan”¹⁷.

Llegados a este punto, podríamos entonces precisar que la relación entre la Pastoral de la Iglesia, en especial en América Latina, y la Cultura se da en un doble proceso:

Por una parte, la misión pastoral de la Iglesia es la Evangelización, entendida como la comunicación de la Buena Nueva mediante la predicación, la catequesis, la liturgia y la organización de comunidades cristianas que, al mismo tiempo que sean lugares de expresión y profundización de la fe, sean es-

12. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, No. 19.

13. *Ibid.*

14. CELAM, *Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, No. 437.

15. *Ibid.*, Nos. 385-469.

16. CELAM, *Evangelización de la Cultura*, Encuentro de Sumaré y varios Análisis de Puebla, Un. Javeriana, Bogotá.

17. CELAM, *Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, No. 395.

pacios de oración y de culto, y, sobre todo, comunidades en las cuales mediante el amor fraterno y la solidaridad, se posibilite una permanente conversión y transformación interior para que todos y cada uno de los miembros procuren encarnar en sus vidas los valores del Evangelio y crecer en la vida de la gracia a la que somos incorporados por el Bautismo. Para esta acción pastoral la Iglesia debe servirse de las expresiones de la cultura de cada sociedad y de cada momento histórico, debe adaptarse y asumir el proceso histórico de transformación, propio de cada cultura, para hacer más eficaz el anuncio del Mensaje, especialmente de cara a las nuevas generaciones de jóvenes que deben así ser atraídas por la actualidad permanente del Evangelio.

Este primer proceso no es otra cosa que la relación al interior de la Iglesia entre la Fe y la Cultura, entre la Pastoral, como autorrealización de la Iglesia y la Cultura, pues, la Iglesia y por ende su acción pastoral son realidades culturales que se cumplen en el tiempo, en el espacio y en las circunstancias de la historia humana. Es el misterio de la Encarnación de Dios y la irrupción de su Palabra y de su Acción salvífica en la historia de los hombres, para penetrarla, mediante su Vida, su Muerte, su Resurrección y su Presencia Eucarística y Mística en la Iglesia (y en la historia humana) hasta el final de los tiempos.

En segundo lugar, la Evangelización es penetración profunda y transformación radical de la cultura. Es el impulso para crear una sociedad justa, fraterna y humana según el espíritu del Evangelio. La Evangelización consiste en impregnar con los valores y el espíritu del Evangelio el corazón de todos los hombres y las instituciones y estructuras de la sociedad para ordenarlas según el Plan de Dios. Es la realización en la historia de los hombres del Reino de Dios, de la "Civilización del Amor".

La relación, así entendida, entre Pastoral y Cultura es la acción de la Iglesia ad extra de ella misma. Por tanto, es la acción de los miembros de la Iglesia, que viven y asumen al interior de la comunidad cristiana el espíritu del Evangelio, y realizan en el mundo el intento de vivir cotidianamente

según el Evangelio, dando testimonio de su Fe, de la Caridad y de la Esperanza cristianas.

Si la cultura es la manera como el hombre realiza sus relaciones consigo mismo, con la naturaleza, con los demás hombres y con Dios, es lógico, que para un Cristiano la manera de llevar a cabo siempre su realización personal tiene que estar impregnada de los valores y principios del Evangelio.

La Fe, en tal sentido, le sirve de orientación y norma. Le sirve de criterio para relativizar, enjuiciar, cuestionar y criticar los valores de la cultura, y asumir una posición de distanciamiento, en ocasiones, incluso, de renuncia e indiferencia frente a las propuestas temporales de realización humana. Esto ha sido esencial, desde el origen, en el cristianismo, (estar en el mundo, pero no ser del mundo)¹⁸. La Evangelización de la Cultura es así denuncia, cuestionamiento, rechazo y transformación de todo aquello que se opone al espíritu del Evangelio y, por ende, a la auténtica dignidad y realización personal de todo y de todos los hombres.

Pero por otra parte, la cultura, que es mediación necesaria para la expresión histórica de la Fe y de la acción pastoral de la Iglesia, es también desafío, reto, provocación y cuestionamiento de la Fe misma. Evangelizar la Cultura es por tanto, también, dejar que la acción pastoral de la Iglesia sea cuestionada por la Cultura y reconocer todo lo válido y auténtico que, no obstante ser realizado por personas y grupos al margen y aún a espaldas del Cristianismo, se ordena hacia la promoción de la paz, de la justicia, de la dignidad de los hombres y, en consecuencia, se ordena hacia la realización del Reino de Dios, en forma, en cierto modo inconsciente e indirecta.

