

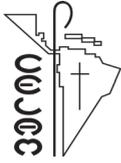
# Evangélización

de la CULTURA hoy

OPORTUNIDADES y AMENAZAS

COLECCIÓN  
**Quinta**  
CONFERENCIA  
ANÁLISIS 3





CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

# Evang<sup>u</sup>lización

---

de la CULTURA hoy

---

OPORTUNIDADES y AMENAZAS

***Secretaría General del CELAM***

Bogotá, D.C. - Colombia  
2007

Portada:  
Con las debidas licencias eclesiásticas.

© Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM  
Reservados todos los derechos  
Carrera 5 N° 118-31  
Apartado Aéreo 51086  
celam@celam.org  
Tels: (571) 657 83 30 Fax: (571) 612 19 29  
Bogotá, D.C., 2007  
ISBN:

Diagramación: Doris Andrade B.  
Diseño de carátula:

Centro de Publicaciones  
Avenida Boyacá N° 169D-75  
Tel: (571) 668 09 00 Fax: (571) 671 12 13  
editora@celam.org

Impresión:

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## PRESENTACIÓN

---

Con expertos del ámbito de la cultura de algunos países latinoamericanos, la Presidencia del CELAM realizó el Seminario “Constructores de la Sociedad con incidencia en el ámbito de las Culturas en América Latina y El Caribe”, en la ciudad de Bogotá, del 5 al 7 de septiembre de 2006.

El Seminario ha querido ser un espacio de estudio y reflexión, de análisis y discernimiento, sobre el actual cambio de época, con el fin de contribuir al proceso eclesial de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, a realizarse del 13 al 31 de mayo del 2007, en Aparecida, Brasil.

La razón de ser del Seminario está justificada por el hecho de que América Latina y El Caribe se ve hoy desafiada por los cambios religiosos, éticos y, en general, culturales, que marcan dolores de parto de una nueva época que se va gestando. Estos cambios inciden en la relación del ser humano consigo mismo; en la relación con el otro, particularmente en el ámbito de la pareja humana y de la familia; en la relación con Dios; también, en la relación con el mundo y la naturaleza. Las consecuencias de estos cambios tienen su impacto en la concepción de la verdad, de la libertad, del bien común y de la autoridad.

Dada la diversidad y riqueza de nuestras culturas latinoamericanas y caribeñas, cada una con su historia particular

y sus características propias, también experimentan el impacto de la nueva cultura globalizada que se impone. No obstante, permanece en ellas un substrato de valores comunes que, en gran parte, se identifican con los valores cristianos.

El Seminario partió del presupuesto que el cambio de época, cuya característica principal viene dada por la globalización económica y cultural, está propiciando una acelerada integración entre pueblos y países, incidiendo en todos los ámbitos de la vida humana, y ocasionando cambios que llegan hasta el mundo interior de las personas: sentimientos, pensamientos, actitudes, valores y costumbres. El impacto es tan profundo que se percibe ya una alteración de la identidad cultural y del substrato católico de nuestros pueblos y culturas.

Frente a esa realidad nos corresponde discernir las oportunidades que emergen para humanizar la vida de los seres humanos y los peligros que entraña para la dignidad humana y para los valores de las culturas del Continente.

Sin duda alguna, para asumir tan importante desafío, la V Conferencia General del Episcopado nos ofrece una extraordinaria y providencial ocasión. Todos en la Iglesia estamos comprometidos a reflexionar y profundizar en la identidad, la vocación y misión del discípulo y misionero de Jesucristo. Desde esta experiencia asumida e interiorizada por el encuentro personal con Jesucristo, cada uno y en comunidad eclesial tendrá la capacidad de discernir y responder a los grandes desafíos del actual momento histórico.

Por eso, el objetivo principal del Seminario fue:

*Discernir los signos del cambio de época y descubrir las oportunidades y amenazas que se presentan a*

## PRESENTACIÓN

*los discípulos y misioneros de Jesucristo, para que, logren desarrollar su identidad, vocación y misión al servicio de la evangelización de la cultura.*

Los objetivos específicos apuntaron a: identificar las nuevas oportunidades y las principales amenazas que implica el cambio de época para las culturas de nuestros pueblos; reflexionar sobre la incidencia que tienen esas oportunidades y amenazas para los valores de nuestras culturas latinoamericanas; profundizar sobre la vocación y el compromiso del discípulo y misionero de Jesucristo y su aporte a la humanización de nuestros pueblos, a fin de que tengan vida plena en Cristo; finalmente, publicar y difundir los frutos del presente Seminario para enriquecer el proceso preparatorio de la V Conferencia.

Con la presente publicación deseamos que las ponencias y reflexiones generadas en el Seminario lleguen a todos los laicos y laicas del Continente, de tal modo que les ayude a consolidar su identidad de discípulos y misioneros de Jesucristo, particularmente, a quienes participan en los diversos centros y ámbitos generadores de cultura para que nuestros pueblos, desde la diversidad de sus culturas se abran a la riqueza infinita del evangelio, se enraícen en lo genuinamente humano y conduzcan a la apertura del hombre a lo universal y a la trascendencia.

Bogotá, 12 de diciembre de 2006  
Nuestra Señora de Guadalupe  
Patrona de América Latina

+ ANDRÉS STANOVNIK  
Obispo de Reconquista, Argentina  
Secretario General del CELAM



## INTRODUCCIÓN

---

El presente trabajo se articula, a partir de una mirada global a la realidad sociocultural del Continente, desde la teología y el dialogo intercultural, que son las dos categorías que iluminan, no sólo la realidad cultural sino que ofrecen criterios hermenéuticos para comprender el contexto relacional de la cultura, sus ámbitos de acción e impulsar la evangelización de la cultura

En efecto, la primera parte se desarrolla mirando a la realidad sociocultural de América Latina actualmente. Para ello es muy importante el análisis histórico, global y geopolítico que el Prof. Alberto Methol Ferré presenta, con dos trabajos. En el primero, se recogen algunos elementos del libro *La América Latina del Siglo XXI*, elaborado con la colaboración del periodista Alver Metalli; y en el segundo, publicamos la conferencia titulada “Las religiones y la geopolítica mundial”, pronunciada en un encuentro convocado por la UNESCO y realizado en Montevideo, en mayo del 2006. El Prof. Nazario Vivero complementa esta parte con su aporte sobre el tema de la cultura en el Documento de Participación, con sus aciertos y vacíos, que ayudará a redondear esta reflexión.

Estos trabajos aportan elementos valiosos para una lectura serena y objetiva de la realidad cultural del Continente. En

vista a una profunda evangelización de la cultura, ésta primera parte reviste una importancia singular.

La segunda parte, encuentra su inspiración propia en dos perspectivas. En primer lugar, desde una reflexión teológica que se inspira en el “acontecimiento Aparecida”; y en segundo lugar, desde la categoría del “diálogo intercultural”, como clave para el encuentro de las culturas. Aquí intervienen un teólogo, Dr. Carlos María Galli, y un experto del Consejo Pontificio de la Cultura, Dr. Alfredo García Quesada, quienes con sus estudios rigurosamente elaborados nos ayudan a sumir criterios sólidos para comprender e iluminar la realidad socio cultural de hoy.

El P. Galli, desde un *horizonte teologal y teológico* recoge elementos de la encíclica *Deus Caritas est* y del *Documento de Participación* de la V Conferencia para *integrar y ordenar desafíos históricos y metas pastorales* que ayuden a una amplia comprensión del profundo significado teológico-pastoral que tiene el acontecimiento Aparecida. El Dr. García, asume el diálogo como categoría clave para suscitar el encuentro entre a las culturas y propiciar el enriquecimiento de las mismas. Comienza su estudio estableciendo el marco del diálogo que consiste en una adecuada comprensión de la unidad y diversidad cultural, para referirse enseguida a la diversidad de significados y sentidos que damos a la cultura, y concluye, planteando el diálogo entre la Iglesia y las culturas.

En la tercera parte, los participantes abordaron el contexto relacional de la cultura y algunos ámbitos desde donde ella se cultiva. De este modo, se analizan las amenazas y oportunidades del actual cambio epocal en referencia a Dios, con la ponencia de Mons. Andrés Arteaga M.; en cuanto a la persona humana, particularmente en la familia y en la identidad hombre-mujer, con la intervención de la Lic.

Josefina Semillán de Dartiguelongue; y en cuanto a la relación con la naturaleza, profundizando particularmente en la interacción entre fe y ciencia, con la conferencia del Dr. Francisco Borba Ribeiro.

El Seminario no podía abordar todos los ámbitos generadores de cultura, tales como, la educación, los medios de comunicación social, las universidades, entre otros. Por eso, ha querido dar prioridad a la educación en cuánto transmisora de valores y promotora del desarrollo integral de la persona. El estudio del Lic. Juan Louvier Calderón profundiza éste ámbito, planteando lo que él denomina “una educación para el encuentro”, que en el contexto socio-cultural actual está siendo obstaculizada por la primacía del pragmatismo ante la verdad, la difusión del ateísmo práctico, la pérdida de sentido y la desintegración de la familia y del espíritu familiar. Sin embargo, no todo es negativo, puesto que hay dinamismos que es necesario asumir como verdaderas oportunidades que hay que saber aprovechar, tales como, la escuela y universidades católicas, la familia y la oración, el valor de la doctrina social de la Iglesia y la fuerza pedagógica del martirio y la santidad.

Por último, presentamos nuestro aporte para la V Conferencia que se elabora desde una percepción de los contextos culturales hodiernos, en el evento histórico de Aparecida y hacia la misión, entendida ésta como evangelización de la cultura.

Nos complace, pues, poner en las manos de los laicos y laicas éste trabajo que recoge las inquietudes y esperanzas, preocupaciones y desafíos de quienes participaron en el Seminario con el anhelo que la V Conferencia General de los Obispos sea el acontecimiento para impulsar una profunda evangelización de la cultura.

Al mismo tiempo que agradecemos a cada uno de los participantes y cada uno de quienes nos ayudaron con sus estudios y reflexiones, auguramos una renovada primavera para la Iglesia en nuestro continente promoviendo el encuentro intercultural y una renovada evangelización inculturada, que nos ayude a todos a consolidar nuestra identidad de discípulos-misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida eterna

# **I Parte**

---

## **MIRANDO LA REALIDAD SOCIO-CULTURAL DE HOY**



# I

## UNA MIRADA SOBRE EL MOMENTO ACTUAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE EN EL CONTEXTO GLOBAL<sup>1</sup>

---

*Prof. Alberto Methol Ferré<sup>2</sup>*

### INTRODUCCIÓN

**P**ara América Latina, 2007, será un año importante. La Iglesia que pertenece al continente con mayor número de católicos en el mundo –más de la mitad del total, según datos autorizados– se reunirá por quinta vez

---

<sup>1</sup> El presente capítulo se construye con algunos elementos de la reflexión que hace Methol Ferré en el libro *La América Latina del S XXI*, elaborado con la colaboración de Alver Metalli y publicado por la editorial Edhasa, 2006.

<sup>2</sup> Alberto Methol Ferré es uruguayo. Durante veinte años fue asesor de la Comisión Teológica Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano con sede en Bogotá, Colombia. Actualmente es profesor de Historia de América Latina en la Universidad de Montevideo. Alver Metalli es italiano. Periodista, antiguo director de “30 Días”, durante largo tiempo trabajó como corresponsal en América Latina, donde luego se radicó.

en medio siglo, en la más representativa de las Asambleas. Y lo hará en Brasil, el país con el mayor número de católicos, en el santuario de Nuestra Señora de la Aparecida, en mayo, mes dedicado a la Virgen. Los importantes y largos preparativos deberán encontrar en ese momento el punto de máxima expresión, su síntesis autorizada y enunciada con autoridad.

Desde la última Conferencia General, en 1992, han transcurrido catorce años. El mundo cambió; América Latina no es la misma de entonces. El siglo XX se cerró con el colapso del comunismo, el XXI se ha abierto con el sello de una guerra al terrorismo que prefigura escenarios inéditos y que preanuncia un nuevo orden.

La Iglesia de América Latina, los 400 millones de católicos que a ella pertenecen, entra en una época de nuevos lineamientos, suficientemente sugeridos en cuanto a su dirección pero no del todo inteligibles en cuanto a sus formas todavía no consolidadas.

Analizamos la realidad contemporánea con la convicción de que la actualidad, el presente, no puede entenderse si se lo considera aislado, y mucho menos con el mero análisis de la actualidad o con la acumulación de crónicas sobre el presente.

En este análisis o reflexión hay que saber recorrer con rigurosidad científica y con sentido de fe desde el hoy de América Latina a su pasado más reciente y más remoto, en una especie de viaje hacia las fuentes de las que surgen los fenómenos que hoy vemos, para volver al presente llevando un mayor bagaje de hipótesis explicativas con las que de nuevo partir para indagar el futuro. Presente-pasado-presente-futuro: si se pudiera graficar nuestro método de trabajo, estas serían sus coordenadas.

La Iglesia latinoamericana tiene la responsabilidad de ejercer una inteligencia del tiempo presente, del momento histórico que le toca vivir. Ya lo dijo en 1955, durante la primera reunión en Brasil, Río de Janeiro, querida por tantos preclaros hombres de América Latina y aprobada, con una visión de amplias miras, por Pío XII.

Lo expresó también en 1968 en Medellín, Colombia, dando ocasión al primer viaje de un Papa a tierra latinoamericana, indicando el difícil camino entre la Escala de la violencia revolucionaria y el Caribdis de los regímenes militares de seguridad nacional; lo repitió en 1979 en México, en Puebla de Los Ángeles, en un momento de grandes cambios en la estructura profunda del continente; con menos éxito lo intentó en Santo Domingo, en la República Dominicana, en tiempos quizá demasiado cercanos a los nuestros –1992– como para poder entender la arquitectura interna que iba diseñándose después del colapso del comunismo.

En esta dinámica de la historia, de la fuerza transformadora de los acontecimientos y en una búsqueda de su sentido y significado, nos preguntamos ¿Por qué la Iglesia tiene el deber de entender el momento histórico que atraviesa el mundo y, dentro de él, América Latina? ¿Por qué quien guía el catolicismo latinoamericano no puede eximirse de un juicio sobre el tiempo presente? ¿Por qué la Iglesia, a causa de su propia misión, está llamada a evaluar el curso de la historia y la dirección de los acontecimientos?

La Iglesia es una realidad humana peculiar, que vive en los Estados y en medio de sus pueblos. Un pueblo universal, “una raza *sui generis*”, lo llamaba Pablo VI en una expresión de rara eficacia. Y es así desde los orígenes del cristianismo. Desde los comienzos de su existencia la Iglesia vive en el seno de los Estados. Ya lo había percibido el anónimo autor de la famosa *Carta a Diogneto*, cuando

observaba que “Los cristianos ni por región ni por su lengua ni por sus costumbres se distinguen de los demás hombres”. Y continuaba:

*De hecho, no viven en ciudades propias ni tienen una jerga que los diferencie, ni un tipo de vida especial... participan de todo como ciudadanos y en todo se destacan como extranjeros. Cada país extranjero es su país, y cada patria es para ellos extranjera.*

Con inigualable agudeza el escritor de dicha carta nos ha dejado esta observación final: “Obedecen las leyes establecidas, y con su vida van más allá de las leyes... Para decirlo brevemente, como el alma en el cuerpo así están en el mundo los cristianos” (Se cree que es un texto posterior a los comienzos del siglo II y anterior al año 313; muy probablemente anterior a Orígenes o al mismo Clemente Alessandrino. Se piensa, fundamentadamente, que esta obra –con seguridad un discurso oral, o destinado a serlo– se compuso en Alejandría).

Obedecen las leyes y van más allá de ellas. Las leyes, es decir los actos con los que la autoridad de un Estado ejerce la soberanía que le confiere el pueblo en función de los intereses de quienes lo componen. Porque el Estado es la última instancia de una sociedad, y si no lo es se convierte en una caricatura de sí mismo. Es más, no existiría sociedad autónoma, independiente y soberana sin Estado. La Iglesia se somete a la jurisdicción de los Estados. No es un Estado pero no puede prescindir de él. En este sentido, sigue el destino de los Estados, en cuanto al bien y en cuanto al mal. Al mismo tiempo, siendo una realidad histórica diferente de los Estados, la Iglesia está en continua tensión con ellos. Es parte de un Estado y lo trasciende, se asimila a él pero no desaparece en su interior, incide en el Estado y no coincide con el Estado.

En esta bipolaridad de “sometida al Estado” y de “ciudadanía de otra ciudad” funda sus raíces el deber, para la Iglesia, de ejercitar la inteligencia del tiempo histórico. La valoración histórica de la naturaleza de los Estados y de las relaciones entre ellos, la conformidad de sus existencias con respecto a la esencia que los justifica, la posición que asumen en función del pueblo al que representan, todo esto es parte de la misión fundamental de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios en camino dentro de la historia. Un deber que se vuelve inmediatamente una riqueza colectiva. El punto de observación desde el cual la Iglesia se sitúa, de hecho, es insustituible: el valor de la persona humana, su exaltación en cuanto hombre.

Pero también los no cristianos tienen esta misma responsabilidad de entender el movimiento de la historia contemporánea latinoamericana. Pensemos en tantos hombres de cultura, en exponentes políticos, en docentes universitarios, en periodistas y profesionales que se desempeñan en puestos de responsabilidad. En el espacio de intersección representado por el deber de entender a América Latina en el siglo XXI se encuentran católicos y no católicos.

En este sentido, la próxima Asamblea General del Episcopado que espera la Iglesia latinoamericana concierne no sólo a sus colaboradores. Queremos decir que es interés de todos los que tienen en el corazón el bienestar material y espiritual de quienes habitan estas tierras. Los resultados de la V Conferencia, sus conclusiones, la claridad de sus indicaciones, la luz que arroje sobre el futuro, la energía que imprima al camino, la esperanza que deje como último análisis, conciernen a todos y a todos deben urgirles, aunque más no sea como deseo.

Presentamos a continuación algunos acontecimientos que nos ayudan a comprender el actual momento histórico que vive América Latina.

## 1. EL COLAPSO DEL COMUNISMO

Una mirada al pasado reciente de nuestro continente no puede soslayar la espectacular caída del régimen comunista que provocó un cambio radical en el escenario bipolar USA-URSS. El signo más elocuente de tal caída fue el derrumbamiento del muro de Berlín en 1989. Pero tal hecho implicaba un cambio total que invitaba a repensar todo: relaciones internacionales, sistemas de pensamiento, relaciones entre los Estados.

Esos hechos generarán crisis, incertidumbre y desconcierto en el mundo entero y en sus máximos líderes. Todo era oscuro; solo se podían formular suposiciones, superponer hipótesis, lanzar análisis precarios.

En ese escenario de incertidumbre y confusión se realiza la IV Conferencia General del Episcopado en Santo Domingo, República Dominicana. Ella misma pertenecía en parte a algo que se estaba extinguiendo; era un observatorio desde el que no se podía ver bien lo que estaba pasando; y mucho menos tener una inteligencia histórica de gran perspectiva.

La Conferencia de Santo Domingo se realiza en un momento en el que no están dadas las condiciones para un pensamiento nuevo que permita asimilar el cambio epocal que se estaba gestando. Prácticamente estaba condenada al anacronismo. Mientras los obispos debatían y planteaban sus preocupaciones pastorales, el ruido de la caída no se había aplacado, la polvareda levantada no permitía ver con claridad.

Con ello no queremos decir que la IV Conferencia haya fracasado, sino llamar la atención sobre el hecho, que a tres años de los eventos cruciales del 89, era imposible alcanzar una comprensión intelectual de todo lo que acontecía.

Era difícil prever el fin del comunismo, aunque, ciertamente, muchos eran conscientes de las debilidades intrínsecas del socialismo real en el plano histórico y del marxismo en el plano teórico. Su creciente debilitamiento y grandes contradicciones eran cada vez más evidentes. Especialmente su ateísmo ya no podía ser constructivo, revolucionario, igualitario y fraterno. El ateísmo no podía ser ya la contra-religión de la emancipación del hombre.

Ahora bien, como era de esperarse, los efectos del colapso del comunismo en América Latina, se hicieron notar, particularmente en las fuerzas políticas de izquierda y también en la Iglesia.

Para las fuerzas de la izquierda latinoamericana significó el quiebre de una filosofía de la historia, de tal modo que quedó invalidada la pretensión del marxismo de poseer la clave de la lógica de la historia. Fue como un poner entre paréntesis la validez de todos los marxismos existentes que se intentaron en el plano histórico.

Ante el colapso del comunismo se esperaba de los marxistas una puesta en discusión, radical, profunda, verdaderamente crítica de sus fundamentos epistemológicos. En otras palabras, que fueran capaces de criticarse a sí mismos, de volver a sentar las bases de su acción política, de entrar en una fase de discernimiento entre lo que quedaba en pie del pensamiento de Marx y aquello que estaba irremediabilmente muerto.

Desafortunadamente no fueron capaces de asumir estos retos, aunque ciertamente, no era fácil, por tratarse de un pensamiento tan poderoso que determinó y marcó casi todo el siglo XX, tan persuasivo que cautivó y se instaló en el corazón de varias generaciones, y de mucha autoridad que fue capaz de configurar la estructura de un Estado. Esta tarea

pedía honestidad y estatura intelectual suficientes para repensar las cosas con profundidad.

Para la Iglesia, ante el fracaso histórico del socialismo real, incluso el marxismo científico como ideología atea y materialista, dejó de ser una presencia amenazante, adversa y hostil. Aunque es de reconocer que la Iglesia siempre mantuvo una actitud de rechazo abierta y declarada hacia el marxismo y sus movimientos históricos por su ateísmo y su filosofía materialista.