Para el hombre, (sobre todo Cristiano), el Evangelio frente a la Cultura es orientación, motivación, criterio y sentido. La Cultura frente al Evangelio, es reto, desafío, cuestionamiento y concreción. Me parece que ésto es lo que se expresa cuando se afirma que la Pastoral de la Iglesia es ANUNCIO de la Buena Nueva, DENUNCIA de las situaciones de alienación y de

¹⁸. Cf. FLORISTAN, CASIANO, op. cit.

injusticia que son opuestas al espíritu del Evangelio y TRANSFORMACION de las estructuras y situaciones que impiden la auténtica realización humana y fraterna de los hombres.

Retomando las tesis de Ladriere, antes citadas¹⁹, podría hacerse una transposición de su pensamiento, en el siguiente sentido: Ladrière en su libro estudia las relaciones entre la ciencia y la tecnología actuales y las formas de la cultura; en su análisis muestra cómo la ciencia y la técnica producen un efecto de desestructuración y desintegración de la cultura, a la vez que un efecto de 'inducción' y asimilación. Al mismo tiempo la cultura produce, o debería hacerlo, un efecto de orientación, control, fundamentación y de exigencia ética sobre la ciencia y la tecnología. Yo diría que, igualmente, podría hablarse de ese mismo doble efecto en las relaciones entre la Pastoral evangelizadora de la Iglesia y la Cultura: La Cultura, cada vez más secularizada y autónoma, pluralista e inmanentista produce un efecto de desestructuración y desintegración de los valores cristianos, al mismo tiempo que de 'inducción' (inculturación de la Fe) y viceversa, el Cristianismo ha producido, produce y debe ser produciendo ese impacto de desestructuración, desintegración y transformación de la cultura, al mismo tiempo que pueda ofrecer criterios de juicio, de valoración, de exigencia y sobre todo de sentido "trascendente" a la acción del hombre como ser que recibe, crea y transforma la cultura en que vive.

En este contexto, a mi modo de ver, se inscribe la acción pastoral y evangelizadora de la Iglesia y en el sentido que de allí se desprende, deberían orientarse todas las acciones —ad intra y ad extra— de la pastoral de la Iglesia, en especial de la acción de los Laicos.

19. LADRIERE, JEAN, op. cit.

IV. LOS LAICOS Y LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

A manera de conclusiones quisiera decir algo con respecto al papel de los Laicos en la Evangelización de la Cultura. Y señalar, someramente, por qué es su quehacer específico.

El Vaticano II formuló esta tesis de manera muy clara: "El carácter secular —dice el Concilio— es propio y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aún cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios", y puntualiza el mismo Concilio: "Por tanto, de manera singular, a ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor"²⁰.

La tesis del Concilio la retoma Paulo VI y en la Evangelii Nuntiandi, al hablar de los agentes de la Evangelización, puntualiza: "Los seglares, cuya vocación específica los coloca en el corazón del mundo y al guía de las más variadas tareas temporales deben ejercer por lo mismo una forma singular de evangelización. Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —esa es función específica de los Pastores— sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas, escondidas pero a su vez ya presentes y activas en el mundo. El campo propio de su actividad evangelizadora, es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía, y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los

20. VATICANO II, Lumen Gentium, No. 31.

medios de comunicación de masas, así como otras realidades abiertas a la evangelización como el amor, la familia, la educación de los niños y jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento, etc.”²¹.