Algunos sectores de la Iglesia, minoritarios, no participaron en el funeral del marxismo, se sintieron frustrados en sus esperanzas.

Ciertamente lo más valioso que se le reconoció al marxismo fue su vocación a la justicia social y su crítica al capitalismo. Lamentablemente el capitalismo creyó poder retornar impunemente al neoliberalismo económico, nueva utopía reaccionaria contra los pobres.

Dado que el marxismo dejó de ser el adversario claramente identificable para la Iglesia, ella ha quedado en una situación perpleja y de desconcierto, dado que no se capta la índole del enemigo principal. La Iglesia no tiene plena conciencia de las claves fundamentales del adversario histórico concreto que tiene delante, y que cambia de forma con el cambio de las épocas históricas. Esta situación está generando una cierta parálisis eclesial.

## **2. LA AVENTURA DE LA GLOBALIZACIÓN**

Mirar la realidad actual del continente implica asumir y discernir el impacto de la globalización, ya sea desde su vertiente económica o cultural. Ese es el nuevo contexto en el que la Iglesia está llamada a realizar su misión.

Nuestros obispos en Medellín hablaron con mucha claridad y conciencia de una época que concluía. En esa Asamblea la globalización tenía como rasgo fundamental ser “un imperialismo internacional del dinero”. En la Asamblea General de Puebla, se hablará del “desafío global, haciendo referencia a una nueva época de la historia humana. En el lenguaje de Puebla el término globalización se asocia a expresiones como “nueva universalidad” o “cultura universal”, casi siempre percibidas como una amenaza que avanza, nivelando y uniformando.

En Santo Domingo, desde la responsabilidad histórica de “escrutar los signos de los tiempos”, el Papa Juan Pablo II invitó a los obispos a ver en la “interrelación planetaria” uno de los lineamientos para nuestro continente y a trabajar más fuertemente en la integración latinoamericana. Sin embargo, la Cuarta Conferencia General, se orientará más a conmemorar los primeros cinco siglos de evangelización y prestó poca atención al nuevo orden unipolar que se estaba gestando.

En 1992, el escenario del mundo ya era global: el colapso de la URSS, como segunda potencia mundial acababa de acontecer, y el modelo económico neo-liberal-capitalista se imponía ideológicamente sin competidores; la misma China, heredera del mundo socialista, asimilaba a un ritmo cada vez más sostenible la economía de mercado y abría las puertas a los mercados occidentales todo esto era observable, pero no se percibía a fondo la estructura compleja del nuevo escenario mundial.

Aunque el término globalización sea reciente, la realidad que explica no lo es, ya que el primer movimiento globalizador se representa en el largo proceso de difusión de la presencia humana sobre el planeta, que duró 250 mil años. Se trata de un fenómeno que se puede rastrear hasta los orígenes de

la humanidad, con el *homo sapiens* que desde África Oriental se desplaza, a pie, hasta Medio Oriente, y luego hasta Europa y Asia, pasando por las islas de Indonesia hasta Australia; casi contemporáneamente una segunda corriente migratoria llega al estrecho de Bering y desde allí a América. Esta podría ser llamada la primera globalización mundial a pie.

La segunda globalización se va dando mediante la escritura y la memoria, ya que la escritura amplía en forma gigantesca la capacidad y la exactitud de la memoria. Se da sobre el océano a través de naves y carabelas. Europa se convierte en el centro del mundo. Si la primera globalización, la que se hizo a pie, terminó en el continente americano, la segunda globalización, la oceánica comienza justamente en América y comienza a gestarse con el descubrimiento.

Cuando los españoles llegaron a estas tierras encontraron las *ecúmenes* Inca y Azteca, dos unidades con un determinado grado de desarrollo, que unificaban pueblos y diversas lenguas. De este modo, podemos observar una cierta similitud entre globalización y *ecúmenes*; ya que la globalización, en cierta medida es la perfección de las *ecúmenes* antiguas, escasamente o para nada comunicativas entre ellas, como Europa, China, India, los Incas, los Aztecas. Aquellos sujetos históricos no podían saberlo porque no tenían una idea precisa de los límites del globo.

Una tercera globalización es la que acontece con la revolución industrial. Las máquinas, el vapor y la electricidad provocan una total transformación en la forma de producir. Enseguida llegan los descubrimientos científicos y las innovaciones tecnológicas que tendrán su amplio desarrollo en todo el siglo XX, provocando a la vez una aceleración progresiva y vertiginosa de la globalización. Desde el vapor, el tren, el telégrafo hasta la Internet imprimen velocidad a la

capacidad humana de encuentro, superando de golpe las distancias.

Estos procesos de globalización van a dar origen a los “Estados Continentales” que desde el siglo pasado, y particularmente en el presente siglo, son los que ejercen un verdadero protagonismo histórico.

Este dinamismo está demandando a nuestros países latinoamericanos salir de los “Estado-nación”, aislados y encerrados para abrirse a una dimensión continental. La unidad de América Latina es clave, la integración económico-social-política es fundamental.

Ahora bien, La Iglesia es intrínsecamente globalizadora; su vocación católica es global, tiende a la totalidad; el Reino de Dios es la globalización simultánea de toda la humanidad de todas las épocas. Juan Pablo II, ejerció su pontificado con esta conciencia, ya que el papado en cuanto tal, por misión y definición, es el punto de conciencia del conjunto. Él pensó en la totalidad, intervino sobre el conjunto, fue notablemente ecuménico.

La categoría globalización, ciertamente estará presente en la V Conferencia y será clave para una lectura de los “signos de los tiempos” en el momento actual. La Iglesia, tendrá entonces, la responsabilidad de tomar posesión de una perspectiva correcta de la dinámica globalizadora. Si ella no retoma la categoría globalización y el proceso de formación del pensamiento unitario latinoamericano, se condena a no captar los signos de los tiempos. Y esto forma parte de su vocación católica. Se necesita siempre leer la realidad históricamente.

La Inteligencia es histórica, es siempre una inteligencia de las direcciones que toman los hombres en camino, o de la

dirección del camino del hombre, que es lo mismo. El amor impulsa la inteligencia sobre el camino del hombre como una madre empuja a su hijo hacia el futuro. Cristo es el camino, pero a través de muchos caminos históricos siempre nuevos que exigen nuevas lecturas del tiempo. Desde este punto de vista, ninguna generación podrá nunca descansar.

### **3. INTEGRACIÓN Y UNIDAD DEL CONTINENTE**

La mirada sobre el momento actual de América Latina sería incompleta sino afronta el desafío de su integración y unidad, sobre todo, hemos entrado en la era de la globalización.

De la globalización a la integración, o quizá sea mejor afirmar en la globalización, la integración, son dos movimientos estrechamente unidos, sincrónicos que acontecen en América Latina e impulsan su marcha hacia el futuro. La integración es el único modo de participar en la globalización, el único para poder entrar verdaderamente en el concierto mundial de las naciones.

Quizá sea más preciso hablar de un movimiento de unificación que comienza a desarrollarse después de la fragmentación que provocó el proceso de independencia. Recordemos que América Latina en sus orígenes se agrupa en torno a dos núcleos: el imperio español, con sus virreinos y capitanías; y el imperio portugués con su virreinato, Brasil.

La independencia coincide con la subdivisión de la parte española, que comienza a fraccionarse hasta conformar los 20 países que hoy conocemos, cuyos fragmentos más importantes son: México, en norte; Argentina y Colombia, en el sur.

Un elemento característico de este proceso de fragmentación es el conformarse de lo que Pedro Morandé llamó la “*polis oligárquica*”, es decir los “Estados-ciudad”, que ejercía el control sobre todo el territorio, que además estaban poco habitados y con mínima intercomunicación. Estas *polis* estaban estrechamente vinculadas a un centro externo, mientras no estaban comunicadas entre ellas.

Por lo tanto, si Castilla y Portugal están en el origen de la América Latina moderna, en los orígenes de la América Latina independiente está, Gran Bretaña, en lo económico y, en lo cultural, está Francia. Sintetizando mucho, se puede decir, que el modelo-base al que se refieren y del que obtienen inspiración nuestras jóvenes naciones independientes al asentarse es la Tercera República Francesa. Eso, en el último tercio del siglo XIX.

En ese contexto y confirmando la fragmentación de nuestros países, nuestros “Estados-ciudad” en un primer momento tienden a imitar la forma de los “Estados-nación” consolidados en Europa. Se copian constantemente las Constituciones europeas.

En la primera mitad del siglo XX la idea de “Estado-nación” alcanza su apogeo, en la segunda mitad, aparece en el horizonte la idea inédita de una América Latina integrada.

El anhelo de la Patria Grande ha estado siempre presente en el corazón de los pueblos y sus líderes latinoamericanos. Las iniciativas más importantes desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy son los esfuerzos, más o menos frustrados, de llevar a cabo una mayor integración. Se intenta de una manera y se falla, se intenta de otra y se logra algo, luego se entra en una fase de cansancio, luego se retoma el camino, y así se sigue, dentro de un alternarse de resultados contradictorios que, mirados, superficialmente, podrían desilusionar.

No obstante, se va abriendo camino la integración y la unidad del continente, Ahora bien, habrá que estar atentos al perfil que asuma el proceso de integración. Este proceso puede obedecer a tres tipologías: la de ser un continente unificado a partir de los intereses de los Estados Unidos, la de serlo a partir de la hegemonía de Brasil sobre América del Sur, o la de unificarse teniendo como centro una equilibrada integración del área hispano y portuguesa mestiza sudamericana.

En el primer caso, el continente asumiría el aspecto de un gigantesco Puerto Rico; en el segundo, asistiríamos a un camino hecho de avances y retrocesos, en una lucha perpetua entre potencias que aspiran a ser continentales. Además una hegemonía brasileña consolidaría la intervención de otros poderes extra-latinoamericanos. Sería un modo de mantener la actual disgregación. Sólo la tercera vía de equiparación entre el conjunto hispanoamericano y el brasileño, llevaría a la comunidad nacional sudamericana.

Estas tres tipologías, al comienzo del siglo XXI, están alineadas. Cada una puede aventajar a la otra y tomar la delantera. Lo mejor sería que se consolide un centro autónomo formado por los países de lengua española y lengua portuguesa.

El proceso de integración recientemente se ha desarrollado en dos etapas. La primera, comienza en los años 60 y continúa hasta los inicios de 1970. La segunda adquiere fuerza alrededor de 1985 y sigue hasta nuestros días, con la irrupción del Mercosur y el surgimiento de la Comunidad Sudamericana de Naciones.

En los comienzos del siglo XX, la integración latinoamericana tenía una connotación predominantemente histórico-cultural; hacia la mitad de ese mismo siglo el acento se vuelve

más específico y se privilegia el terreno económico. Ahora, las dos dimensiones, la histórico-cultural y la económica, están alcanzando un equilibrio más maduro, aún reconociendo que todavía no se pone el debido acento sobre una política de la cultura común que, en este estado de cosas, es condición para el progreso del propio conjunto económico.

Si la visión económica no es reforzada por una política cultural coherente, ¡pobre economía!

A la Iglesia en América Latina le interesan los procesos de integración que se dan en el continente porque potencia su misión. Además, porque existe un vínculo entre cultura católica e integración, de un modo convincente y no extrínseco como afirma Guzmán Carriquiri. No cabe duda, entonces que el tema de la integración latinoamericana estará presente en la V Conferencia.

#### **4. DEL ATEÍSMO MESIÁNICO AL ATEÍSMO LIBERTINO**

El ateísmo es otro dato de la realidad latinoamericana que necesita ser analizado como elemento para comprender mejor la situación en nuestro continente.

En efecto, el ateísmo mesiánico ha sido uno de los protagonistas del siglo XX en América Latina. Este fenómeno, sin embargo, ha dado paso a lo que se puede denominar un ateísmo libertino.

Ciertamente, no es fácil identificar bien, en su perfil más ordinario y corriente, este nuevo sujeto: ateísmo libertino.

La palabra “libertino” fue inventada por Calvino. Alude a una forma atea de la libertad. Adquiere importancia y llega a su *culmen* en la sociedad cortesana del siglo XVIII: su apo-

geo se da en Sade, El “Divino Marqués”. Sade representa la exaltación y, al mismo tiempo, el agotamiento de un ateísmo de corte aristocrático: cuando Robespierre habla de ateísmo dice: “El ateísmo es de los aristócratas; la revolución es deísta”.

El libertinaje se difunde en las clases altas. Fue así en Europa, donde, durante las guerras de religión, adquirió una connotación escéptica. Frente a los cristianos que se asesinan entre ellos, sectores de la aristocracia renuncian a creer en aquel Dios por el que se masacran. El escepticismo desemboca naturalmente en libertinaje aristocrático. Sancho Panza, en cambio, es un hombre del pueblo, no vive de rentas, pertenece a la plebe. Es en todo caso, un cristiano pecador, no un ateo libertino.

Desde este punto de vista, el ateísmo libertino de un Sade es, sobre todo, “de consumo”, factible en un mundo sumamente ocioso. Es necesario gozar de alguna renta para dedicarse al consumo *full time*, a la búsqueda de la satisfacción estética, individual, caprichosa. Sade, de un escepticismo primordial, termina generando un verdadero sistema dogmático.

El ateísmo libertino formula un sistema orgánico de reglas internalizadas por el sujeto, una visión del mundo coherente con las premisas de las que se nutre.

El Marqués de Sade lleva el ateísmo libertino moderno a sus últimas consecuencias; en un “santo” al revés por la rigurosidad con la que empuja al ateísmo hasta el extremo de sus posibilidades. El ápice del eros es “sádico”, el deseo absoluto termina en el crimen. No se puede ir más allá. Existen fariseos del cristianismo y fariseos del ateísmo. No es fácil ser cristianos. Pero tampoco es fácil vivir sin Dios. Quienes dicen vivir sin Dios, en realidad viven de los restos de una

ética que supone a Dios. La inmensa mayoría de los ateos son de segunda mano.

Por eso sostenemos que el ateísmo libertino, la forma primordial de ateísmo moderno, ha renacido en las sociedades de consumo capitalista y se expande en las formas más simples de hedonismo agnóstico, de consumismo sexista, en la multiplicación descontrolada e incesante de la pornografía, del erotismo y del placer inmediato. El eterno círculo del placer del poder y del poder del placer, en una rueda que se cierne en torno a sí mismo y que el “sadismo” sintetiza en sus últimas expresiones. En el ateísmo no existe un “más allá” de Sade. El mismo ateísmo de Nietzsche, en comparación con el de Sade, es un ateísmo adolescente. No es que Sade simbolice la única forma histórica del ateísmo; sino que es una de las formas que asume el ateísmo contemporáneo desde un cierto momento en adelante, como sustituto del ateísmo mesiánico que se había suicidado.

### **a. Impacto del ateísmo libertino en nuestros pueblos**

El ateísmo libertino se transformó en un fenómeno de masas. El viejo ateísmo aristocrático se convirtió en un hedonismo agnóstico cuya lógica última es un ateísmo libertino de masas.

El viejo ateísmo libertino privilegiaba la comunicación personal, se transmitía por emulación en las clases altas, en las cortes; el ateísmo actual vive y se difunde en perfecta simbiosis, a través de la televisión y las nuevas tecnologías. La radio, sola, no realiza plenamente el ateísmo libertino: ser obscenos por radio no es lo mismo que serlo en imágenes. El mundo de las imágenes es orgánico al ateísmo libertino porque puede realizar completamente la apología del cuerpo sensible. En el ateísmo libertino no hay un espíritu que anima el cuerpo; el espíritu es espíritu del cuerpo.

La característica de la pornografía es que detrás del cuerpo no hay nadie; por eso no hay ni siquiera diálogo, no interesa saber quién es el otro, conocer su pasado, su historia, su trayectoria humana. El otro no tiene la consistencia de un Tú. El ateísmo libertino es la exaltación de la corporeidad, la apoteosis del cuerpo sin un tú, puesto al servicio ansioso del eros.

El vínculo de la imagen con lo erótico es primordial. Vemos que lo femenino está en el centro de la comunicación empresarial, prevalece en el trabajo creativo de las agencias publicitarias. La hipertrofia de lo erótico que domina en nuestros días no es anormal en absoluto, es el exceso de un fenómeno. Por eso sostenemos que el ateísmo libertino se conjuga con la imagen más que con cualquier otro medio moderno de comunicación.

El ateísmo libertino, en esencia, es lo contrario del ateísmo mesiánico. Éste busca y persigue la transformación de la Tierra, supone que instaurará la reconciliación entre los hombres, la libertad, la amistad en el seno de la historia del mundo; mientras que el ateísmo libertino es indiferente a la justicia universal, es crítico con ese particular criticismo que no cree en nada, empeñado en la búsqueda del placer como mero placer.

En este sentido el ateísmo libertino es aliado de un poder de conservación, parasitario del *statu quo* que tiende a confirmar. Augusto Del Noce lo vaticinó hace ya un cuarto de siglo, cuando, sostuvo que la sociedad de consumo tecnológica digería el marxismo vaciándolo de su contenido mesiánico. Este es el modo en que veía transformarse al marxismo —en su actuación histórica— en un momento de la construcción de la sociedad tecnológica y opulenta. Y así sucedió.

Esto se manifiesta en la incapacidad de aceptar el sacrificio, por ejemplo, tan difundida en nuestros días. El sadismo siente el sacrificio –que en última instancia es dar la vida por el otro– como algo contradictorio. Para Sade la creación es una esencial autodestrucción permanente. El ateo libertino común pone el acento en el placer; Sade va más allá: el placer es un momento del aniquilamiento de la creación.

El ateísmo libertino no cree en la justicia, no tiene causas que perseguir, defender, promover; excepto la búsqueda del gozo y de la imagen de belleza que se ha formado. Lo bello, sin embargo, tal y como se concibe en el ateísmo libertino, sufre una tergiversación, porque la esencia de lo bello es su nexa con la verdad y el bien; es inseparable de la primera y del segundo. Algo bello separado, arrancado, se vuelve esteticismo; vitalidad pura que afirma el placer a toda costa. Al final, se vuelve cómplice de la injusticia.

En el fondo, elimina la consistencia del tú. No existe una persona, un ser real y concreto con el que relacionarse. El ateísmo libertino es una subjetividad que goza sin ley y sin otro límite que el erigido por los límites de la propia voluntad.

El ateísmo mesiánico era una contaminación judeo-cristiana, el ateísmo libertino no tiene esta herencia, o la tiene mínimamente. El ateísmo mesiánico se proponía cambiar el mundo, el libertino es orgánico al poder. En regímenes democráticos desmoviliza al *demos* con una característica: lo transforma en reivindicación, ante todo del placer. El hedonismo en su límite se desentiende del otro; es la multitud de los solos.

Coloca la satisfacción universal como razón de libertad. Pero esto es contradictorio con un trabajo de construcción de la sociedad porque el fundamento radical de una colectividad es siempre el primado del tú y de la amistad.

San Francisco es uno de los ejemplos más extraordinarios de la belleza captada y reflejada en una figura humana histórica. En San Francisco la potencia de la belleza del ser es esplendorosa. Calvino no supera el ateísmo libertino, simplemente porque lo niega, lo rechaza, elude lo que lo mueve en profundidad. El ascetismo protestante, aun siendo generoso, no puede responder. El catolicismo, en cambio, sí puede hacerlo.

La mayor belleza es el amor. La primera encíclica de Benedicto XVI –*Deus Caritas est*– no es casualidad que tenga el amor como centro. Y el amor es la unidad perfecta de verdad, bien, belleza. Es una atracción incesante, e incesantemente amenazada por su contrario. La vida es así.

El nihilismo es el “no” dicho frente a todo; el ateísmo libertino es el “sí” a gozar a toda costa. En este sentido el ateísmo libertino es más orgánico al poder, porque le ofrece el punto clave de instrumentalización: el *eros* y los placeres ligados a él se vuelven objeto de una mayor ganancia del mercado.

El nihilismo tiene en sí una angustia trágica por el hecho de que el mundo sea como es, un horror por el hecho de que no tenga sentido. Para Sade el sentido es la autodestrucción; no tiene nostalgia de lo positivo.

## **b. La Iglesia debe afrontar el ateísmo libertino**

Históricamente la Iglesia es el único sujeto presente en la escena del mundo contemporáneo que puede afrontar el ateísmo libertino. No es que siempre lo haya sido, pero un examen de nuestro tiempo nos lleva a decir que hoy sí lo es.

El hecho es que rescatar el núcleo de verdad del ateísmo libertino no es posible humanamente hasta sus últimas consecuencias. No se puede hacer con argumentos o con una

dialéctica; y menos aún lanzando prohibiciones, órdenes, y dictando reglas abstractas.

El ateísmo libertino no es una ideología; es una práctica. A una práctica es necesario oponer otra práctica; una práctica autoconsciente bien entendida, es decir, intelectualmente preparada. Se debe entrar en relación con el ateísmo libertino a nivel experiencial o moral. Esta tarea puede ser asumida por la Iglesia, tiene la capacidad para hacerlo.

Desde la dimensión del sacrificio, adecuadamente comprendido, la Iglesia podrá afrontar el ateísmo libertino. El sacrificio es dar la vida por otro. En este sentido es la esencia de la amistad. Una sociedad se constituye solamente sobre la base de un sacrificio, el de dar espacio al otro. En el origen de toda construcción, para que pueda durar, debe haber una épica, es decir, un sacrificio.

Con ello, no estamos diciendo nada específico; es una afirmación general que no sólo vale para la Iglesia sino para toda nación o pueblo. Se manifiesta hasta en la memoria estereotipada de las batallas de la independencia, que se celebran en nuestros países no como ejemplos de belicismo sino recordando una sociedad en la que hubo hombres dispuestos a dar la vida por la libertad de los demás.

El sacrificio es un salir de sí para cuidar al otro, hacer que se desarrolle. Donde no hay sacrificio no puede haber ni siquiera solidez en la existencia de la sociedad, ni inteligencia para construir un desarrollo eficaz y lo más justo posible.

Amistad y sacrificio no pueden estar disociados. En nuestras ciudades el momento de la adolescencia, es decir de toma de conciencia de la “polis”, está lleno de reivindicaciones que, en el fondo, tienden a remover justamente el sacrificio. Sin capacidad de sacrificio –lo mejor de sí mis-

mos es amor e inteligencia, disciplina y perseverancia— nuestras sociedades latinoamericanas no sólo no mejorarán a nivel de convivencia civil, sino que no alcanzarán ni siquiera a progresar para desarrollarse.

## 5. EL DESAFÍO DE LAS SECTAS

Otra situación que ayuda a comprender el momento histórico que vive el continente es la presencia de las sectas y demás movimientos fundamentalistas y anticatólicos.

El antecedente de las denominadas “sectas” ha dado origen a las “Iglesias libres”, Iglesias no ligadas ni dependientes de Estados nacionales determinados, que se habían anexoado a varias Iglesias de la Reforma, como ocurrió con el anglicanismo y con algunos países luteranos.

Se puede hacer una colorida historia de las “Iglesias libres”, caracterizándolas en las distintas épocas, pero hoy por hoy, las nuevas sectas —dado su carácter exuberante de su entusiasmo— entran en conflicto con el ateísmo libertino aún cuando, en cierta medida, dependan de él.

El de las sectas protestantes de matriz evangelista es un mundo a-histórico, donde la Gracia es puntual, personal, irrumpe mecánicamente y con una verticalidad absoluta. Por esto, los adherentes a las sectas no tienen, normalmente, una conciencia histórica de conjunto, no sienten necesidad de tenerla: no necesitan una lectura histórica y por eso no la cultivan. Las sectas son un mundo sin historia. Sólo con historias individuales.

En la Conferencia de Río de Janeiro, treinta años antes de Puebla, se aludía al protestantismo y a los distintos movimientos hostiles al catolicismo que se empezaban a ver en

acción en varios países. Luego, la atención de los participantes se desplazó hacia el espiritismo y la superstición.

La segunda reunión plenaria de la Conferencia de Medellín se enfrentó con el gran desafío de “la injusticia que grita al cielo” y el tema de la violencia, sobre el cual se pronunció con sorprendente claridad. Sólo en forma marginal trató los temas de los nuevos movimientos religiosos evangélicos.

Puebla sí los trató. Esta Conferencia trata las sectas en el tercer capítulo, reservado a “La realidad eclesial de hoy en América Latina”. Con aguda autocrítica, los obispos notan que un cierto relativismo religioso favoreció la radicación de las sectas evangélicas. La alarma fue muy fuerte luego, luego Santo Domingo, hasta en el discurso de apertura pronunciado por el Papa Juan Pablo II. Se dedica entonces un capítulo entero a las sectas fundamentalistas, donde se intenta clasificarlas, individualizar sus orígenes y dinámica interna, captar los distintos grados de peligrosidad.

Es interesante notar que las sectas evangélicas reclutan y se expanden sobre todo en los sectores medio, bajo e indigente. Justamente donde se difunde, a su vez, el ateísmo libertino. Son una manifestación dependiente no primaria. O al menos cumplen también este rol complementario. En cierto sentido, las sectas son una reacción contra la amenaza de la droga y la pornografía. La gente que va a “Pare de sufrir”, lucha contra estas cosas y lo dice abiertamente. Las sectas se expanden porque son una forma de lucha contra lo que se expande más, justamente, el ateísmo libertino con mayor virulencia. Éste también tiene, para las clases indigentes, la máxima suprema “pare de sufrir” que se traduce en la búsqueda del goce sensual frustrado. Las sectas buscan, por el contrario, el amor de Dios y lo proclaman como una especie de medicina infalible.

No hay que subestimar su peligrosidad. Incluso se necesitarían algunos estudios más rigurosos que los que se han hecho hasta ahora. Nos daríamos cuenta de que las sectas son mucho más tributarias de la pretensión iluminista de medir el Misterio, de poseer a Dios, de cuanto se piensa. Pero hoy las sectas asumen un rol de redención de los estratos más expuestos como víctimas de la sociedad de consumo. Son cómo un remedio: se expanden por donde el ateísmo libertino genera más destrucción o, desde otro punto de vista, por donde tiene más éxito.

La devastación operada por el ateísmo libertino sobre los sectores más indigentes de América Latina induce a una respuesta que sustituya este fracaso. El ateísmo libertino sigue avanzando y es esto lo que no hay que perder de vista. El límite a su avance puede ponerlo solamente quien sabe captar esta instancia profunda.

Se puede decir también que las sectas retroceden y mueren en el umbral de la universidad, es decir, de un pensamiento consciente de la totalidad. Los grupos evangélicos generalmente agudizan un aspecto del protestantismo: la falta de conciencia histórica; mientras que una fe consciente es siempre histórica, es conciencia de la encarnación, de la presencia salvadora de Cristo en la historia de la Iglesia como pueblo en camino. La universidad es lugar privilegiado para la maduración de tal conciencia universal e histórica.

## **6. UNIVERSIDAD Y OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES**

La universidad es una originalidad histórica cristiana. En ella sucede el movimiento entre los dos polos que hacen avanzar la historia: el polo fundamento o sentido de la vida humana y el polo historia de la vida humana, individual y colectiva. Estos dos polos se compenetran y establecen una

circulación recíproca: hay una historia del sentido o del fundamento y al mismo tiempo un sentido y fundamento de la historia. Uno y otro se encuentran incesantemente, de varias maneras, según la índole de los tiempos.

Fue muy importante la participación de varios pontífices en la creación de estos lugares de circulación, de estas instituciones; por otra parte, para las órdenes religiosas la universidad fue una verdadera prioridad apostólica. Si la obra de pacificación, de evangelización, de elevación espiritual de las poblaciones indígenas de estas tierras latinoamericanas no hubiera comenzado de esta manera, habría estado destinada a un fracaso seguro.

En toda América Latina las universidades se fundaron “católicamente”. Las sucesivas independencias las nacionalizaron. La Iglesia en cuanto tal vuelve a fundar universidades al final del siglo XIX, muy lentamente; el proceso se acentúa después de la Segunda Guerra Mundial, ayudado por el *boom* demográfico que abarca a toda América Latina.

La universidad debería ser uno de los grandes contenidos de la V Conferencia. Forma parte de un único movimiento tendiente a tomar conciencia del valor de la fe y por tanto a identificar al enemigo y desarrollar los instrumentos de comprensión para hacerle frente.

El ateísmo libertino realiza en la historia una imagen parcial e insuficiente del hombre. El acento sobre la educación, y por tanto sobre la universidad, demuestra que la Iglesia toma conciencia del nuevo enemigo y encara el contraataque sobre el terreno de un hombre integral. La universidad es el ámbito donde la misión debe enraizarse más profundamente. Hoy, la importancia que tiene la universidad en la misión de la Iglesia se clarifica por la desaparición de los movi-

mientos especializados de una sociedad multisectorial y multiprofesional.

Habrá que vincular la evangelización del núcleo universitario de la sociedad moderna con la opción preferencial por los pobres. En los años 70 se hizo el intento pero infructuosamente. En el mejor de los casos, se buscó vincular movimientos sociales con movimientos estudiantiles, pero sobre el presupuesto erróneo de vaciar la universidad, mientras que son dos aspectos que deben sostenerse r cprocamente.

Si no se prepara una revolución científico-tecnológica, si no se profundiza en la propia conciencia histórica, es imposible que la opción preferencial por los pobres llegue a ser algo más que una reivindicación romántica. La Iglesia, más que cualquier otro sujeto, tiene la posibilidad de retomar esta problemática en términos nuevos.

## **7. INCIDENCIA DEL VATICANO II**

América Latina y su Iglesia han sido influenciadas positivamente por el acontecimiento del Concilio Vaticano II.

Entre la Primera Guerra Mundial y los años del Concilio Vaticano II, se sientan las bases de un futuro distinto, que todavía nos resulta desconocido en gran medida. Es una primavera intelectual y espiritual en la Iglesia, de una potencia sin precedentes, solamente equiparable a los momentos de esplendor de la patrística grecolatina y de los siglos XII y XIII.

Estamos viviendo, sin saberlo, uno de los momentos más ricos de la historia de la Iglesia. Todavía no se han llegado a apreciar totalmente sus frutos; el desarrollo se verá en los tiempos venideros, como ocurre con todos los fenómenos profundos y verdaderamente innovadores.

El protestantismo, esta gran protesta del siglo XVI, no había tenido la energía de transformar a la Iglesia, del mismo modo que la Iglesia no había logrado reabsorber el protestantismo. El partido terminó empatado, para usar un término futbolístico: media Europa del norte se hizo protestante, la mitad del sur permaneció católica. La Iglesia tampoco había sabido responder al iluminismo; le había hecho críticas pertinentes, pero sin entender a fondo las exigencias que expresaba. Y cuando una respuesta no es completa, la pregunta está destinada a reformularse en el tiempo.

Con el Concilio, la Iglesia Católica asumió, finalmente, lo mejor de la Reforma y del Iluminismo, desde adentro de sus lógicas, trascendiéndolos. Realmente fue un acto de gran discernimiento. La Iglesia reconoció y tomó lo mejor de sus propios adversarios. Decía Chesterton, con agudo sentido del humor, que lo mejor de la modernidad estaba constituido por las “ideas cristianas vueltas locas”. El Vaticano II las volvió a poner en su lugar, donde pueden ser productivas en sentido liberador. Realmente, esta es la audacia y la originalidad del Concilio: sana y concluye la contradicción con lo mejor de la modernidad, distinguiendo primero y separando luego, lo peor de ese *modus vivendi*.

Reconoce el rostro de Jesucristo en los propios enemigos, incluso allí donde ellos ni quisieran saberlo. Por esto, el Vaticano II abre una nueva época en la Iglesia, que trasciende las rigideces defensivas anteriores y abre de par en par las riquezas de la visión cristiana del hombre a los pueblos y culturas del mundo.

El Papa Ratzinger ha dicho que las dos grandes culturas de occidente, aquella nacida de la fe cristiana y aquella nacida de la racionalidad secular “no son universales, por más que ambas ejerzan una influencia importante, cada una a su manera en el mundo entero y en todas las demás culturas”,

y por tanto “no pueden ser reproducibles en cuanto tales en el conjunto de la humanidad”.

Ciertamente con la importancia atribuida al Concilio se explica también la emoción profunda, mundialmente manifestada, por la muerte de Juan Pablo II, hijo primogénito del Vaticano II, el testigo más popular y amado de la primera época de la completa globalización de la *ecúmene*.

Se destaca una época eclesial particularmente fecunda entre 1920 y 1980, en los más variados aspectos: teológico, filosófico, litúrgico, misionero, social. Hay movimientos poco tiempo anteriores al Concilio, otros que le son contemporáneos en su nacimiento, otros que son hijos inmediatos del Concilio. Esto dio lugar a uno de los momentos luminosos de la historia de la Iglesia, que como todo proceso de gran intensidad, generó también desorientación, resistencias, perplejidad.

Ciertamente los movimientos despliegan una amplitud de intereses e interacciones muy superiores a las realidades asociativas precedentes, pero lo hacen refiriéndose a un único principio; totalizan, sintetizando. Además, estos movimientos son conscientes de encontrarse con un tipo humano que no es heredero de la cristiandad. Por eso se dirigen al sujeto humano resultante del proceso de secularización, que es un hombre que no conoce el cristianismo y hacia el cual tiene prejuicios.

Son “totalizadores”. No solamente en el sentido más obvio que significa que comprenden en su interior sacerdotes, religiosos y laicos de todas las edades, estratos sociales y profesiones, sino, sobre todo, porque afrontan cada cosa a partir de su intimidad. En general, ponen gran atención sobre la cuestión más candente de nuestro tiempo: la universidad,

en cuanto compendio incesante de las exigencias de la sociedad en su conjunto.

Retoman y continúan lo mejor de la tradición original de la Iglesia. La educación pertenece a la esencia de la Iglesia, a su misión sustancial. Una educación tal que ponga al otro en condiciones de desarrollar plenamente la propia humanidad en Jesucristo.

## **8. EL CELAM Y SU VOCACIÓN CONTINENTAL**

El CELAM es un observador privilegiado para otear la realidad socio-cultural de América Latina; además, ha sido un organismo eclesial con vocación continental para la integración del continente en el marco de un espíritu auténticamente colegial.

El CELAM tiene la obligación de comprender a América Latina en su totalidad, en el contexto del mundo, así como de extender la conciencia de una misión unitaria hasta los confines del continente. Es un órgano globalizador en el mejor sentido de la palabra; debe interpretar los signos de los tiempos, abrazar el nuevo movimiento unificador de la historia del continente, indicar el camino común a las Iglesias de América Latina. Es un acelerador, si se quiere; un acelerador del proceso de reunificación a nivel eclesial y latinoamericano.

Desde su fundación ha sido uno de los dinamizadores de la vida eclesial. Es definido en principio como un instrumento al servicio de la integración de la Iglesia latinoamericana. Su constitución representa un hecho de una significación trascendental dentro del proceso de integración de estas Iglesias, hasta el punto que su trabajo ha ayudado a que podamos hablar, en sentido estricto, de una Iglesia latinoamericana.

El CELAM, no se concibió como un ente superior a las Conferencias Episcopales de cada país sino más bien como un órgano de contacto y colaboración entre ellas, con las siguientes tareas: estudiar los asuntos que interesan a la Iglesia en América Latina, coordinar las actividades, promover y ayudar Obras Católicas, preparar nuevas Conferencias Generales de los obispos del Continente.

La tarea del CELAM no se agota en lo meramente administrativo. Va más allá, ya que se ubica en una amplia perspectiva pastoral, pues es una verdadera mediación de comunión eclesial al servicio de la evangelización.

Su actual Presidente, el Cardenal Errázuriz, en la XXX Asamblea Ordinaria, celebrada en Lima, 2005, anotaba que

*... el CELAM es, antes que nada, un don de Dios al servicio de la comunión. Nuestros encuentros lo expresan. Son espacios abiertos al afecto colegial, a la permanencia en el amor de Jesús, que logran asombrar al mundo y abrirle caminos a la conversión a Él. También son lugares de reflexión y colaboración de modo que siempre estemos atentos a la voluntad y a los deseos del Señor, de acuerdo a las necesidades y a las expectativas del tiempo, y para que el servicio pastoral sea cada vez más útil y fecundo.*

La identidad del CELAM viene definida como un “organismo de comunión, reflexión, colaboración y servicio... como signo e instrumento de afecto colegial” y como instancia de “animación y ayuda a la reflexión y la acción pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe”. Igualmente sus tareas, ya que su función es más pastoral que administrativa, pues busca promover “la Colegialidad episcopal, la comunión y la comunicación entre las Conferencias”; también

*estudiar los problemas de interés común para la Iglesia... con miras a ofrecer criterios y líneas generales para la acción pastoral; intensificar mediante servicios adecuados la presencia dinámica de la Iglesia en el proceso histórico*

del Continente; además, “promover y estimular iniciativas y obras de interés común”, dar “asesoramiento y otros servicios” a las Conferencias Episcopales. (Artículo 4, 1-5).

Ciertamente el CELAM, en sus 50 años de existencia, ha logrado un sano crecimiento, una maduración efectiva y una clarificación teológica y pastoral de su identidad y de sus servicios eclesiales.

## **CONCLUSIÓN**

Desde cada uno de los 8 aspectos que aquí se han presentando: colapso del comunismo, globalización, integración, ateísmo libertino, sectas, impacto del Vaticano II, universidad y opción por los pobres, y CELAM, se puede otear el momento histórico que vive actualmente América Latina. Cada uno de ellos es un observador válido, que ayuda a discernir y a comprender la realidad cultural del continente pues es posible rastrear su impacto e incidencia singular, como su complejidad.



# II

## LAS RELIGIONES Y LA GEOPOLÍTICA MUNDIAL

---

*Prof. Alberto Methol Ferré<sup>1</sup>*

### INTRODUCCIÓN

**H**aremos una reflexión geopolítica y religiosa. Una reflexión que toma la interacción de Estados e imperios, Religiones y círculos histórico-culturales. Es en los círculos histórico-culturales que se mueven los Estados y Religiones.

La realidad de nuestra “aldea global”, sólo permite reflexionar dentro de horizontes globales, que deben estar siempre en la perspectiva de toda particularidad. Cada Universidad es en su país, en su región y el mundo. Tres escalones necesarios.

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en un encuentro convocado por la UNESCO sobre “Las Universidades y las Religiones en América Latina y El Caribe. Diálogo sobre Valores”, 5-6 de mayo del 2003.

No haremos un itinerario minucioso, sino el más sencillo posible, y para ello tomaremos dos momentos históricos fundamentales. El nacimiento de América Latina a la historia global y la actualidad en esta apertura del siglo XXI, Tercer Milenio. Esto nos permitirá percibir por comparación algunos rasgos notables y nuevos del tiempo que estamos iniciando.

Así, la exposición tendrá dos partes: 1) En el origen 2) En la actualidad.

## **1. EN EL ORIGEN**

Hay dos datos básicos: el nacimiento de América viene de dos grandes conflictos religiosos, que fueron también terribles y trágicas guerras de religión.

### **a. Primer conflicto religioso**

Primer conflicto religioso (y de Estados): es entre la Cristianidad europea y el Islam emergente desde el Medio Oriente. En el siglo XV hubo un “cerco musulmán” desde los tártaros en las estepas rusas hasta el Imperio Otomano en Europa Oriental y el Mediterráneo.

La Europa Occidental asediada, realiza en los siglos XV y XVI el gran salto oceánico globalizador en búsqueda del extremo oriental del vasto continente de Eurasia. Esta ha sido históricamente la parte más importante de la Isla Mundial que forman África, Europa y Asia.

Este salto histórico oceánico se realiza en los siglos XV y XVI. Sus protagonistas principales: Enrique el Navegante, Colón, Vasco da Gama, Américo Vesputio, Magallanes-Elcano. O sea, Portugal, Castilla e Italia (Génova y Florencia).

Hubo una globalización humana anterior y fundante, no autoconsciente, que partió de África Oriental hace unos 150.000 años, y que fue ocupando a pie las Américas en un tiempo que corre de 30.000 a 10.000 años atrás. Fue una globalización humana pre-histórica, realizada por pequeños grupos que sólo contaban con una memoria oral muy fragmentaria, apenas hilachas de pocos siglos. La gran memorizadora fue la escritura, muy posterior.

Ahora estamos en el apogeo de la segunda globalización, autoconsciente, de medio milenio, ya definitiva, camino probablemente para el próximo siglo XXII a un Estado Universal Federal. Nuestro siglo XXI será su tumultuosa antesala. Con esbozos crecientes de organización mundial iniciadas en el siglo XX con la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas.

Tenemos así una visión de la Tierra: la Isla Mundial y la Isla Continental (América) con otras en la periferia como Australia, Groenlandia y la gran Antártida. Y todas las islas, desprendimientos de la Gran Gea desde hace 200 millones de años.

Sigamos con nuestro punto anterior. La ruptura del “cerco musulmán” por la Europa Atlántica, lleva que ésta encuentre por los océanos en el Oriente de la Isla Mundial, a los Imperios de China y Japón, a las configuraciones religiosas de Confucio, Buda y Lao-Tse y en la India no solo al Imperio Mogol musulmán, sino al vasto círculo cultural religioso del Hinduismo. Este otro conjunto oriental de Altas Culturas y formas religiosas pueden ser calificados como “paganos”, de modo análogo a las del Medio Oriente Antiguo y el Helenismo.

Así, inspirados en la Teología de la historia de Gaston Fessard, recurrimos a la “dialéctica del judío y el pagano” para

encontrar un hilo conductor que nos permita cierta comprensión, lo más sencilla posible de las dialécticas religiosas. Esta dialéctica implica la contraposición del Dios Único, Creador y Providente de la naturaleza y la historia del judío, que se revela en la historia, y las religiones del “Dios escondido”, ambiguo, oscilante entre un Panteísmo Cósmico de lo Divino y un Dios lejano. Así encaramos la tensión dialéctica judío-pagano.

A su vez, este monoteísmo radical del pueblo de Israel se ramifica en dos ríos básicos: la Iglesia cristiana católica, como Pueblo de Dios formado por todos los pueblos, y por eso Nuevo Israel; y por otro lado el Islam que por el Corán reafirma la herencia del Antiguo Testamento, universalizándolo en otro Nuevo Israel. La diferencia de la bifurcación es entre Dios Uno, y Dios Uno y Trino, que se realiza históricamente en el Verbo Encarnado: Jesucristo y su Iglesia. Así la Iglesia pretende ser la novedad definitiva, insobrepasable, en cuanto Jesucristo es el Hijo de Dios. Es decir, la culminación absoluta de toda religiosidad posible es que Dios (unitrino) se hizo hombre en la historia. No hay más allá posible, ya que incluye la Ciudad o Reino de Dios. Así, puede comprenderse la dinámica de los conflictos entre los tres monoteísmos que vienen de Abraham. Pues el judío se bifurca en el cristiano y el musulmán que prosiguen las tensiones con el “Dios escondido” de los paganismos.

Retomemos el hilo histórico. En cuanto a las religiones paganas de las Altas Culturas de Oriente, su conocimiento fue creciendo paulatinamente en este medio milenio, pero se acentuó verdaderamente desde el siglo XIX al momento actual. En cuanto a las culturas religiosas primitivas, su comprensión es también en los siglos XIX y XX y sus círculos culturales están en extinción. En realidad, las grandes religiones provenientes de lo que Jaspers llama “el tiempo eje” parecen ser las variantes principales de las religiones en la

historia de la humanidad. El conocimiento entre ellas ha comenzado muy lentamente y tiene realmente poco más de un siglo. No hubo propiamente con las religiones del Extremo Oriente y la India ninguna hostilidad comparable a la del Cristianismo y el Islam.

### **b. Segundo conflicto religioso**

El segundo conflicto religioso: es la ruptura interna religiosa en la Reforma Protestante del centro europeo globalizador emergente.

Alrededor de 1520 fue un momento crucial: la conquista de México por Cortés, iniciaba propiamente en la Isla Continental americana, la fundación de un círculo histórico-cultural nuevo, un pueblo nuevo mestizo, con bases en la religión católica. A su vez era la primera vuelta a la Tierra de Magallanes-Elcano, la globalización en marcha. Y en Europa era Lutero y estallaba la crisis de la Reforma Protestante. Esta fue para el cristianismo su más profundo desgarramiento interno, que desembocó en terribles guerras de religión. América nace en esa tragedia, pero la padece de lejos. La Europa occidental se parte en dos: el Sur Católico, el Norte protestante. Ni la Protesta transformó a la Iglesia Católica, ni la Iglesia Católica reabsorbió a la Protesta. Y esto se proyectó en América de modo separado; la América al Sur fue católica y la América al Norte fue protestante. Enemigos sin relación. Sin incidencias mutuas ostensibles.

La América Latina fue un círculo cultural básicamente católico y la anglosajona protestante. La parte latina comenzó un siglo antes que la anglosajona. La historia cambió de dirección, y al primer Imperio Mundial Hispano le sucedió Gran Bretaña, que desplaza a su competidor, Francia. Una segunda guerra de “cien años” entre Inglaterra y Francia, ayudó primero a la Independencia de Estados Unidos a fines

del siglo XVIII, y luego a la de América Latina a principios del XIX. Hubo simpatías en las nuevas Repúblicas latinoamericanas por la constitución liberal norteamericana y por su pujante desarrollo.

El protestantismo instala su primer templo en América Latina, en Montevideo, por la década de 1840. Pero en realidad comienza a llegar lentamente en la segunda mitad del siglo XIX. A su vez el catolicismo aumenta en Norteamérica por la gran inmigración católica (irlandesa e italiana) así como se ha reanudado contemporáneamente, en los últimos 40 años, una gran emigración “hispana” a Estados Unidos. Esto junto a la emigración asiática y el fin de la segregación del negro, hace que la América Sajona, que fue más “transplante” europeo, ahora haga también su mestizaje.

En suma: el conflicto Cristiano Musulmán impuso la globalización, preparada por lo que autores como Grimpel llaman “la revolución industrial medieval”. Pero lo musulmán quedó fuera de América, fue un motivo externo. En cambio la ruptura católico-protestante fue un conflicto más íntimo, que se aposentó en dos espacios distintos de América. Este segundo conflicto es muy familiar para todos, de modo que pasamos a la actualidad.

## **2. EN LA ACTUALIDAD**

El enfoque será: primero desde los Estados, luego desde las Religiones. Y una breve perspectiva conclusiva.

### **a. Desde los Estados**

Hoy la ONU está formada por 194 Estados-Nación que presentan las mayores disparidades entre si: desde “micro-Estados” hasta “macro-Estados”. Así la idea de Estado-Nación para que no sea equívoca y fuente de confusión, hace

indispensable diferenciarla en distintos tipos de Estado. El criterio diferenciador es partir de los Estados-Nación más capaces de protagonismo histórico en la sociedad internacional. Desde el más decisivo protagonista se podrá clasificar los Estados principales más similares, luego se podrá discernir los “secundarios”, “terciarios”, etc. hasta los meros integrantes del “coro de la historia”.

En el siglo XIX el paradigma de Estado protagónico fue Gran Bretaña, primer Estado-Nación Industrial. Le seguirán en ese camino sucesivamente Francia, Alemania, Italia, Japón. Así, cinco Estados-Nación Industriales irrumpen en la primera línea del siglo XIX como dinamizadores. Estos forman parte hoy del club de los siete más ricos del mundo. Nosotros, en aquel comienzo del siglo XIX nacimos como Estados-Ciudad con grandes espacios vacíos en la periferia agro-minero exportadora del Imperio Británico.

Pero, al margen del centro mundial europeo, a fines del siglo XIX, luego de una gigantesca expansión interna continental desde el Atlántico al Pacífico, irrumpen los Estados Unidos de América. Allí surge un nuevo paradigma, que desplaza al anterior a “secundario”: es lo que Ratzel llamará un “Estado Continental” (Industrial), por su enorme diferencia cuantitativa, que se vuelve cualitativa, respecto de los protagonistas anteriores. Por eso Ratzel cree que sin “Unión Europea” (nuevo Estado Continental) las naciones europeas se encaminan hacia el coro de la historia, aunque todavía no lo supieran. Y hasta sostiene que sólo la enorme Rusia, si aceleraba su industrialización podría competir con Estados Unidos. Ratzel muere en 1904, y afirma que el siglo XX inaugura ya la “era de los Estados Continentales” (Industriales). Así fue, y es en nuestros días. Sólo los Estados Continentales en concierto podrán determinar la historia y construir a largo plazo el Estado Federal Mundial al que tiende la historia contemporánea.

La novedad de la irrupción del nuevo Estado Continental la percibió también la generación del 900 latinoamericana (Rodó, Ugarte, García, Calderón, Blanco Fombona, Carlos Pereira, Vasconcelos, etc.). Hay que pasar de los Estados Desunidos a los Estados Unidos del Sur. Y se iniciará la gran agitación del mundo universitario desde el primer congreso latinoamericano de estudiantes de 1908 en Montevideo. Vuelve la visión de Bolívar, la Patria Grande para salvar las patrias chicas. Y en tales circunstancias la crisis económica de 1929 nos desafía a levantar la sociedad industrial en América Latina. Serán los movimientos nacional-populares que tendrán en Haya de la Torre las tres exigencias básicas: Democratización, Industrialización e Integración. La primera no será plena sin la segunda y ésta no será plena sin la tercera. Y en esto estamos desde entonces. Las cuestiones de la integración se nos vuelven de vida o muerte.

Hubo paulatinos esfuerzos integracionistas desde el germen del ABC (Argentina, Brasil, Chile) al nuevo ABC de Perón, Vargas e Ibáñez en los 50', la oleada de los años 60' con la Cepal de Prebisch, la conciencia histórica de Felipe Herrera, y la nueva oleada de los 90' con el Mercosur, la Comunidad Andina, el Mercado Común Centroamericano y la integración de México con Estados Unidos y Canadá en el Nafta. Los proyectos de la Unión Sudamericana y del Alca. Este es nuestro actual contexto americano.

Si levantamos la mirada al conjunto mundial podemos distinguir varios círculos histórico-culturales, cuyas raíces más determinantes son religiosas. Desde esos círculos operan los Estados.

Lo que hoy se llama cultura occidental está configurada por cuatro grandes círculos: el de la Europa clásica, mitad católica y mitad protestante, al Occidente de la Isla Mundial. El

de la CEI –Rusia, Ucrania, Bielorrusia, etc.– de preeminencia ortodoxa, en el vasto arco entre el Occidente y el Oriente de la Isla Mundial.

En la isla Continental de América, en el Norte, Estados Unidos y Canadá de preeminencia protestante y en el Sur, América Latina de preeminencia católica. Por supuesto estos cuatro círculos histórico-culturales con un creciente número de agnósticos y ateos.

Al Estado Continental que corresponde a un círculo histórico-cultural, Huntington le llama “Estado nuclear”. En la Europa Clásica se intenta gestar el Estado Continental o nuclear, desde su centro franco-alemán (Unión Europea). Entre Occidente y Oriente de la Isla Mundial está la mediación del Estado Continental o nuclear de Rusia. En la Isla Continental, en el Norte Anglosajón el Estado nuclear es Estados Unidos. Y en el Sur, no hay en rigor Estado Continental o nuclear: podría constituirse desde la Alianza Brasil-Argentina, para alcanzar el Cono Sur o la Unión Sudamericana. Esta hipótesis será sólo si sabemos salir del coro de la historia.

Los otros Estados Continentales corresponden a China e India nucleares y coincidentes con su círculo histórico-cultural. Y en plena gestación de la Sociedad Industrial (que en nuestro lenguaje incluye la revolución electrónica, etc).

En las antípodas están los círculos-históricos musulmanes y del África sud-sahariana. Estos, como América Latina, si no generan algunos Estados nucleares serán incapaces de acceder al protagonismo histórico. Sólo serán audibles como lamento, furia o silencio.

Este panorama nos permite ubicar la visión de Kissinger cuando sostiene que en nuestro siglo XXI podrán generar

un concierto mundial: Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, China y la India. ¿Podrán generarse otros Estados Continentales aptos para el protagonismo histórico? Puede ser. Quizás pueda construirse uno desde el Mercosur, si sabe retomarse con vigor y profundidad, proyectándose con la Comunidad Andina en la Unión Sudamericana.

## **b. Desde las religiones**

Dos aspectos abordaremos aquí: en primer lugar, apoyándonos en la estadística haremos una aproximación a las proporciones entre las creencias actuales; y en segundo lugar, nos referiremos a la nueva globalización religiosa que nos permite percibir una relación cordial entre las religiones del mundo

### **1. Las proporciones en las creencias**

Es bueno apelar a las estadísticas, no apegándose demasiado a ellas, sino para adquirir un cierto sentido de las proporciones entre las creencias actuales. Una aproximación. La masa humana actual supera los 6.000 millones de personas.

Las cifras básicas serían: 2.000 millones de cristianos, 1.300 de musulmanes, 900 de agnósticos y ateos, 900 de hinduistas, 400 de confucianos, 360 de budistas. Sigue una larga lista descendente. Hay 14 millones de judíos.

Entre las ramas cristianas: católicos 1.050 millones, ortodoxos 240 millones. De los protestantes sus "Iglesias históricas", en las que sólo incluimos a presbiterianos en sentido amplio, anglicanos, luteranos, metodistas y bautistas, suman en total 350 millones con cifras entre sí. Los pentecostales 105 millones. Le siguen miles de denominaciones y sectas. En África hay también 110 millones en sectas cristianas.

Hoy los católicos de América Latina son casi la mitad del catolicismo mundial. En el siglo XX, a partir de la posguerra de 1945 llegaron muchas denominaciones norteamericanas a América Latina. Los pentecostales tienen en varias regiones amplios desarrollos populares. Las llamadas sectas han crecido multiplicando templos y actividades. A mediados de los años 80' David Stoll publicó *Is Latin America turning protestant?* Luego se ha visto que ha existido una exagerada inflación de cifras. De todos modos hay un proceso de crecimiento. Por otra parte no puede ignorarse la masiva invasión gnóstica y esotérica del *New Age*, en las clases medias, que también viene de Estados Unidos, de su costa sobre el Oriente. También puede mencionarse la expansión del Umbanda afro-brasileño desde variantes cristianas a panteístas.

## **2. La nueva globalización religiosa**

El hecho histórico más notable de los últimos años es el crecimiento de una relación cordial entre las religiones del mundo, o al menos de las más significativas. Hay una vocación de encuentro y diálogo, lo que no significa sincretismos. Es notorio el aumento de la información recíproca. Es una novedad sin antecedentes en la historia. Nuestra actualidad está, en ese sentido, en las antípodas de nuestros orígenes.

Éste fenómeno tiene su historia. Situémonos relativamente cerca: desde el fin de la II Guerra Mundial (1945) cuando nace la ONU y viene la Guerra Fría y la coexistencia pacífica que le siguió hasta hace poco más de una década. Una época abismalmente diferente a ésta que estamos abriendo. Pero que puso condiciones de nuestra actualidad.

Fue entonces el fin de Europa como centro mundial. Y a la vez su sustitución por una diarquía mundial en conflicto de los dos Estados continentales industriales: Estados Unidos y

Rusia. Estados Unidos un Estado secular, liberal y democrático, de base cultural cristiana y libertad religiosa. Rusia, entonces un Estado colectivista totalitario, que se determinaba como ateo y represor de toda religión como “opio del pueblo”. Era “una cristiandad al revés”: intentaba erigir una “era constantina del ateísmo”. Así, toda religión se sintió cuestionada y amenazada de muerte. La guerra ya no era entre ellas. El “mesianismo ateo” del marxismo las descalificaba por igual. Marx consideraba al cristianismo la forma de religión más alta posible, y que ahora, sólo cabía invertirlo y realizarlo sólo por los hombres en la inmanencia. La Ciudad de Dios se volvía salto histórico guiado por la ciencia al Reino de la Libertad.

Sólo el desarrollo vertiginoso en apenas siglo y medio del “mesianismo ateo” (se compara la rapidez de su expansión con la del Islam) puso las condiciones de una nueva interrelación religiosa. ¿Cómo se produciría?

El ecumenismo se aceleró entonces en el Cristianismo. Vino la fundación en la asamblea de Amsterdam (1948) del Consejo Mundial de Iglesias. Así se normalizó el diálogo entre los protestantes. Luego vino el Concilio Vaticano II (1952-65) de la Iglesia Católica que invitó como observadores a ortodoxos, protestantes, judíos, musulmanes, budistas, El Vaticano II en su esencia se puede definir como el mayor esfuerzo de la Iglesia Católica para asumir lo mejor de la Reforma y de la Ilustración dentro de su propia lógica. Un acontecimiento extraordinario, que abría el diálogo con todo el mundo contemporáneo. Recuperaba actualidad histórica, se *aggiornaba*. Un Roger Garaudy escribía: *Del anatema al diálogo*.

Precedido ya por Pablo VI, Juan Pablo II multiplicó de modo incansable sus viajes apostólicos por toda la Tierra y su re-

lación con todos los pueblos y representantes de las más variadas religiones.

Esto madura en otro acontecimiento sin precedentes. En 1985 el Sultán de Marruecos invita al Papa a participar en una gran reunión en el estadio de Casablanca de la juventud musulmana. Impresionado por tal experiencia el Papá convoca en 1986 “Año Internacional de la Paz” de la ONU, al Encuentro de líderes religiosos por la Paz en la ciudad de San Francisco de Asís, centrada en la oración común por la Paz, a representantes religiosos cristianos y no cristianos. La reunión se volvió periódica de asistencia creciente. Fueron ya en 1.986, 1.993 y 2.001. En esta última asistieron: el Patriarca ecuménico de Constantinopla y once patriarcas ortodoxos, delegados del Patriarca de Moscú, 16 Iglesias y comunidades de la Reforma, representantes de judaísmo mundial, musulmanes de Irán, Arabia Saudita, Pakistán, Egipto, Libia, Filipinas, Turquía. etc., budistas, hinduistas, confucianos, jainitas, zoroastristas, paganos africanos y otras denominaciones cristianas. Se expresó el rechazo a la guerra y la condena al terrorismo.

Por otra parte Juan Pablo II en 1.986 visitó y oró en la sinagoga de Roma así como en su visita a Tierra Santa en el 2.000, dejó una plegaria en el Muro de los Lamentos, lugar considerado como símbolo máximo del judaísmo. Luego, en Mayo del 2.001, cuatro meses antes del atentado a las Torres Gemelas, visitó y oró con el Gran Mufli de Damasco en la célebre mezquita de los Omeyas, donde está la tumba de san Juan Bautista.

Reafirmando toda esta acción por la Paz, convergencia de las religiones, Juan Pablo condenó en Asís al terrorismo así como luego condenó la guerra preventiva y sin consenso de la ONU que Estados Unidos y Gran Bretaña han hecho contra Irak. Esta incipiente movilización de las religiones

por la Paz responde a una necesidad esencial. En un mundo tan globalizado como el nuestro, todo conflicto no justificado ante la ONU y la opinión mundial, pone en grave riesgo a la Humanidad, de modo antes no imaginable.

### **3. BREVE PERSPECTIVA FINAL**

Esta meditación sobre geopolítica y religiones podemos sintetizarla con sencillez, aunque encierre las más arduas tareas.

La nueva movilización religiosa global emergente será un factor de extrema importancia para el siglo XXI. Pues toma nuevo vigor aquel pensamiento que “el Desarrollo de los pueblos es el nuevo nombre de la Paz”.

El progreso de los pueblos hoy pasa por las “regionalizaciones” que superen los Estados de dimensiones anacrónicas, condenados por si mismos al estancamiento, al círculo vicioso de la pobreza y a horizontes cerrados.

El éxito de las regionalizaciones es la creación de nuevas Confederaciones que desemboquen paulatinamente en la creación de nuevos grandes Estados Federales democráticos. Sólo la ampliación de un escenario mundial verdaderamente multipolar salvará al nuevo siglo del peligro de un Imperio unilateral. El Federalismo ha sido una de las creaciones políticas más notables de la modernidad.

Esta es una viabilidad posible de lo esencial: la dignidad y libertad de los hombres imagen de Dios.

Este horizonte es también el de las Universidades.

# III

## EL CAMBIO DE ÉPOCA EN EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN: sus aciertos y silencios

---

*Nazario Vivero*

### INTRODUCCIÓN

**E**n la perspectiva de una V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que más que una conmemoración –50 años de la fundación del CELAM– quiere ser una re-memoración, es decir, un “acontecimiento” que hará memoria agradecida de una gratuidad que se acoge, al mismo tiempo, en la actitud contemplativa de un don y la misionera de un servicio de esperanza; este seminario buscará profundizar en la particular responsabilidad de los laicos de ejercer nuestro discipulado cristiano, desde la pertenencia a Jesucristo, como “constructores” de cultura, es decir, servidores de vida integral en el seno de nuestros pueblos de América Latina. En esa línea, a nuestro encuentro se le ha asignado caminar según una secuencia de

reflexión, en la forma de un discernimiento o elucidación conceptual en torno a los “signos de los tiempos” en el ámbito de la cultura, con el fin de resumirlos en algunos interrogantes o desafíos a los que se intentará responder precisando distintos ámbitos de acción.

Para tal cometido, las dos primeras ponencias representan un gran “ver” global. La primera nos ha mostrado, a la manera de un vasto fresco histórico-religioso de América Latina, la tarea, *nova et vetera*, de la búsqueda de nuestra identidad y protagonismo desde la periferia y la subordinación, con la conciencia de la responsabilidad de representar, en moldes muy frágiles y contradictorios, la mayoría de la población católica mundial y, tal vez, en perspectiva, su vertiente cualitativamente más significativa. La tercera, que nos ocupa ahora, se centrará y concentrará en la cultura tal cual aparece en el capítulo IV del Documento de Participación (DPa), expresión redaccional de los “gozos y alegrías, temores y angustias” de nuestro continente en los inicios de este Tercer Milenio, bajo la forma de las incertidumbres de una nueva época, el desafío de la globalización y la interpe-lación que, para la Iglesia y los católicos, singulares o asociados, representan las esperanzas y tristezas de nuestros pueblos.

Sin embargo, esa concentración material en un segmento del documento, no debe hacernos perder de vista que, de suyo, por la dinámica propia de la conceptualización de la cultura, la referencia debería abarcar el conjunto de la temática: la antropología subyacente al primer capítulo; la secuencia histórica y eclesiológica de nuestros pueblos; la cristología y la acción evangelizadora hecha cultura; y la articulación entre teología de la historia y pastoral evocada por la biografía de los “mártires” (testigos) presentados y las exigencias, en contenidos y metodología, planteadas a la

futura misión y a los nuevos misioneros. Por supuesto, tanto por razones de espacio y de perspectiva específica como por limitaciones personales, sólo me concentraré en la primera parte de la tarea enunciada.

Para tal fin y con un matiz más sintético que analítico, dividiré mi exposición en la mención de algunos presupuestos, a modo, sobre todo, de expresión de énfasis o matices; luego la explicitación de algunas referencias interpretativas, continuando con el señalamiento de algunos ejes y elementos específicos a nuestro tema en el capítulo mencionado y bajo la forma de “aciertos y silencios”, deteniéndome reflexivamente en un par de puntos de particular significación por su “radicalidad” y capacidad de futuro, y, por último, señalar algo más evocador que conclusivo.

## A MODO DE PRESUPUESTOS

Lo que nos reúne no es, en primera instancia, la clarificación de una temática en función de la elaboración de un texto por los protagonistas de la V Conferencia, por más significativo y proyectado que eso esté, sino, el compromiso con un proyecto –el de la Conferencia– como acontecimiento cargado de múltiples significaciones humanas y cristianas. Es decir, ir al encuentro, en su sentido fuerte, de un “paso del Espíritu” en la vida de la Iglesia que, en su diversidad geográfica y eclesiológica, peregrina unitariamente, en el seno y junto a nuestros pueblos latinoamericanos, según su triple función, cumplida en fidelidad, pero siempre exigida de conversión: de *anuncio* del Reino de Dios a través de la vida, obra, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, el Cristo de la fe y Señor de la historia; de *denuncia* profética de lo que atenta contra y omite el servicio a la dignidad de toda persona, criatura e hija de Dios y hermana nuestra en humanidad y en el llamado a la plenitud escatológica; de

*compromiso*, particularmente, en el servicio de la esperanza y del amor fraterno ante la injusticia, la falta de libertad, la realidad de la exclusión, la ausencia de la paz, la experiencia de la desesperanza y el sinsentido.

El despliegue temático se hará no tanto en forma de desarrollos elaborados *in extenso*, sino en analogía con la tradición de los “puntos de meditación” ignacianos, es decir, a modo de enunciados condensados y evocadores que, si lograsen en algo su cometido, a la manera kantiana, “darían que pensar”. En esa función, se está consciente de una cierta contradicción interna: el título habla, a la par, de “aciertos” o logros, de positividad; y de “silencios”, que si bien no equivalen a negatividad, pueden conducir a ella, aparte de que, según los casos, pueden resultar más elocuentes y peligrosos que ciertos errores, contradicciones y negaciones. Pero esta observación pretende algo más. En efecto, si bien cristianamente, en el fondo de toda realidad yace la positividad primigenia ligada a la condición creatural, redimida y prometida a la transfiguración final; y si también es cierto que psicológica y pedagógicamente ninguna situación podría estar totalmente dominada por la negatividad, so pena de eliminar toda posibilidad real de cambio –que requiere puntos de apoyo en términos de esperanzas plausibles objetivamente fundadas– que vaciaría el sentido mismo de la libertad como orientación al bien y capacidad de novedad, no es menos cierto que en la realidad personal e histórica se da la presencia, incluso dominante circunstancial o durablemente, de la contradicción, el mal, el pecado. En consecuencia y no por parcialidad *a priori* o por cierta actitud de “buen tono” crítico, los acentos descriptivos y sobre todo los interpretativos, serán más intensos hacia los silencios y carencias que hacia los aciertos y logros, por fidelidad a lo que, de forma serena, pero exigente, se nos dice en la presentación del DPa:

...(el DPa) es tan sólo una invitación, sin duda incompleta, de manera que puedan confluír... las aportaciones de todos, a partir de las experiencias, las reflexiones, los ministerios y los carismas que les ha dado el Espíritu Santo (p. 7).

Aplicar esto, con objetividad, al caso de la cultura, será – ojalá lo sea– un servicio para evitar su reducción o al titanismo privatista o al elitismo social o esteticista o al folclorismo historicista, no exento de voluntad de manipulación; o, también, al refugio pseudo-intelectual y moralizante, incapaz de asumir, humana y cristianamente, el desafío múltiple que representa la diversidad de las culturas, la pluralidad estructurada de sus dimensiones y su realidad de *alter ego* privilegiado de la fe cristiana como encarnada y habitada por una intrínseca vocación de universalidad y absoluto, dimensiones esenciales de la salvación, pero transidas siempre por la tentación “humana, demasiado humana” (Nietzsche), de la “desmesura” (*hybris*), la “voluntad de poder” y la idolatría.

Por último, asumo igualmente como pertinente, sin mayor esclarecimiento, la mención, en el título propuesto, de “cambio de época” como algo más y diferente a un juego de palabras, frente a la referencia a una “época de cambios”. Es decir, que antes y más allá de toda tentación posible de usar la expresión en un sentido más ligado a una moda de búsqueda de originalidad que a la pertinencia de una significación aguda, profunda, “radical”, el uso o aceptación de la expresión remite a la posibilidad de una real “novedad” a través de la dialéctica entre acontecimiento y proceso. Dialéctica que reclama la reformulación, en términos ontológicos, éticos y teológicos, de la creaturalidad y colaboración humanas, bajo la forma adulta de la búsqueda cultural de la verdad, la bondad y la belleza, en el plan de Dios. Novedad intrínseca al ejercicio de la libertad y carac-

terística radical de la historia de la salvación cristiana, si bien su caracterización histórica no ha estado exenta, demasiado a menudo, de ambigüedad, y su interpretación eclesial, de apresuramientos y hasta “cegueras”, más “ideológicos” que creyentes, ante el “he aquí que todo lo hago nuevo” como expresión de liberación y redención.

### **CIERTAS PRECISIONES... QUE NO ESTÁN DE MÁS...**

La primera se relaciona con algunas características de la *cultura*, para lo cual me inspiro ampliamente y señalo mi deuda de gratitud con tres “clásicos” cristianos en la materia, hijos del siglo XX: el protestante francés Paul Ricoeur, recientemente fallecido, al igual que el católico brasileño Henrique de Lima Vaz, s.j., y el también católico, belga, Jean Ladrière, aún entre nosotros.

Cultura, en el seno de su pluralidad material (ej. culturas autóctonas americanas, europea, etc.) o funcional (ej. cultura industrial, juvenil, comunicacional, etc.) crecientemente puesta de relieve desde hace más un siglo, dice hoy, particularmente en el seno de la comprensión eclesial católica (ej. en evolución desde el Concilio Vaticano II, particularmente en *Gaudium et spes*, la centralidad de *Evangelii nuntiandi*, el magisterio de Juan Pablo II y las Conferencias de Puebla y Santo Domingo) no tanto referencia a *un* sector o segmento de la realidad social, “al lado” de otros, sino que designa la globalidad o integralidad evocada por su carácter de *dimensión*, que, a la par que la socio-económica o la política, se refiere, en forma específica, a la totalidad de la realidad, pero según el formato de: “estar en todo, sin ser el todo”.

Dicho sucintamente, mientras la dimensión socio-económica se refiere al mundo de las necesidades por saciar, bajo la guía ideal de la justicia, hoy día según el modelo de la racionalidad instrumental, pero coexistiendo con la “irracionali-

dad anti-ética” de la pobreza generalizada y la explotación; y la dimensión política articula la originaria socialidad humana bajo la forma –expresado hegelianamente– de respuesta al “deseo” humano de reciprocidad y reconocimiento orientado por la libertad, pese al paternalismo, la manipulación, la discriminación, la opresión dictatorial y el totalitarismo; la cultura dice referencia al mundo de la ideas-representaciones, valores y formas que buscan dar respuesta, en términos de verdad, bondad y belleza, al ansia de sentido, valor y armonía inscrita en lo humano, pese a la realidad permanente de la alienación en la mentira, la insignificancia, la banalidad “espectacular” y la irresponsabilidad o indiferencia ante la alteridad interpelante.

No está de más señalar, de paso, que la fe cristiana, articulando la específica dimensión de trascendencia y absolutez salvíficas de lo humano, precisamente en y como totalidad, se relaciona ineludible, pero específica y diversamente, con las otras dimensiones mencionadas, analógicamente, según el modelo calcedoniano del *inconfuse et indivise*, evitando así, en principio si bien no siempre en la práctica histórica, tanto la tentación teocrática como la aceptación a-crítica del secularismo extremo.

Quedan aún por indicar dos caracteres. Uno se refiere a los *elementos* fundamentales de toda cultura y que, en su comprensión moderna, la alejan tanto de su reducción a una mera, si bien necesaria materialidad como a su ineludible pero ambigua “idealidad o espiritualidad”. En efecto, toda cultura tiene como elementos propios lo relativo al mundo *técnico-instrumental*, prolongación humanizadora aunque transida de tentación alienante, del universo de la fuerza y destreza corporales. Mundo que responde, en términos aristotélicos, a la dimensión “poiético-productiva” del ser humano como activo. En sentido semejante, toda cultura posee una vertiente *institucional*, que articula su capacidad

—dicho de nuevo con Aristóteles— *práxica* o de actuación en términos de perfeccionamiento del agente, en este caso, por la proyección de la libertad en el espacio público y la efectividad de ésta por el intercambio que éste provoca, en términos de convivencia o de conflicto. Institucionalidad humanizadora en principio tanto bajo la forma más “activa” de la política y la administración o por la más “estática” del derecho bajo la forma de norma y reglamentación.

Por último, toda cultura contiene elementos *ético-míticos* que estructuran su universo referencial, ideológico, valorativo, simbólico en términos de justificación, legitimación, auto-comprensión, resumido, aristotélicamente, como actividad “teórica” de esclarecimiento significativo y búsqueda del “buen vivir” según el ideal de la “sabiduría” en la contemplación de la verdad y la experiencia de felicidad. Dicho con el P. de Lima Vaz, la filosofía, en su “invención” griega, representa la cúspide de la expresión cultural y en diálogo con la Revelación cristiana recibe de ésta su proyección más trascendente por la “originalidad” de la presencia concreta del Absoluto en la historia en la persona y vida de Jesús de Nazaret, mientras le ofrece a la Revelación el marco de articulación categorial universal que ella requiere para auto-comprender y expresar su “catolicidad” salvífica, que sólo se legitima como “propuesta” a la libertad y no como “impuesta” por el proselitismo forzado o seductor.

El otro rasgo se refiere a las *funciones* inherentes a toda cultura y que pueden ser dos: ofrecer *enraizamiento* y *proyección*. Ambas, en su unidad diferenciada, metafóricamente expresada por el ritmo de la sístole y la diástole, articulan la identidad personal, popular-nacional y crecientemente, también “planetaria, cósmica”, simplemente humana, siempre heredada y siempre por re-crear, a través de la triple modalidad, temporal y estructural, de la *memoria*, el *compromiso* y el *proyecto*. Sin las “raíces” actualizadas por la memoria

viva como expresión de “fidelidad creadora” (G. Marcel) y concretadas por el compromiso como presente de la libertad responsable y novedosa, la cultura como creación humana perdurable, acumulativa y “pro-gresiva”, no sería ni pensable ni factible. A su vez, sin la “proyección” futura, vía el sueño, la utopía y la racionalidad, la cultura dejaría de ser –principio negado– expresión de humanidad, capacidad de dignificación, obra de auto-realización, promesa de “algo más y mejor”, signo privilegiado de co-creación y, cristianamente interpretado, “traza” de lo divino en la contingencia, la falibilidad y la derelicción humanas.

La segunda precisión se refiere a la *relación de la fe cristiana con la cultura*. Relación ineludible, aunque compleja y no exenta de vaivenes y altibajos, y que ha acompañado a la primera desde su origen mismo y su desarrollo como marco referencial, por ejemplo, de la historia occidental. Relación, idealmente comprendida en y por la tradición eclesial, como regida por un movimiento “analéctico” de: *encarnación* como condición histórica, *discernimiento* como requerimiento de fidelidad lúcida y servicio responsable, *trans-figuración* como oferta de plenitud y esperanza de consoladora superación, por don y perdón, de la finitud y el “mal radical”. Así expresada y siempre bajo el formato de *nova et vetera*, la relación asume su complejidad y conflictividad, más que como limitación y hasta parálisis o anti-testimonio inhumano, como ocasión, motivo y razón de humanización por el encuentro diáfano, encarnado y orientado hacia y por los problemas concretos y agudos de una misma humanidad; por el diálogo no neutral, sino “parcializado” por sus respectivos valores como expresión de una común voluntad dignificadora de lo humano, que no busca ni precisa ocultar sus especificidades, para mejor entender al otro o auto-comprenderse. Es desde ahí, entre otros elementos, que hay que acercarse, con sentido histórico y con serena confianza, a la elucidación y propuesta novedosas de expresiones y

programas como los de *cultura(s) cristiana(s)*, *filosofía(s) cristiana(s)*, *nuevo humanismo cristiano*, para evitar tanto anacronismos vacíos como repeticiones descontextualizadas y sin capacidad ni de respuesta pertinente ni de propuesta promisorias.

## ALGUNOS EJES DE CONSIDERACIÓN

### 1. Trasfondo

En una doble y breve caracterización del trasfondo general y latinoamericano del asunto que nos ocupa, diré, esquemáticamente, que él está referido, en primer término, a la realidad histórica, cultural, de lo que algunos han llamado la *primera y segunda Modernidad* y, en el caso de la última, de su relación dialéctica con la denominada *post-Modernidad*. Por primera Modernidad se suele entender el advenimiento de la cuestión del *logos*, de la razón, a partir de los siglos VI, V y IV, en Grecia y más específicamente en Atenas, con diversas expresiones y representantes, pero bajo la égida definitiva de Platón y Aristóteles. El encuentro de ese movimiento centrado en la “teoría” como contemplación de la verdad de la Idea como expresión de la suprema realidad, y en la dialéctica *arete* (excelencia o virtud en libertad) y *sofía* (universalidad de la razón) con la “confesión de fe” inaudita y con la “locura del amor” cristiano, no sólo se va a prolongar en el tiempo –hasta los albores de la Edad moderna– sino que va a gestar la primera civilización, potencialmente universal, de la historia.

La segunda Modernidad, para muchos la que lleva ese título con pertinencia, cubre, desde Descartes e insignes científicos simbolizados por Galileo, pasando por Kant y Hegel, y en la reflexión política por Hobbes, Rousseau y Marx, va a poner en el centro de la realidad y de la historia, y, por ende, como origen, centro y fin de la cultura, al sujeto concebido

como razón (*cogito*), a la historia con su ideal de “progreso” sin término y a la praxis humana como transformación material, regulable por la ley y con pretensión de auto-creación y finalidad inmanentistas. Todo ello con la consiguiente secularización extrema, vía un anti-teísmo militante y un ateísmo “soberano” frente a un Dios cristiano supuestamente reducido al silencio, por la insignificancia, por actividad ineficaz y por la sensibilidad sospechosa e intimista.

Como crítica, antítesis y propuesta de superación alternativa a la Modernidad, surge la post-Modernidad, realidad diversificada, en cierta medida “reactiva”, aunque con pretensiones también de captar “el espíritu del tiempo” y ser su tematización adecuada, pero por la renuncia a la conceptualización definida, a las referencias universales, a la consistencia valorativa, a la trascendencia del espíritu y de sus obras; en fin, al valor absoluto de la persona en su dignidad de vida y destinación desde su origen mismo hasta su desaparición visible. Todo ello, con real pertinencia a ratos o con imprecisión y descalificación más moralizante que epistemológicamente válida ante otras situaciones, se conoce con los nombres de relativismo cognoscitivo, eclecticismo ético y nihilismo antropológico, teológico o metafísico.

Este es uno de los trasfondos que, con convicción de servicio a la verdad y al bien, pero con la autenticidad y la sencillez del testimonio del amor fraterno, llevan a hablar de rasgos, señales o estructuras de una “anti-cultura de muerte”, pero a la luz y bajo el acicate del diseño y compromiso con una “cultura de la vida, de la solidaridad y de la esperanza”, apostando por la dignificación humana integral, en medio de tantas expresiones que la contradicen.

Otro trasfondo de primer orden de la realidad cultural es el fenómeno, procedente de la triple esfera de las finanzas, la ciencia-técnica y la comunicación y el transporte, de la

*globalización* o *mundialización*, así llamada según los diversos contextos lingüísticos y que en una muy breve y sencilla caracterización habla del incremento exponencial del número, diversidad y alcance de las interrelaciones materiales, institucionales, informativas y personales, reduciendo distancias e intervalos de tiempo, generando una conciencia de inmenso poderío de conocimiento y acción, y modificando así parámetros vigentes hasta épocas recientes en lo tocante a intereses, costumbres, convicciones, opciones, esperanzas, ensoñaciones y hasta experiencia de lo real. En frase pertinente de Ricoeur, estamos en presencia de “una mutación en la naturaleza profunda del obrar humano”. Con ello quería indicar que no se trata de simples cambios cuantitativos, sino de un verdadero “salto cualitativo” en el conocimiento y la capacidad de inducir nuevas acciones, a la manera de lo que ya se ha hecho clásico en denominar, tras él, como producto de los “maestros de la sospecha”, para referirse a la profundidad del estremeciendo desestabilizador, provocado en la auto-suficiencia del “sujeto de la Modernidad”, por el efecto “desmitificador”, operado conjuntamente por Darwin, Marx, Nietzsche y Freud. “Salto” en la naturaleza del obrar humano, porque éste, crecientemente, lejos de expresar la subjetividad y búsqueda de reciprocidad intersubjetiva del actor-autor humano en un mundo de semejantes, se rige por la lógica intra-sistémica de la producción y su instrumentalidad en términos de “medios útiles y eficaces”, para “fines” cada vez más pensados y puestos en vigor dentro de un mismo horizonte de acción-reacción. Esto convierte a la acción –y por ende a la persona– en tendencialmente más insensible a la perspectiva de preguntas radicalmente humanas, que solicitan y esperan respuestas equivalentes, y no tanto problemas que sólo pueden aguardar soluciones homólogas.

Esto no hace sino radicalizar la tensión entre la finalidad intrínseca de toda cultura de ser un “cultivo” de lo humano,

como expresión de dignidad y condición de dignificación, y la realidad generalizada de signos de anti-cultura, vale decir, de anti-humanidad, a nivel de la sensibilidad, el pensar y el obrar.

## **2. Algunas referencias a la cultura en el Documento de Participación**

### **2.1. Excurso metodológico previo**

Sin detenerme ni en referencias explícitas ni en la discusión o justificación de una u otra hipótesis metodológica o de opciones temáticas que condicionan las referencias culturales y su jerarquización correspondiente, mencionaré esquemáticamente algunos puntos que pueden ser objeto de sencilla verificación, y se relacionan con la problemática cultural.

Un primer punto se refiere a la opción metodología *in actu exercito* y no tematizada, de proceder más “deductiva” que inductivamente –el clásico esquema jocista, asumido por la *Gaudium et spes*, del ver-juzgar-actuar– es decir, partir de la realidad como ya habitada por una dinámica salvífica –por presencia o ausencia, amor o pecado– capaz de ser identificada y “luego” reflexionada a la luz de la fe, para así caracterizarla de verdadero desafío –como oportunidad e interpelación– al obrar creyente y preludio racional y cristianamente adecuado a la respuesta y propuesta pastoral.

Ningún método es infalible ni *a priori* es mejor que otro, sólo muestra o demuestra más o menos sensibilidad, facilita o dificulta la labor y, según su fidelidad al objeto y su rigor en el procedimiento, se revelará más o menos pertinente y cargado de virtualidades. En todo caso, en lo tocante al DPA, lleva a constatar que el capítulo inicial se estructura en torno a unas claves eminentemente culturales como son los *valores* de “felicidad, verdad, fraternidad y paz”; que el se-

gundo articula, en buena medida, la realidad de la *inculturación del Evangelio y la evangelización de la(s) cultura(s)* en la historia general y religiosa de nuestros pueblos; que en el tercer capítulo, el medular del DPa, examinado con atención, se revelan algunos fundamentos teológicos de la relación entre fe y cultura, así como, por algunos silencios, se dejan traslucir ciertas ausencias significativas tanto en la consideración del desarrollo cultural de América Latina a la luz de la fe cristiana como en la incidencia de ciertos temas o posturas cristianas sobre aquél. Todo ello, a simple vista, se afirma, se postula o se ignora, “antes y más allá” de la consideración explícita, *in extenso*, en el capítulo IV, de los elementos de realidad –culturales entre otros, p. ej. “dolores de parto... de una nueva época”, la “globalización”, “esperanzas y tristezas... de pueblos como interpelación”, “desafíos” para los cristianos y la Iglesia– y, sobre todo, de su análisis, interpretación y posible discernimiento, que son actividades y funciones explícitamente culturales, pues tienen que ver con el sentido, valor y nivel de realidad y de referencia salvífica que corresponde a las diferentes percepciones y constataciones recogidas. ¿Significa esta opción metodológica, diferente a la practicada en el documento de Puebla y parcialmente también en el de Santo Domingo, algo en fin de cuentas irrelevante, una simple “fractura” o incluso una “ruptura” metodológica con efectos importantes sobre la comprensión que el DPa tiene sobre la cultura y sobre la respuesta misionera a dar a tal situación?

Un segundo punto, siempre referido a los capítulos I, II y III, tiene que ver con las amplias y reiteradas menciones a las ansias de felicidad, etc. de un hombre moderno sumido en diferentes contradicciones y sediento de una plenitud expresada de manera general y a ratos “abstracta” en su sentido más literal, al margen de referencias concretas, comunitarias e históricas. Ese hombre –casi siempre en su expresión inclusiva de hombre y mujer y apenas en la especificidad

sexuada, p. ej. de la segunda— parece más bien una “esencia”, un “sujeto trascendental”, con escaso “rostro concreto” —por contraste los mencionados en Puebla— objeto, más que sujeto, de la acción evangelizadora de la Iglesia y, por ello, apenas comprensible como protagonista, en ésta, de una acción común y no sólo jerárquica, institucional, de testigo y responsable, particularmente como laico, de la evangelización de la(s) cultura(s).

Un tercer punto, también de método, pero ya relativo a los “aciertos y silencios” podría resumirse así: mientras los primeros resultan al menos más visibles, porque se relacionan, en general, con la utilización del verbo “constatar”, en términos descriptivos y, por ende, de presencia y mención, los segundos aparecen más al ejercicio del análisis y la interpretación, es decir, de manera indirecta y derivada. De modo un tanto impreciso, pero real, ello conlleva al menos dos consecuencias: una falta de jerarquización entre los elementos mencionados, como si el peso de todos ellos fuese semejante, expresando más yuxtaposición que cohesión y articulación; un vaivén permanente entre “ver”, “juzgar” y “propuestas de acción”, por el recurso, sin tener en cuenta el ámbito en que se utilizan, a verbos como “debe o tiene que hacerse”, cuya ubicación semántica suele ser bien característica (ej. la de un imperativo moral y un llamado a la responsabilidad, fruto de un juicio intelectual y en conciencia).

## **2.2. Algunos aciertos**

Concentrándome en el capítulo IV y retomando la nomenclatura propuesta en la sección sobre las “Precisiones”, el primer grupo de elementos fundamentales se ubican en el complejo “técnico-instrumental”. La primera característica acertada es expresar que lo referente a este nivel es “básico”, es decir, que frente a dualismos inaceptables, a menu-

do incluso eclesiales, entre “tener” y “ser”, aparece su fundamental relación de ordenación mutua, si bien jerarquizada: para “ser” hay que “tener”, lo mismo que hay que “poder” y “saber” como facetas o dimensiones de la unidad y plenitud expresada por la integralidad del ser entendido como real.

Otro acierto es la toma en consideración de la realidad micro y microcósmica como interlocutora de lo humano encarnado por su corporeidad y su inserción histórica. De ahí las referencias al origen del mundo, a la problemática ecológica y genética, así como a la producción económica y su organización en el mercado, particularmente en relación con la globalización comunicacional y de la movilidad humana, como antidotos contra todo idealismo y toda moralización que pretenda desconocer la exigencia radical e integral planteada por una comprensión moderna del final del capítulo XV de la primera epístola de Pablo a los Corintios, cuyo *ductus* lleva al “cuando Dios será todo en todos”. En algún momento se dice de ese vasto conjunto que son “revoluciones”, para indicar su carácter radical, transformador y particularmente interpelante, alejado de una simple “naturalidad” o de su connotación polémica y generadora de rechazo.

En el plano institucional, los aciertos se relacionan con la inclusión de la problemática de la mujer, del matrimonio y la familia, de la sociedad civil y del Estado. Sobre estos últimos se menciona lo relativo a la cuestión educativa, a la realidad de la droga y el narcotráfico, así como las carencias y contradicciones en cuanto a la eficacia y desempeño del aparato estatal tanto en su vertiente ejecutiva como en las funciones legislativa y judicial. Aparece así el concepto de “crisis” de legalidad y legitimidad que cuestiona no sólo la práctica, sino hasta la concepción misma de la vida en democracia en cuanto a su ser promotora y garante del bien común integral en justicia, solidaridad, libertad y paz.

En lo relativo al plano ético-mítico o de referencia a las ideas y representaciones, los principios y valores fundantes y las formas simbólicas relativas a la belleza como armonía, los aciertos se refieren a algunos “anuncios”, pero, sobre todo, a las “denuncias” de situaciones atentatorias contra valores ancestrales, concepciones sobre el ser humano y nuevas modalidades de acción contra la moral pública en términos de injusticias (ej. América Latina como el continente más injusto aunque no el más pobre), insolidaridades, y autoritarismos o dictaduras.

Una mención aparte merecen los señalamientos realistas acerca de ciertas carencias en lo religioso, pese a su persistencia en lo cultural popular y su revitalización en ciertos sectores (ej. nexo del sentido de la vida con Dios y con Jesucristo) y un mayor y mejor compromiso, en comparación con cierto pasado aún reciente, de los laicos y del laicado en la problemática social.

### **2.3. Ante “silencios elocuentes”...**

En el plano técnico-instrumental, la ausencia más significativa tiene dos vertientes: una primera, más teórica, según la cual, del proceso científico-tecnológico, se destaca, con razón, pero sólo él prácticamente, el momento epistemológico de “revelación” de verdad y de utilidad humanitaria, pero sin mencionar los otros relativos a la participación en la decisión de origen (ej. definición de objetivos de desarrollo, inversión de recursos) como responsabilidad ética en el bien común, y al control democrático de la gestión en función de proyectos de orden macro, p. ej. de integración regional. La segunda vertiente, más práctica y concreta, tiene que ver con la descripción de esos procesos en forma más bien genérica, universal, con ausencia de los requerimientos histórico-culturales y socio-políticos más específicos de nuestras comunidades y pueblos, esencialmente mestizos, ancestral-

mente preteridos y con muy diferentes niveles de desarrollo educacional que los hace más o menos aptos para una “asimilación creativa” de técnicas, instrumentos y productos, que, de otro modo, pueden y de hecho resultan “ajenos” y hasta alienantes.

En lo relativo a la cuestión institucional, tanto en la vertiente relativa a la vigencia del derecho (institucionalidad “estática” en la nomenclatura propuesta) no hay mención y pareciera limitarse a su aspecto formal de prescripción de deberes y reconocimiento de derechos, así como a su aplicación justiciera, pero apenas en su función educadora: de rehabilitación del delincuente y su reinserción social (ej. la justicia contra la venganza). Con respecto a la vertiente “dinámica”, y ante la crisis de vigencia de la democracia en nuestros países, apenas se mencionan tanto la “paradoja del poder” (Ricoeur) como expresión de racionalidad y tentación de dominio, y la dialéctica entre libertad e institución, como elemento central de la revaloración de la conciencia cívica en tanto que responsabilidad por lo público y rehabilitación de la función política en su positividad, expresión de lo que Max Weber denominó “ética de la responsabilidad” ante la “ética de la convicción”.

En el plano de lo ético-mítico, se echan de menos, por lo pronto, tres aspectos de particular significación hoy y de cara al futuro. El primero tiene que ver con la pertinencia y consecuencias de caracterizar la cultura global como dialéctica entre lo natural y lo artificial (este último desdoblado, a su vez, en “producción” tangible o “virtual”), con predominio creciente de lo segundo, con sus implicaciones de “desestructuración y desrealización” y sus efectos sobre la conciencia de arraigo, pertenencia e identidad de los sujetos, únicos actores reales en y de la historia. El segundo, la falta de explicitación de las características, positivas y

negativas, del predominio de la primera civilización universal, de origen greco-cristiano, definida como “cultura de la razón”, predominantemente entendida como limitada a su mera dimensión funcional, pragmática, sin referencia al universo de fines éticos ni a la destinación trascendente objetiva –a asumir subjetivamente como opción libre– de índole, hay que decirlo con serenidad y convicción, metafísica, es decir, de pretensión y exigencia absolutas. El tercero se refiere a la dimensión comunicacional y a los requerimientos de los diversos lenguajes en el seno de los grandes y profundos cambios culturales. Por lo pronto, ello replantea la relación entre concepto, expresión y símbolo o dicho con un lenguaje más clásico, la relación entre *mitos* y *logos* no sólo en sus funciones cognitivas, sino, ante todo, expresivas, comunicacionales, identificatorias.

Una “sección” especial –en una perspectiva específica sería teológica, que no es la asumida aquí, por razones de método– en clave más bien filosófica, apenas se profundiza en las raíces metafísicas de la ampliamente mencionada “crisis de fe” (vía, p. ej. del agnosticismo, el hedonismo, el consumismo, la indiferencia), cuando es auto-comprensión cristiana clásica que la presencia y vigencia de la fe en las distintas esferas de la realidad humana se da por su relación con la “totalidad” de dicha realidad bajo los aspectos de sentido y valor.

Una concreción de lo referido debería ser la explicitación de una mirada lúcida y responsable a la actualidad y promesas de la reflexión cristiana más específicamente latinoamericana decantada en la forma de “teología(s) de la liberación” de cara a las nuevas realidades del continente y las nuevas exigencias de la misión evangelizadora en el mismo, no sólo en lo específicamente religioso-creyente, sino también en su dimensión humanizadora integral, es decir, cultural.

## UN PAR DE REFLEXIONES

La realidad de los “aciertos y silencios” esquemáticamente presentados, provoca no pocos cuestionamientos y sugiere algunas profundizaciones. A título ejemplar, y siempre de manera más evocativa que desarrollada, me limitaré a dos.

El primero se refiere a la *subjetividad*. A primera vista, ésta remite a su papel central en la Modernidad ilustrada, de neta vocación intelectual-racionalista, individual y desligada de su enraizamiento en la realidad antropológica integral que dice referencia esencial a lo corporal no sólo en su materialidad, sino más bien en su dimensión significativa, expresiva, focalizada paradigmáticamente en la problemática del lenguaje. Hoy en día, la creciente demanda de una “vuelta a la subjetividad” frente a la funcionalidad tecnológica y a la objetividad estructural de diversa índole, no debe entenderse o como reedición de personalidades sin vínculos de pertenencia ni opciones de encuentro respetuoso y solidario con la “alteridad”, en forma de un individualismo autárquico, egoísta, auto-suficiente. Tampoco como simple antídoto o re-acción a tendencias colectivizantes y despersonalizantes, de reminiscencia totalitaria y vocación imanentista. Menos aún como refugio en la arbitrariedad de lo historicista relativista o la absolutización nihilista, tentaciones todas, cuya última raíz deshumanizadora reside en una descripción e interpretación antropológica insuficiente, unilateral, ideológicamente (en su sentido peyorativo) apriorística y reductora, que no hace justicia a lo que ya Pascal vio con claridad *l’homme passe infiniment l’homme* (el hombre supera infinitamente al hombre) y que J.B. Metz tematizó diciendo que la pretensión “ilustrada” atea de un “humanismo total”, no está a la altura de la pretensión trascendente de un “humanismo radical” como el postulado por la fe cristiana.

Los enormes desafíos, prácticos y teóricos, éticos y metafísicos –y por ello teológicos– planteados por la radicalidad de la “mutación” provocada por el desarrollo científico-técnico y por la pasividad de la deshumanización provocada por las injusticias, discriminaciones y exclusiones sociales y culturales, plantean, por una parte, la reconciliación de la acción humana en cuanto creativa, eficiente, con la autoridad y el poder como instrumentos de convivencia y con la necesaria identidad, por el rescate de la “memoria” como olvido y perdón, difíciles, ambivalentes, pero imprescindibles, y la recreación de la capacidad de plantear “nuevas cuotas de lo creíble y lo esperable humanos” (Ricoeur) como garantía de dignificación.

Por la otra, esos desafíos plantean una reformulación más actual y adecuada, de las dos expresiones máximas del “imaginario social” (Ricoeur), la *ideología* y la *utopía*. Correlativas en sus respectivas positivities y tentaciones, ambas tienen una existencia eclesial, especialmente en el último siglo, razonablemente relacionada con la sospecha y la negatividad, pues son muchos y muy reales los ejemplos de su abuso a fines y como medios deshumanizadores, pese a sus proclamas de neutralidad o incluso de bondad en múltiples ocasiones. Ahora bien, y con plena conciencia de la dificultad de la tarea, sin embargo, ni los cristianos individualmente, ni sus compromisos temporales ni tampoco la comunidad eclesial, en particular la que peregrina en América Latina, deberíamos contentarnos con la comodidad o la pereza de la simple negación o rechazo, sino proceder a una labor paciente y responsable de estudio y discernimiento que, por decirlo muy resumidamente, permitiese algunos resultados. Por ejemplo: la realidad de la ideología como pensamiento explotador, dominador, “alienado y alienante”, no debe hacer perder de vista su carácter irreductible, ineliminable y ya por ello, capaz de positividad, especialmente cuando se sabe que no hay grupo humano que pue-

da prescindir de darse sus razones de creer, esperar y actuar y, así, con pretensión de comunicarlo para convencer y movilizar libremente. Correlativamente, a la realidad dislocante del sueño irreal y de la postulación de proyecciones injustificables de la “voluntad de poder”, patológica o “des-mesurada” políticamente (ej. hacer de la política el todo de la realidad y sucedáneo idolátrico de la omnipotencia infantil o divinizada) plasmadas en muchas propuestas utópicas, debe enfrentársele, una concepción más humilde, pero más humana, de unir la ensoñación con la decisión ética de renovación, el análisis racional y la esperanza de la acción libre, para romper el maleficio del “más de lo mismo”, de la inevitabilidad de la conciencia mágica de lo “todo posible”, y desplegar la creatividad y novedad de la libertad, en comunión con otras libertades, para dirigirse al bien reconocido y apreciado, bajo la acción discreta, pero real y “milagrosa” del Espíritu de Dios, que da luz, fuerza y confianza para obrar, por gracia, en la dirección de “renovar la faz de la tierra”. Esta es la realidad positiva, siempre necesaria y *semper maior* de la función utópica.

## EN LUGAR DE UNA CONCLUSIÓN

Lo haré sencillamente con una interrogante, que tras su apariencia retórica, creo plena de sentido y, en todo caso, está expresada con la mejor intención comunal y de servicio. En efecto, ¿pertenece la V Conferencia a la “vieja época” por sus silencios o será un “signo” de una “nueva época” de presencia y vigencia evangelizadoras por el redescubrimiento de nuestra realidad cristiana, eclesial, de *discípulos, misioneros y miembros conscientes, en Cristo*, de nuestros pueblos sedientos de justicia, libertad y paz y así, de sentido y valor, que sólo Cristo en última instancia, puede brindar como “camino” (peregrino), “verdad” (convicción) y “vida” (en esperanza contra toda esperanza)?

La V Conferencia puede ser de gran ayuda al respecto, haciendo suya una doble invocación convertida en todo un programa: la humana de Gabriel Marcel: “yo espero en Ti por nosotros”; la humano-divina de Jesús en la Cruz: “Padre, en Tus manos encomiendo mi espíritu”. Confianza y abandono para encontrarse, por fidelidad creadora, fuente de resurrección y de plenitud.



# **II Parte**

---

**DESDE LA TEOLOGÍA  
Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL**



# I

## COMUNICAR EL EVANGELIO DEL AMOR DE DIOS A NUESTROS PUEBLOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE PARA QUE TENGAN VIDA EN CRISTO

Un marco teológico para situar  
desafíos-metas pastorales hacia *Aparecida*

---

*Pbro. Dr. Carlos María Galli*<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

**S**e me ha pedido presentar *grandes desafíos* que debe afrontar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe que se celebrará en el santuario de *Aparecida* en Brasil. Excelentes documentos producidos en el CELAM ofrecen un repertorio de desafíos

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina - UCA.

al considerar los signos de los tiempos que marcan una nueva época<sup>2</sup>. El *Documento de Participación* (DPa) reconoce que son muchos “los desafíos al inicio del tercer milenio que marcan nuestra vida personal, familiar, pastoral, comunitaria y social” (Intr) y los analiza en su capítulo IV “Al inicio del tercer milenio” (DPa 94-158; cf. 170)<sup>3</sup>. No estoy en condiciones de resumir tantos retos, problemas y temas. Sigo un camino más propositivo y menos descriptivo, si bien aprovecho aportes del *Documento de Participación* (DPa) invirtiendo los temas de su enunciado, o sea, partiendo del contenido y la finalidad de la misión.

*El tema y el lema* elegidos invitan a plantear un horizonte teológico y teológico que permita integrar y ordenar desafíos históricos y metas pastorales. Ofrezco esta reflexión señalando constantes del itinerario eclesial latinoamericano y aprovechando la encíclica *Deus caritas est* (DCE) de Benedicto XVI<sup>4</sup>. A partir de una lectura teológica-pastoral del tema (1) me centro en el contenido cristológico-trinitario de la nueva evangelización para que *nuestros pueblos tengan vida en Cristo* (2). En el marco de la evangelización

---

2 Cf. CELAM, *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000*, Documentos CELAM 154, Bogotá, 2000; *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y El Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Documentos CELAM 165, Bogotá, 2003; *Plan Global 2003-2007: Hacia una Iglesia casa y escuela de comunión y de solidaridad en un mundo globalizado. Humanizar la globalización y globalizar la solidaridad*, CELAM, Bogotá, 2003. Se debería recapitular lo mejor de estos valiosos textos.

3 CELAM, *Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Participación*, Conferencia Episcopal Argentina - Oficina del Libro, Buenos Aires, 2005.

4 BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica ‘Deus caritas est’ sobre el amor cristiano*, San Pablo, Buenos Aires, 2005. Se cita DCE. Los documentos del magisterio universal y latinoamericano se citan con sus siglas habituales.

inculturada (3) señalo metas pastorales según las virtudes teologales: revitalizar la sabiduría de la fe y la razón (4) y recrear la religión popular católica latinoamericana (5); sostener la esperanza en el triunfo de la vida que vence la muerte y la desesperanza (6); transmitir el Amor de Dios y desarrollar una nueva imaginación de la justicia y la caridad ante procesos de globalización y exclusión (7). La vocación a la santidad comunitaria y misionera exige una mística evangelizadora en todos los miembros del Pueblo de Dios para ser *discípulos y misioneros de Jesucristo* (8).

Aquí correspondería analizar otro mega-desafío que dejo pendiente para un artículo posterior según lo acordado con la dirección de nuestra querida revista *Medellín: el aporte de la comunión misionera de nuestras Iglesias a la integración secular entre nuestros pueblos*.

## **1. UNA LECTURA TEOLÓGICO-PASTORAL DEL ENUNCIADO DEL TEMA PROPUESTO PARA APARECIDA**

La *Evangelii nuntiandi*, carta magna de la nueva evangelización, ha tenido una intensa y extensa repercusión en América Latina<sup>5</sup>. En su testamento pastoral Pablo VI da una visión global sobre la estructura y el proceso del *acto evangelizador*, que incluye sus componentes esenciales y permanentes. Entiende esa “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17) de un modo envolvente en tres círculos concéntricos que están desarrollados en la descripción del número 18, el

---

<sup>5</sup> Cf. C. GALLI, “Pablo VI y la evangelización de América Latina. Hacia la nueva evangelización”, en ISTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y América Latina. Jornadas de estudio. Buenos Aires, 10-11 de octubre de 2000*, en colaboración con la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI 24, Brescia, 2002, 161-197, espec. 178-193.

desarrollo del capítulo II (EN 17-24), y la articulación de los siete capítulos.

La *evangelización* es una acción comunicativa (naturaleza) por la que la Iglesia de Jesucristo (agente) trasmite la Buena Nueva (contenido) a la humanidad (destinatario) para renovarla con la fe en el Evangelio de la salvación (finalidad) mediante actitudes subjetivas y medios objetivos. Esta *estructura básica*, que articula a los agentes (I-VI) y destinatarios (V) en una interacción (II) a través de los contenidos (III), actitudes (VII) y medios (IV), subyace de un modo concreto a todas y a cada una de las acciones pastorales particulares.

Una forma de entender la *nueva evangelización*, que puede ser la base de otras, la concibe a partir de los componentes de la *evangelización*. Si bien evangelizar entraña siempre una novedad porque es *comunicar la Buena Nueva de Cristo* –el Hombre Nuevo (Ef 2,15) que trae una vida nueva (Rm 6,4) y renueva todas las cosas (Ap 21,5)– una *nueva evangelización* requiere descubrir las *novedades* que se dan en los sujetos (agentes y destinatarios), el objeto (contenido) y las mediaciones pastorales (medios y actitudes). Tal lógica de la acción subyace a la propuesta de una *evangelización nueva* en sus *métodos* (medios), *ardor* (actitud) y *expresión* (contenido). Santo Domingo marca novedades en todos los aspectos del acto evangelizador (DS 23-30) trazando un camino que *Aparecida* debería proseguir.

Una nueva evangelización supone *nuevos desafíos* en los destinatarios y agentes, sabiendo que todo agente es antes destinatario (EN 15) y que todo destinatario debe ser agente (EN 24).

*Si a partir de Evangelii nuntiandi se repite la expresión nueva evangelización es solamente en el sentido de*

*los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia*<sup>6</sup>.

La única misión eclesial se diversifica en razón de la situación del destinatario, en especial de su condición religiosa. En el Concilio la *única* misión se distingue, según las circunstancias, en acción *misionera* entre los no cristianos, acción *ecuménica* entre los no católicos y acción *pastoral* entre los católicos (AG 6). Juan Pablo II enseña: “Esta misión es única, al tener el mismo origen y finalidad; pero en el interior de la Iglesia hay tareas y actividades diversas” (RM 31). Las diferencias nacen no de razones intrínsecas a la misión misma, sino de las circunstancias en las que se desarrolla. “Mirando al mundo desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir *tres situaciones*” (RM 33): 1) La misión *ad gentes*, actividad misionera, misión en sentido estricto o *ad extra*, o primera evangelización, se da con personas, comunidades y pueblos no cristianos. 2) La *actividad pastoral*, atención o cuidado pastoral, pastoral ordinaria, misión *ad intra*, o pastoral en sentido estricto, se realiza entre personas, comunidades y pueblos cristianos. 3) Entre ambas hay una *situación intermedia*, que es la misión entre personas, comunidades y pueblos que conocen a Cristo y en los que está plantada la Iglesia, pero donde la fe está puesta a prueba. La *nueva evangelización* se da en países de antigua cristiandad pero también en Iglesias jóvenes (RMi 33). Esta situación tiene algo de “cuidado pastoral” porque se refiere a cristianos pero también de algo “misión estricta” porque afronta una fe débil y amenazada (EN 54) que necesita *una pastoral más misionera*. Las tres situaciones pueden darse simultáneamente por su unión, distinción y complementación, y una dimensión puede animar a otras: “la misión *ad intra* es signo creíble y estímulo para la misión

<sup>6</sup> JUAN PABLO II - V. MESSORI, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, Plaza Janés, 1994, 126.

*ad extra*, y viceversa” (RMi 34). Así, lo típico de la nueva evangelización parece estar en continuar la evangelización de un destinatario –individual o colectivo– que habiendo recibido el Evangelio y teniendo fe, religión, vida y cultura básicamente cristianas, sufre una *crisis global en la fe* (ChL 34) que lo pone en una *situación de urgencia* (DP 460). Si la primera evangelización se dirige a los que están lejos (EN 51), la nueva está destinada a los que estando cerca *se han alejado* (EN 52, 54-56) para “vivificar la fe de los bautizados alejados” (SD 129-131).

Resulta esencial a la *nueva evangelización* reconocer los *nuevos desafíos* para renovarla en circunstancias difíciles. De ese modo se puede introducir la novedad de Cristo en las cosas nuevas de los hombres sacando del Evangelio *luces nuevas para los problemas nuevos* (SD 24). Las nuevas interpelaciones exigen renovadas actitudes, expresiones y acciones. *Aparecida* será un *acontecimiento-documento* significativo sólo si logra responder a los nuevos desafíos históricos como lo hicieron las conferencias anteriores en sus contextos.

Destaco los *componentes de una nueva evangelización* que, a mi juicio, aparecen en *el tema de la V Conferencia*. Me causa sorpresa el enunciado –yo hubiera preferido otra formulación– cuya impostación advierto recién al leer el *Documento de participación*. Me llama la atención el privilegiar al sujeto evangelizador:

*queremos desplegar ... toda la riqueza del encuentro con Jesucristo para formar los discípulos y misioneros suyos, cuya vocación es configurarse con Él, construir la comunión y evangelizar* (DPa Pres).

Si bien no es mi tarea comentar ni valorar este Documento, lo empleo ahora para entender la propuesta de con-

junto y para situar el énfasis puesto en la vocación de los agentes.

El enunciado es: *Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. El Papa agrega el lema: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6), con una función análoga al de Santo Domingo y el Jubileo: *Jesucristo ayer, hoy y siempre* (Hb 13,8). Tema y lema pueden leerse en el marco de una teología de la acción pastoral.

*... tanto la orientación pastoral de la Iglesia en América, que va al encuentro de Jesucristo, como la voluntad de responder vigorosamente a los desafíos de nuestro tiempo, y de extraer de la riqueza de nuestra fe todas sus potencialidades para tener una vida más feliz y más plena, para comunicar a otros la Buena Noticia que da sentido a nuestra vida, y para transformar el mundo y caminar en la esperanza hacia los cielos nuevos y la tierra nueva (cf. 2 P 3,13; Ap 21,1-2), nos ha conducido al tema de nuestra próxima Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe: Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida. –‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida’– (Jn 14,16). (DPa 38).*

En el tema aparecen los agentes: *discípulos y misioneros de Jesucristo*; los destinatarios: *nuestros pueblos*; el contenido y la finalidad de la misión: *para que en Él tengan vida*. Hay una *doble referencia a Cristo*: es el Evangelizador que envía a sus discípulos y apóstoles, y el Evangelio que hace que los pueblos tengan vida en Él. El doble aspecto se funda en la tradición evangélica y paulina que presenta a Jesús como Evangelizador enviado (Lc 4,44), a anunciar la Buena Noticia (Mc 1,15) y como Evangelio de Dios (Rm 1,3), “el Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios” (Mc 1,1). Ambas

dimensiones están en *Evangelii Nuntiandi* (EN 5-7) y *Santo Domingo: Cristo “Evangelio del Padre”* y “Evangelizador viviente en su Iglesia”. En el tema de la V Conferencia Él aparece como evangelizador-agente que envía a sus agentes, discípulos y apóstoles *de Jesucristo*, y como evangelio-contenido de la misión a los pueblos, convocados para que en Él tengan vida. El agregado “en Él” hecho por Benedicto XVI es corroborado por la cita: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6).

*El texto de este capítulo (último) es una breve introducción al tema Para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Se distingue precisamente porque se trata de la vida ‘en Él’, que de Cristo resucitado toma su fuerza, su inspiración y su estilo inconfundible; porque tiene su origen en Él, se realiza con Él y llega en Él a su plenitud. Nos pide que reflexionemos sobre la vida nueva en Cristo y que realicemos la misión de la Iglesia en este tiempo de gracia. Perseguimos una acción en favor de la vida de nuestros pueblos en Él. Sabiendo que Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida ustedes podrán proponer de qué manera respondemos a los desafíos del inicio del tercer milenio con la coherencia y la valentía propias de discípulos y misioneros del Señor (Intr).*

### **a. Los agentes somos los miembros de la Iglesia, llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo**

Hay una opción por privilegiar a los *evangelizadores* llamados con esos dos nombres evangélicos. El temario se centra en la vocación de los discípulos y misioneros:

*Mientras mantenemos las grandes metas de las Conferencias anteriores con relación a la Nueva Evangelización vemos necesario dar un paso más y llegar*

*con profundidad a la persona que se encuentra con el Señor, llegar al sujeto que responderá a los grandes desafíos de nuestro tiempo. El término discípulo ... abre el camino evangélico y eclesial para llegar a ese sujeto que se encuentra con Jesucristo vivo (DPa 44).*

Al final del Documento, al pedir aportes a todos los miembros del Pueblo de Dios, se dice:

*Así ustedes reflexionarán sobre la formación y la misión de los discípulos y misioneros de Jesucristo ... con un objetivo preciso: que puedan ser santos discípulos y misioneros del Señor que trabajan con todo el corazón y toda su inteligencia para que nuestros pueblos tengan vida en Cristo... Sabiendo que Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida para todos, sea cual sea la tarea que Él nos encomiende, todos podremos delinear lo que ello significa en los más distintos ámbitos del ser y el quehacer de los hombres y de las mujeres latinoamericanos y caribeños, particularmente de los que recibimos la gracia de la fe... (DPa 170).*

## **b. Los destinatarios son “nuestros pueblos”**

Los pueblos de América Latina y El Caribe, a los que pertenecemos los discípulos y misioneros evangelizados y enviados a evangelizar. Si “pueblos” subraya el destinatario comunitario, “nuestros” indica pertenencia. Podría recorrer textos conciliares –vg. *Ad gentes*– o latinoamericanos –vg. Puebla– para mostrar la pertinencia de esta designación. Ya Medellín designa muchas veces al destinatario con las frases “pueblo latinoamericano” (vg. II, 16; VI, 3) y “nuestros pueblos” (vg. I, 5; IV, 9). Es una expresión que se remonta

al manifiesto del Resucitado (Mt 28,18-20)<sup>7</sup>, quien al enviar dice: *Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos...* (Mt 28,18, cf. DPa 19).

El Reino de Dios adviene en el señorío de Cristo presente en su Iglesia (Mt 16,17; 18,17), que tiene la misión de extender el Reino a todos. El concepto “discípulo” se refiere a la pertenencia a la Iglesia y a la finalidad de su misión, que incluye “bautizar y enseñar”. Jesús no dice “enseñen a todos los pueblos” sino “hagan discípulos a todos los pueblos”. *Discípulos* es una autodenominación de las comunidades cristianas más antiguas (Hch 6,1.2.7; 9,1.19.25.26.38; 11,26; 13,52). El envío consiste en *hacer comunidades de discípulos según la praxis del Reino*, introducir en el discipulado de Cristo a *todos los pueblos* (*pánta tá ethnón*: Mt 28,19; Mt 25,32, Mt 24,9.14). Que el destinatario sean destinatarios colectivos no se opone a los destinatarios individuales sino que indica la realización de las promesas de una salvación escatológica y universal. Parafraseando a Lohfink digo que el Pueblo de Dios en América Latina y El Caribe debe *ser signo del Reino de Dios (= la Vida en Cristo) para nuestros pueblos*.

### **c. La misión es presentada con esta finalidad: que nuestros pueblos (frase que nos incluye) tengan vida en Cristo**

Se trata de una respuesta a la búsqueda de una vida plena que sólo Dios puede saciar y que nos ha sido dada en el Espíritu de Cristo como una “vida nueva” para América (DPa 21).

*En lo más profundo de nuestro ser late la vocación al encuentro con Aquel que es el Amor, la Paz y la Felicidad, y a la concordia propia de la comunión de los*

<sup>7</sup> Cf. W. TRILLING, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*, FAX, Madrid, 1974, 29-71; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao, 1986, 144-158.

*santos. En nuestras búsquedas se abre camino nuestra sed de Dios y late la vocación al cielo (DPa 2).*

Este profundo anhelo humano palpita en el corazón religioso de los pueblos:

*Nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte; tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan como fuente de vida. Anhelan esa vida nueva en Dios, a la cual el discípulo del Señor nace por el bautismo y renace por el sacramento de la reconciliación. Buscan esa vida que se fortalece, cuando es confirmada por el Espíritu de Jesús y cuando el discípulo renueva su alianza de amor en Cristo, con el Padre y con los hermanos, en cada celebración eucarística. Acogiendo la Palabra de vida eterna y alimentado por el Pan bajado del cielo, quiere vivir la plenitud del amor, que es “la vida por sus amigos” (Jn 15,13), y conducir a todos al encuentro con Aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida... (DPa 164).*

El Documento desarrolla con sugestivos matices la *vida en abundancia* (Jn 10,10) que Cristo es y trae (cf. DPa 161-168). Él es la Luz de la Vida que disipa las sombras de muerte.

*Conmovidados por quienes no tienen vida en Él, desafiados por los signos de muerte de nuestro tiempo, y urgidos por el hambre de felicidad y vida, tanto en este mundo como de vida eterna, queremos acercar a los alejados, a los que no lo conocen y a nuestras culturas a Aquel que es el Pan de vida bajado del cielo, para que todos tengan vida en Cristo. Como discípulos y misioneros somos convocados a tomar resueltamente en nuestras manos la misión que Él nos entrega, para que “nuestros pueblos en Él tengan vida” (DPa 160).*

Sobre esta base hago *cuatro breves relecturas* del itinerario de las conferencias posteriores al Concilio, si bien hay buenos artículos que resumen sus líneas evangelizadoras<sup>8</sup>.

**a. Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo han sido jalones que establecieron líneas comunes de una pastoral a escala subcontinental**

Esto es original de América Latina y El Caribe, ya que otros continentes o regiones recién en la última década del siglo XX llegaron a instancias similares con las asambleas continentales del Sínodo de los Obispos preparadas antes, durante y después del ciclo jubilar. Nuestra Iglesia se anticipó, en el nivel de la reflexión y la praxis pastoral, a los fenómenos del continentalismo y el regionalismo.

**b. Medellín pensó la transformación de América Latina**

Fue la recepción situada del Vaticano II, en especial de *Gaudium et spes* vía *Populorum progressio*. Puebla fue la recepción creativa de *Evangelii nuntiandi* y de su propuesta de evangelizar la cultura en el marco del Concilio y Medellín. Santo Domingo recibió la llamada a una nueva evangeliza-

---

<sup>8</sup> Cf. L. GERA, “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, en C. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 23-90; A. CADAVID DUQUE, “Historia del Magisterio episcopal latinoamericano. Visión sintética de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo”, *Medellín* 74 (1993), 173-196; M. A. KELLER, “El proceso evangelizador de la Iglesia en América Latina. De Río a Santo Domingo”, *Medellín* 81 (1995), 5-43; A. CADAVID DUQUE, “El camino pastoral de la Iglesia en América Latina y El Caribe. Las Conferencias Generales del Episcopado”, *Medellín* 123 (2005), 331-374; A. BRIGHENTI, “Énfasis pastorales de la Iglesia en América Latina y El Caribe en los últimos 50 años”, *Medellín* 123 (2005), 375-398.

ción de Juan Pablo II recreando aportes sobre la promoción humana con la opción preferencial por los pobres y la evangelización de la cultura con la inculturación del Evangelio. ¿Hará *Aparecida* una recepción inculturada del testamento pastoral de Juan Pablo II dado en *Novo millennio ineunte* y de la meditación programática de Benedicto XVI compartida en *Deus caritas est*?

### **c. Grandes temas Cristo, la Iglesia y el hombre**

Desde el Concilio, los grandes temas que aparecen en documentos pastorales son *Cristo, la Iglesia y el hombre* en el marco de relación entre Dios y el mundo. La eclesiología conciliar, en sus dos documentos mayores y los discursos de Pablo VI, sitúa a la Iglesia entre Cristo y el hombre. Si *Lumen Gentium* presenta el orden Cristo, hombre, Iglesia, *Gaudium et spes* presenta la serie hombre, Cristo e Iglesia, pero en ambos casos, como en el Discurso de Clausura de Pablo VI, la Iglesia no está en el centro y tiene una función mediadora. Medellín asume el esquema de *Gaudium et Spes*, mientras que Puebla lo sigue en la articulación general pero organiza el contenido según el Discurso inaugural de Juan Pablo II: Cristo, Iglesia, hombre, si bien el Papa un mes después, en *Redemptor hominis*, sigue otra lógica: Cristo, hombre, Iglesia. Santo Domingo vuelve el *iter* Cristo, Iglesia, hombre con un marcado cristocentrismo y semejante es el itinerario de *Novo millennio ineunte*. Aquí hablo del hombre de un modo sintético para referirme tanto al contenido antropológico como al destinatario humano, lo que en el Concilio es “el mundo de este tiempo” y entre nosotros es “América Latina” en Medellín y Puebla y “América Latina y El Caribe” en Santo Domingo y *Aparecida*. A partir de este resumen, simplificado pero fundamentado, pregunto: ¿Qué orden implícito tiene el enunciado para *Aparecida*? ¿Iglesia de Cristo (discípulos y apóstoles), hombre (nuestros pueblos), hombre en Cristo (en Él tengan vida)? Más allá del

esquema que parezca mejor hay que pensarlo para que los Obispos puedan recorrer un itinerario común y expresar sus ideas en un orden discursivo. La experiencia de Santo Domingo muestra que la falta de un sujeto comunitario de la reflexión, la variedad de esquemas superpuestos, las múltiples presiones externas y la agregación inarticulada de temas empobrece el documento final.

***d. En el posconcilio la misión, entendida como evangelización***

Esta se fue convirtiendo en la perspectiva englobante de la reflexión de las conferencias: de ser un aspecto de la acción eclesial en Medellín (promoción-evangelización-agentes) pasó a ser *el* tema central de Puebla según la lógica de *Evangelii nuntiandi*, y asumió la inflexión de una nueva evangelización en Santo Domingo. ¿No debía estar la nueva evangelización en el centro del temario de *Aparecida*? ¿Está suficientemente dicho con las expresiones: “misioneros de Jesucristo” y “en Él tengan vida”? Sin juzgar la pertinencia del tema, lo que no me compete, observo dos cosas: no hay que dar por descontado que esté muy claro qué significa una “nueva” evangelización en la fase posjubilar; además, se podría redefinir la misión de evangelizar como comunicar de un modo nuevo el Evangelio para que los pueblos tengan vida en Cristo.

**2. COMUNICAR A CRISTO, CAMINO A LA VERDAD DEL PADRE Y A LA VIDA DEL ESPÍRITU**

La V Conferencia debe buscar nuevos caminos para que nuestros pueblos tengan vida en Cristo. Esta formulación pone delante el contenido –Cristo– y la finalidad –vida en Él, sinónimo de reino, gracia o salvación– de la evangelización. El cristocentrismo se explicita con el lema tomado de una frase de autorrevelación del Señor: *Yo soy el Camino, la*

*Verdad y la Vida* (Jn 14,6). Hay tres aspectos que conviene destacar y conciernen al núcleo evangelizador: la centralidad de Cristo en la fe y en la misión o el *crisocentrismo pastoral* (a); su proclamación como Camino a la Verdad y la Vida o la presentación de *Cristo-Camino* (b); la comunicación del misterio de la Trinidad como comunión de amor y fundamento de la vocación humana a la vida en comunión de amor o el *crisocentrismo trinitario* (c).

### **a. El crisocentrismo pastoral en esta nueva fase posjubilar**

1. El tema se inserta en un proceso pastoral amplio que viene del Concilio Vaticano II y se ha intensificado en los últimos quince años. Se puede seguir la evolución del magisterio para verificar la centralidad de la fe en Cristo como revelador del amor de Dios y la dignidad del hombre siguiendo líneas marcadas por el Concilio (LG 1; DV 4; GS 10, 45) y Juan Pablo II (RH 1; CT 5-6; DM 1). El crisocentrismo resulta una constante en documentos de nivel universal: *Redemptoris missio* (1991); *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992); *Tertio millennio adveniente* (1994); *Fides et ratio* (1998); *Novo millennio ineunte* (2001); continental: *Ecclesia in America* (1999); latinoamericano: *Santo Domingo* (1992). Lo mismo se verifica en textos de episcopados nacionales. Como ejemplo nombro tres de la Conferencia Episcopal Argentina: *Líneas pastorales para la nueva evangelización* (1990) y *Navega mar adentro* (2003) mediados por el texto jubilar *Jesucristo Señor de la historia* (2000).
  
2. Cristo es el *centro* del Evangelio y la evangelización (EN 22, TMA 41-42) y, por eso, el contenido central de la nueva evangelización (SD 27) y el fundamento absoluto de toda acción pastoral (NMI 15). Destaco la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* que inicia la fase posjubilar de la nueva evangelización. *La celebración*

*jubililar y el documento posjubilar vuelven a poner el misterio de Cristo en el centro de la conciencia de la Iglesia*<sup>9</sup>.

Esa carta tiene un eje cristológico transversal y un capítulo central que llama a *contemplar el rostro de Cristo*. Esa contemplación es la alegría y el fruto del Jubileo (NMI 1, 5, 59), y el núcleo esencial de su herencia, la principal actitud posjubilar y el centro de un nuevo programa pastoral (NMI 16, 29). Así Juan Pablo II corrobora “una orientación fundamental y esencial” que tiene desde el inicio de su pontificado siguiendo la dirección marcada por el Concilio Vaticano II: ir “*hacia Cristo, redentor del hombre*” (RH 7). En la etapa posjubilar de la Iglesia posconciliar permanece el cristocentrismo teológico, espiritual y pastoral.

El número 29 de esa Carta es decisivo para preparar todo proyecto pastoral posjubilar, incluyendo las líneas que se decidan en *Aparecida*. La invitación a *remar mar adentro* (Lc 5,4) y recorrer una *nueva etapa* del camino del Pueblo de Dios peregrino (NMI 1) impulsa un nuevo dinamismo pastoral posjubilar (NMI 15). La Iglesia debe reiniciar el camino de la santidad y de la misión desde Cristo. Al final del capítulo segundo, dedicado a contemplar el rostro de Cristo, y antes del tercero, titulado *reiniciar el camino desde Cristo (ripartire da Cristo)*, se exhorta a retomar el camino de la *santidad misionera* para “anunciar a Cristo al mundo, al inicio del tercer milenio: Él ‘es el mismo ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)”

---

<sup>9</sup> Cf. C. GALLI, “La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora (NMI 1-3, 4-15, 58-59)”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta ‘Novo Millennio Ineunte’*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 16-46, espec. 42-43.

(NMI 28). El capítulo tercero reconoce que el Jubileo fue un *tiempo extraordinario* y que ahora las Iglesias locales, renovadas por la contemplación del rostro de Cristo y la celebración de su Encarnación redentora, deben avanzar por el camino de la *pastoral ordinaria* proyectando programas evangelizadores locales centrados en Cristo, quien nos lleva a la Trinidad.

*No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste. Es un programa que no cambia al variar los tiempos y las culturas, aunque tiene cuenta del tiempo y de la cultura para un verdadero diálogo y una comunicación eficaz... Sin embargo, es necesario que el programa formule orientaciones pastorales adecuadas a las condiciones de cada comunidad. El Jubileo nos ha dado la oportunidad extraordinaria de dedicarnos, durante algunos años, a un camino de unidad de toda la Iglesia, un camino de catequesis articulada sobre el tema trinitario y acompañada por objetivos pastorales orientados a una fecunda experiencia jubilar... Sin embargo, ahora ya no estamos ante una meta inmediata, sino ante el mayor y no menos comprometedor horizonte de la pastoral ordinaria... es necesario que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial... En las Iglesias locales es donde se pueden establecer esas indicaciones programáticas concretas... que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comu-*

*nidades, e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y la cultura (NMI 29).*

Las líneas programáticas que proponga *Aparecida* deberían inscribirse en la nueva etapa de la pastoral ordinaria que deben realizar en comunión las Iglesias particulares de nuestra región, centrada en *el núcleo cristológico, trinitario y salvífico de la fe cristiana*. Desde ese centro se deben afrontar todos los desafíos actuales, pero sin él toda pastoral queda descentrada.

## **b. El encuentro con Cristo, Camino a la Verdad y a la Vida**

1. El camino es un símbolo humano, religioso, bíblico, cristiano, teológico, místico. A partir de Juan y Pablo ha sido central en la cristología y la antropología, como se advierte en Agustín y Tomás, y en el magisterio y la teología contemporáneas. En el Evangelio Jesús aparece como caminante-evangelizador y camino-evangelio. En Lucas es el *peregrino evangelizador* que lleva buenas nuevas a su pueblo (Lc 4,14-15; 8,1; 9,57; 13,22, 19,11). Sus símbolos de heraldo son los pies para caminar y la voz para proclamar (Is 52,7). Él realiza su misión durante el *viaje a Jerusalén* (Lc 9,51-19,28), jalonado por resúmenes de su actividad (Lc 9,51-57; 13,22; 13,33; Lc 19,11-27.28). Un punto culminante de esta cristología pastoral es el relato del *peregrino de Emaús* (Lc 24,13-45), releído en el *Mensaje a los Pueblos* de Santo Domingo en clave pastoral y siguiendo el temario de la Conferencia<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. J. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lecura narrativa de Lucas*, Sígueme, Salamanca, 1992, 155-173; X. LEÓN-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca, 1973, 226-236; A. CASTELLANO, "Repensar la cristología desde Santo Domingo", *Teología y Vida* 35 (1994), 327-335.

Juan presenta al Hijo-Verbo encarnado como *revelador* del Padre. En una perícopa (Jn 14,1-14) Jesús se presenta con el solemne sujeto teológico “Yo Soy” y un predicado con tres términos: “el Camino, la Verdad y la Vida”<sup>11</sup>. En esa sección es clave este diálogo:

*Tomás le dijo: ‘Señor, no sabemos adónde vas. ¿Cómo vamos a conocer el camino?’. Jesús le respondió: ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre, sino por mí’ (Jn 14,5-6).*

La autopresentación de Jesús, que identifica sujeto y predicado, se distingue de otras figuras religiosas que sólo dijeron que señalaban el camino, enseñaban la verdad, traían la vida. Jesús es el Mediador que en sentido ascendente revela la verdad y en perspectiva descendente trae la vida. Es el *camino (hodós)* que conduce a la *verdad (alétheia)* y la *vida (zôê)*, palabras con contenidos salvíficos. *Cristo-camino* es el *Cristo-revelador* que lleva a conocer la verdad de Dios en quien está la vida eterna del hombre (Jn 17,3), la vía que lleva a la Verdad de Dios y del hombre, a la Vida de Dios y del hombre. *Cristo es el camino que revela la Verdad del Padre y comunica la Vida del Espíritu*. Creyendo en Él tenemos vida (Jn 20,31), vida eterna (Jn 3,16), vida abundante (Jn 10,10), porque Él es la Vida (Jn 11,25).

2. En Juan Pablo II hay dos desarrollos relevantes sobre el tema. En su primera encíclica resalta dimensiones de Cristo como *Camino del hombre* (RH 7, 10-11, 13-14, 18). *Camino hacia abajo y arriba*, Dios que viene al hom-

---

<sup>11</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, en *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, BAC, Madrid, 1979, 107-144; R. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI*. II, Cristianidad, Madrid, 1979, 861-883; L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, San Benito, Buenos Aires, 2005, 386-393.

bre y “vía que nos lleva hacia Dios”, como decía Tomás de Aquino. Cristo recorre el mismo camino de Dios al hombre y del hombre a Dios. Él es también Camino *hacia adentro*: quien quiera conocerse a sí mismo debe conocerlo. Y es Camino *hacia afuera* o *hacia el costado* que lleva en dirección a los otros. Si Dios, mediante la Encarnación, ha seguido el camino del hombre, la Iglesia, que sigue el camino de Cristo, debe recorrer los caminos humanos, porque *el hombre es el camino de la Iglesia* (RH 13). La nueva evangelización debe recorrer los caminos de la humanidad contemporánea para conducirla hacia Cristo y, con Él, por Él y en Él, hacia nuestro Padre y nuestros hermanos. La Iglesia está al servicio del encuentro del Cristo con el hombre y del hombre con Cristo para llevar al encuentro con Dios, consigo mismo y con los demás.

El tema ha tenido una nueva modulación en el *Sínodo para América* convocado dentro del ciclo jubilar. *Ecclesia in America* tiene un marcado cristocentrismo pastoral (EIA 13-25, 66-76) y desarrolla el tema *El encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América* (EIA 3). Cristo el Camino hacia la conversión para vivir la comunión con el Padre y los hermanos en la familia eclesial y para dejarse transformar por el Espíritu con el fin de realizar la solidaridad social a nivel nacional e internacional. En perspectiva religiosa acentúa la identidad cristiana como fuente de comunión entre Iglesias y solidaridad entre naciones (EIA 5). El *Documento de Participación* resume: “el encuentro con Jesucristo vivo” (I) es el punto de partida de toda acción pastoral. En el hoy de nuestra América (II) Él ilumina nuestra vida y todo trabajo evangelizador...” (DPa 41).

3. Cristo es *el Evangelio de Dios*. Él, Dios-Hombre, une a Dios y al hombre, y dignifica al hombre al llevarlo a la

comuni3n con Dios. El cristocentrismo vincula de manera org3nica y profunda *teocentrismo* y *antropocentrismo*. Esta doctrina, que para Juan Pablo II es novedad principal del Concilio (DM 1), se revela como “la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX” y “una ‘brújula’ segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (NMI 57). La Iglesia tiene la misi3n prof3tica de anunciar esa verdad acerca de Cristo que revela “la verdad sobre Dios y la verdad sobre el hombre” (SD 21; DPa 26). La evangelizaci3n sale al paso a la búsqueda de la verdad (DPa 104-107). Benedicto XVI, centrado en el misterio del amor, quiere ayudar a conocer la imagen verdadera de Dios, del hombre y del amor divino-humano (DCE 1,8; sobre Dios: 9-10; hombre: 11, amor: 12).

*La verdad sobre Cristo lleva a la profesi3n trinitaria y a una antropología teol3gica.* Desde el misterio de Dios uno y trino revelado por Cristo en el Espíritu se ilumina *la relaci3n del hombre con Dios.* Desde la dignidad del hombre revelada en Cristo se puede asumir el desafío antropol3gico moderno y *la relaci3n de los hombres entre sí.* La nueva evangelizaci3n buscará una *nueva expresi3n* de aquel contenido esencial asumiendo las inquietudes actuales por la dignidad humana y el clamor por una vida con más justicia, amor y paz.

El cristocentrismo teol3gico-pastoral se destaca en *Santo Domingo* dos años antes del cristocentrismo hist3rico-teol3gico de *Tertio millennio adveniente* (TMA 1, 9-10, 15, 41-42, 59). La IV Conferencia articula el eje cristol3gico en variados sentidos<sup>12</sup>. Se destacan su bre-

---

<sup>12</sup> Sobre el cristocentrismo de Santo Domingo cf. J. ALLIENDE LUCO, *Santo Domingo. Una moci3n del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile, 1993, 63-177.

ve profesión de fe: “*La Iglesia de Latinoamérica y del Caribe proclama su fe: ‘Jesucristo ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)” (SD 302) y su plegaria pastoral: Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro, nuestra única opción es por Ti (SD 303). Pero la articulación hecha entre la fe cristiana y la dignidad humana no resulta muy lograda, ni se alcanza a mostrar la coherencia intrínseca entre evangelización, promoción e inculturación, aspectos superpuestos del tema. Porque pertenece al dinamismo de la (nueva) evangelización promover integralmente al hombre e inspirar evangélicamente la cultura. Los vínculos fe-promoción y fe-cultura son variaciones de *la unidad del binomio fe-dignidad*. La fe en Cristo y, por Él, en la Santísima Trinidad, es un potencial que dignifica, promueve y recrea integralmente al hombre y a su(s) cultura(s). Empleando el enunciado propuesto para *Aparecida* decimos que Cristo es el Camino para la Verdad y la Vida en plenitud.*

*Él es el Camino y la Verdad. En Él Dios nos revela su rostro y revela a la humanidad lo humano en su plenitud. Tanta bondad y sabiduría de Dios nos compromete... urge anunciar el Evangelio como un mensaje de esperanza, como la Buena Noticia del Verbo Encarnado, nuestra Verdad y nuestra Roca (DPa 110).*

4. La imagen del rostro completa la metáfora del camino: la misión es contemplar y reflejar el rostro de Cristo (NMI 16). Si *Novo millennio ineunte* invita a contemplar el rostro de Cristo, *Ecclesia in America* dice que hay que *hablar cada vez más de Jesucristo, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre (EIA 67). Cristo es el rostro humano de Dios*, la “imagen del Dios invisible” (Col 1,15) y, por eso, quien lo ve a Él ve al Padre (Jn 14,9). Este polo vertical y trinitario contempla en Cristo el ros-

tro humano de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Cristo es el rostro divino del hombre*, el “último hombre” (1 Co 15,45), el “hombre perfecto” (Ef 4,13), el “hombre nuevo” (Ef 4,23). Este polo horizontal y antropológico contempla en Cristo el rostro divino del hombre, que funda la dignidad del ser humano, en especial del débil y sufriente. Encontramos al Señor en los rostros de los que sufren (Mt 25, 44-45), como recuerdan los papas (NMI 49, DCE 15). Así se explicita otra imagen arraigada en la conciencia latinoamericana y la pastoral liberadora que viene del discurso de Pablo VI al clausurar el Concilio (n. 16) y fue asumida por las conferencias anteriores: *los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo* (SD 178).

Cristo revela el amor de Dios misericordioso y redentor, y la dignidad del hombre creado y recreado (GS 22, RH 8-10). Manifiesta la vocación del ser humano llamado a la intimidad de la vida trinitaria, elevado a una dignidad filial y fraterna. Las líneas pastorales de la V Conferencia deberían releer de forma inculturada y creativa el núcleo de todo programa de nueva evangelización, que *se centra... en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia* (NMI 29).

### **c. Comunicar la Buena Noticia acerca de la Trinidad: el cristocentrismo trinitario**

1. Recuerdo dos textos que muestran *el contenido trinitario de la evangelización*. Para Pablo VI “evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo” (EN 26). En esa línea, Puebla dice: “la evangelización es un llamado a la participación en la comunión trinitaria” (DP 218).

Cristo viene del Padre y va al Padre. Es el camino que en su retorno pascual conduce al Padre, a tal punto que es “el *Evangelio del Padre*” (SD 8, 27; EIA 67). Cristo está centrado en el Padre porque es su Hijo y Enviado. Centrarse en el Hijo centra en la Trinidad. Por eso se dijo que “la estructura ideal para este trienio, *centrado en Cristo*, Hijo de Dios hecho hombre, debe ser teológica, es decir, *trinitaria*” (TMA 39). Esa estructura prejubilar siguió el movimiento *desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre*, y se coronó en celebración jubilar para *glorificar la Trinidad* (TMA 44). El ser filial y el estilo teocéntrico de Jesús afirma que el Dios de Abrahám, Isaac y Jacob es su Padre y que Él es el Hijo muy amado. La unión de Jesús con Dios implica saber lo que es Dios para poder *decir* que Jesús es Dios y *entender* que el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo y mismo Dios.

*Cristo y la Trinidad son el único y doble centro bipolar de la fe cristiana y de la nueva evangelización.* Para el *Directorio Catequístico General* nuestro cristocentrismo es un *cristocentrismo trinitario* (DCG 99-100, cf. CCE 234). El Pueblo de Dios expresa esa fe en la profesión litúrgica del *Credo*, cuyo contenido y estructura son trinitarios y cristocéntricos. La manifiesta al hacer la *señal de la cruz* cuando con la palabra invoca al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y con el gesto confiesa a Cristo que nos salva en la cruz pascual.

*Evangelizar es comunicar la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.* La V Conferencia no podrá responder a todos los desafíos pero tendrá que proclamar la feliz noticia de que Dios, comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, se comunica en la entrega del Hijo y en la donación del Espíritu para que participemos en su comunión de amor.

*Ésta es la comunión que buscan ansiosamente las muchedumbres en nuestro continente cuando confían en la Providencia del Padre, confiesan a Cristo como Dios Salvador, buscan la gracia del Espíritu Santo en los sacramentos y aún cuando se signan ‘en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo’ (DP 216).*

La evangelización debe comunicar el *amor trinitario*: “ves la Trinidad si ves el amor” (DCE 19)<sup>13</sup>. La felicidad de la comunidad trinitaria de amor saciará nuestra vocación a la felicidad.

*Como cristianos, pensamos en el único Dios que se ha revelado como una comunión de tres personas felices –el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo–, que se comunican y se donan mutuamente, y cuyas obras son siempre obras de amor, que buscan el bien integral de cada ser humano (DPa 3; cf. DPa 5).*

2. La Trinidad es la fuente de toda comunión humana, en la que se manifiesta la *dignidad* del hombre, creado a imagen y recreado como hijo, e invitado a participar en la *comunión* de la Trinidad. Al evangelizar *confesamos que la Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de la persona humana y de la comunión fraterna en la justicia y el amor*<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. G. ZARAZAGA, “Predicar el amor, predicar la Trinidad”, *Communio* (Argentina), 12/4 (2005), 39-54.

<sup>14</sup> Cf. C. GALLI, “El contenido de la Nueva Evangelización”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI (dirs.), *Comentario a ‘Navega mar adentro’. Profundización teológica y perspectivas pastorales*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina - Oficina del Libro, 2005, 133-219, espec. 160-164.

*Cristo nos revela que la vida divina es comunión trinitaria. Padre, Hijo y Espíritu viven, en perfecta intercomunidad de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana (DP 212).*

El cristocentrismo trinitario sustenta un *humanismo comunitario*. Las frases latinas *communio personarum* e *imago trinitatis* permiten percibir la interdependencia en la comprensión cristológica de Dios, del hombre, de la Iglesia y de la sociedad. Cristo ha revelado que la Trinidad es *communio personarum* no sólo en su intimidad sino también como principio, modelo y fin de la *communio personarum* propia de las comunidades humanas, de la familia a la sociedad, y de forma singular en la Iglesia, *communio fidelium* y *communio ecclesiarum*, porque los fieles forman comunidades y las comunidades están formadas por fieles.

Las personas divinas son personas distintas en comunión y comunión de personas distintas. El *modelo trinitario* es el fundamento de la *comunidad eclesial, familiar y social* que la nueva evangelización debe promover en América Latina y El Caribe. La persona humana es *imagen de Dios* (Gn 1,26). Pero si Dios es Trinidad, la *imagen Dei* es "*imago Trinitatis*" porque en el hombre, en su interioridad intrapersonal y en su relación interpersonal, la fe reconoce lo que san Agustín llama *trinitatem in homine, qui imago Dei est (De Trinitate IX, 1)*.

La *imagen de la Trinidad* es fuente de la *dignidad de la persona* y de la *comunidad entre las personas*. Una antropología personalista y social de raíz trinitaria y cristológica piensa la persona en la bipolaridad de su

mismidad subsistente y de su donación relacional. Aquí se podrían exponer consecuencias pastorales de esta visión teológica de *la persona social llamada a la comunión*. La nueva evangelización debe proponer un *humanismo comunal* frente a *la crisis de los vínculos familiares y sociales* (DPa 108-109). Aquí emerge una de las relaciones entre la pastoral familiar y la pastoral social. La comunicación de la fe en Cristo y la Trinidad debe fortalecer la dignidad de cada persona que se realiza de un modo eminente en su capacidad de establecer una comunión de amor feliz y vida digna. La fe trinitaria y cristocéntrica fomenta un nuevo humanismo integral y solidario para lograr un mundo más humano. La *Gran Misión Continental* que convoque *Aparecida* (DPa 173) deberá apuntar a renovar la fe en Cristo y en la Trinidad con todas sus consecuencias ético-sociales.

### 3. RENOVAR LAS PERSONAS Y LAS CULTURAS CON LA NOVEDAD DE LA VIDA TEOLOGAL

Evangelizar es renovar la cultura de nuestros pueblos con la vida teologal. La Iglesia, Pueblo de Dios universal y encarnado en los pueblos<sup>15</sup>, asume en Puebla la propuesta de la *Evangelización de la cultura* (DP 385 443)<sup>16</sup>. Tal recepción interpretativa ve a la cultura como “la totalidad de la vida de un pueblo” (DP 387) y asume su evangelización como la

---

<sup>15</sup> Cf. C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996), 69-119.

<sup>16</sup> Este capítulo es “*la clave de articulación* entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla” (J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 55); y su cuestión “se ha revelado como el englobante decisivo” (S. SILVA, “La recepción eclesial del capítulo sobre la cultura de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*”, *Teología y Vida* 30 (1989), 101).

gran opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura en el presente y hacia el futuro (DP 394-396), opción no siempre percibida. Su meta es “la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura” (DP 395)<sup>17</sup>. En este marco se sitúan la piedad popular (DP 396) y la opción por los pobres (DP 1134) destacando el potencial evangelizador del pueblo bautizado y humilde (DP 450, 1147).

*Santo Domingo* desarrolla una doctrina sobre la inculturación (SD 228-286)<sup>18</sup>. Aquí destaco la expresión *evangelización inculturada* (SD 15, 243, 297, 302); el fundamento cristológico (SD 230, 243, 248, 254); la nueva evangelización de la cultura moderna y posmoderna (SD 24, 252-262); el nexo entre inculturación y liberación (SD 243); la exigencia de inculturar todas las dimensiones de la vida eclesial, incluso la teología (SD 33); la prioridad de la educación y la comunicación (SD 263-286), casi ausente en el *Documento de Participación*.

La Iglesia debe llevar adelante en todos los niveles, desde las familias hasta los santuarios y las universidades, un diálogo pastoral diversificado con los desafíos de la *modernidad posmoderna*, porque “tanto la modernidad, con sus valores y contravalores, como la post-modernidad en tanto que espacio abierto a la trascendencia, presentan serios desafíos a la evangelización de la cultura” (SD 252). Por eso presenta a la nueva evangelización como

---

17 Cf. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Documentos CELAM 141, Bogotá, 1996, 243-362.

18 Cf. J. C. SCANNONE, “La inculturación en Santo Domingo”, *Stromata* 49 (1993) 29-53; ALLIENDE LUCO, *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, op. cit., 268-269 y 274-275.

*el conjunto de medios, acciones y actitudes aptos para colocar el Evangelio en diálogo activo con la modernidad y lo post-moderno, sea para interpelarlos, sea para dejarse interpelar por ellos. También es el esfuerzo por inculturar el Evangelio en la situación actual de las culturas de nuestro continente (SD 24).*

La cultura se declina en singular y plural. La *cultura* es el cultivo integral del hombre para alcanzar “un nivel verdadera y plenamente humano” y las *culturas* constituyen el bien común de los distintos pueblos (GS 53). *Cultura* y *culturas* denotan varios contenidos semánticos: clásico y moderno, normativo y descriptivo, humanístico y etnológico, pedagógico y expresivo, valorativo y fenoménico, individual y social. La *cultura* no es un mínimo común denominador ni una mera suma de culturas y las *culturas* no denotan de por sí una equivalencia o un relativismo. Como señaló Medellín en su *Mensaje a los Pueblos*, América Latina es una y múltiple. En la discusión acerca de la cultura latinoamericana las posiciones oscilan entre la afirmación de una homogeneidad férrea o de una total heterogeneidad. Nuestra conciencia eclesial inclina a afirmar una *unidad plural*<sup>19</sup>, que reconoce tanto la totalidad y unidad de esta comunidad subcontinental como la particularidad y diversidad de sus pueblos y estados. Si Puebla tendió a acentuar la unidad, Santo Domingo destacó la pluralidad. América Latina y El Caribe –como todo continente, región y nación– es una *unidad plural* con elementos comunes y componentes diversos. Admitiendo todas las diferencias regionales, nacionales o locales reconocemos su “originalidad histórico-cultural” (DP 446) a partir de factores históricos, lingüísticos, sociológicos, culturales y religiosos comunes, los que le dan cierta “unidad espiritual” (DP 412). *Aparecida* debe promover una

---

<sup>19</sup> Tomo la expresión de J. LABARRIÈRE, *L'unité plurielle*, Aubier-Montaigne, París, 1975, 64, 72.

*nueva evangelización inculturada* atenta a lo que nos une y nos distingue para potenciar la integración y para que pueda crecer “el fermento que tiende a una nueva cultura de savia cristiana” (DPa 31).

Trasmitir esa “nueva vida en Cristo” es comunicar la gracia filial y fraterna que se despliega en la vida de fe, esperanza y caridad en cuanto virtudes teologales. Dios es *Luz* (1 Jn 1,5) y *Amor* (1 Jn 4,8.16). Vivir en Dios es vivir en la luz y el amor, porque “el amor es una luz” (DCE 39). En un magnífico texto la nueva encíclica muestra ese *santo movimiento circular* –como lo llama Santo Tomás (ST II-II,17,8)– por el cual “circula” la vida teologal.

*Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras. La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz –en el fondo la única– que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica (DCE 39).*

*Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo* (DCE 39). ¿No hay aquí una sugestiva formulación de la nueva evangelización que *Aparecida* podría asumir e impulsar?

Dios y el ser humano se revelan a la luz de Jesucristo y se unen en la nueva y eterna alianza. La fe implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La esperanza lleva al hombre a esperar en y a Dios porque Dios espera en y al hombre. La caridad unifica amar a Dios en el hombre y amar al hombre *en Dios y por Dios* (DCE 18). La evangelización debe promover que nuestros pueblos tengan vida en Cristo, que su/s cultura/s esté/n más y mejor impregnada/s, hasta sus raíces vitales, por una cultura de la fe, la esperanza y el amor inculturada en nuestras realidades ético-sociales. Un *desafío de desafíos* es presentar la belleza de la vida teologal que brota de la comunión con la Trinidad para poder transitar “los caminos de la fe, la esperanza y la caridad” (DPa 35).

Una nueva evangelización inculturada, más misionera y catequística, debe promover *una cultura de la fe, la religión y la razón* (4) que potencie la religión popular católica ante los peligros cruzados del racionalismo irreligioso y la religiosidad irracional (5); *una cultura de la esperanza, la confianza y la magnanimidad* que, en un subcontinente en el que muchos pobres y jóvenes se precipitan en el desamparo y la incertidumbre, sustente las razones para vivir, convivir, esperar y luchar (6); *una cultura del amor, la justicia y la dignidad* que, ante el egoísmo, la injusticia y la exclusión que sufre el 50% de nuestros pueblos en situación de pobreza crítica, fortalezca el amor que afirma la dignidad de los más pequeños y anime una cultura integral en favor de una vida digna en un mundo globalizado y fragmentado.

#### 4. REVITALIZAR LA SABIDURÍA DE LA FE Y DE LA RAZÓN ANTE LA INCREENCIA Y LA IRRACIONALIDAD

La nueva evangelización latinoamericana y caribeña debe procurar una nueva alianza entre la fe y la razón que renueve la cultura de nuestros pueblos. Dado que “el mayor don que ha recibido América es su fe” (EIA 14), hay que revitalizar la fe cristiana ante los desafíos cruzados del fideísmo fundamentalista y del racionalismo secularista que conducen a una fe sin razón y a una razón sin fe. Numerosas formas de irracionalidad e increencia producen efectos inhumanos a nivel ético, cultural y social. La religiosidad “irracional” y fundamentalista es la otra cara del racionalismo “irreligioso” y secularista en una civilización esquizoide que une la racionalidad diurna de la ciencia y la técnica con la irracionalidad nocturna de la magia y la superstición. Por la “dialéctica de la ilustración”<sup>20</sup>, cierta modernidad incrédula generó su propio contrario en el fanatismo sectario y hoy crece el sincretismo entre la *intelligentsia* cínica y la credulidad mágica. La historia de la cultura muestra que a períodos de racionalismo irreligioso han sucedido etapas de gnosticismo religioso. Para Ricoeur la degradación de lo sagrado en sus simulacros y la ilusión prometeica de la tecnociencia son las dos caras de una única configuración cultural dominada por el nihilismo<sup>21</sup>.

Aquí está en juego la *racionalidad*, identificada unilateralmente con la razón instrumental científica o política, que llevó a una *clausura de la razón sobre sí misma*, marginó la sabiduría metafísica y religiosa e impidió abrir el mundo al horizonte trascendente del Sentido y la Salvación. Si el hom-

<sup>20</sup> TH. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970, 15-59.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, “Manifestación y proclamación” en *Fe y Filosofía*, Almagesto, Buenos Aires, 1990, 93.

bre es más que la pura razón y la razón es más