A partir de las tesis del Vaticano II, de la *Evangelii Nuntiandi* y de las experiencias concretas de la acción de los laicos en América Latina, los Obispos, en Puebla, en un largo capítulo del documento presentan la situación, los logros y deficiencias de la acción laical y elaboran una reflexión doctrinal sobre “el laico en la Iglesia y en el mundo”, para ofrecer, a partir de esos elementos unos criterios pastorales²². En la perspectiva de Puebla se concreta la idea de ese doble compromiso del Laico²³, eclesial y temporal, por su ubicación en la Iglesia y en el mundo. Por una parte “el laico contribuye a construir la Iglesia como comunidad de fe, de oración, de caridad fraterna y lo hace por la catequesis, por la vida sacramental y por la ayuda a los hermanos” así como también por “el aporte al conjunto de la Iglesia de su experiencia de participación en los problemas, desafíos, y urgencias de su mundo secular”²⁴. Y, por otra parte, “es en el mundo donde el laico encuentra su campo específico de acción. Por el testimonio de su vida, por su palabra oportuna, y por su acción concreta, el laico tiene la responsabilidad de ordenar las realidades temporales para ponerlas al servicio de la instauración del Reino de Dios”²⁵.

Finalmente, la misión evangelizadora del Laico se constituye en el tema de reflexión del último Sínodo de Obispos sobre la “Vocación y misión de los Laicos en la Iglesia y en el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II” y cu-

21. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, No. 70.

22. CELAM, *La Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Nos. 777-849.

23. TORRADO, RAFAEL, *El Compromiso del Laicado*, en *Análisis de Puebla*, U. Javeriana, pp. 269-277.

24. CELAM, *Evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Nos. 788-795.

25. *Ibid.*

yas conclusiones son recogidas por el Papa Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Christifidelis Laici*. Aunque tan solo se empieza a conocer y a estudiar, por ser de tan reciente publicación, en una primera aproximación, llama la atención que si bien se recogen las tesis que, desde el Vaticano II, vienen configurando la concepción del ser y del quehacer del Laico en la Iglesia y en el mundo, presenta la visión de esa vocación y misión del laico desde la perspectiva de la parábola evangélica de la “viña del Señor”. A diferencia de la *Evangelii Nuntiandi* y del documento de Puebla que presentan al Laico como agente de evangelización y a diferencia, incluso, del documento previo de trabajo para el Sínodo que denominaba al Laico Discípulo y Testigo de Cristo en la Iglesia y en el mundo, la Exhortación post-sinodal insiste en la idea del laico como “obrero de la viña del Señor”, y dedica un numeral al problema de la evangelización de la cultura y las culturas de los hombres, como tarea específica de los Laicos.

En los mismos documentos que hemos citado, y desde el Vaticano II hasta hoy, se constata, por una parte la creciente conciencia de los Laicos de su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo, pero, por otra parte, se constata también que aún falta todavía mucho, para que los laicos seamos verdaderos evangelizadores de la cultura, en el sentido en el que lo hemos esbozado en estas páginas. De allí, que se insista en la necesidad de dedicar mayores esfuerzos a la formación de los laicos y en la necesidad de que, incluso, los mismos miembros de la jerarquía abandonen las actitudes clericales que aún se mantienen para que le den a los laicos, no sólo, apoyo y orientación, sino también, confianza y autonomía. La Iglesia es El Pueblo de Dios, y todos sus miembros tenemos la misma misión, con distinta y específica vocación y función. Sobre todo en lo tocante a la Evangelización de la Cultura.

Una imagen bíblica nos sirve para expresar finalmente lo que significa a mi modo de ver la tarea pastoral de la Iglesia, y en especial la acción pastoral de los Laicos, entendida como evangelización de la cultura. Anunciar la Buena Nueva e impregnar el corazón de los hombres y de la cultura con espíritu del Evangelio para transformarlas y ordenarlas en la perspectiva del Plan de Dios, es ser LUZ, SAL y LEVADURA.

PARTICIPANTES

1. Dom. Antonio do Carmo Cheuiche, O.C.D.
Obispo Auxiliar de Porto Alegre
Responsable de la SEPAC y del SENOC
2. Mons. Ovidio Pérez Morales
Obispo de Coro
3. Mons. Pastor Cuquejo, C.SS.R.
Obispo Auxiliar de Asunción
4. Padre Ricardo Antoncich, S.J.
Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM
5. Pbro. David Kapkin
Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM
6. Prof. Alberto Methol Ferré
Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM
7. Padre Antonio Mifsud, S.J.
Director de ILADES
8. Dr. Pedro Morandé
9. Padre Julio Terán Dutari, S.J.
Rector de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador
0. Prof. Rafael Eduardo Torrado P.
1. Jaime Vélez Correa, S.J.
Secretario de SEPAC y SENOC
2. Dr. Nazario Vivero
Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM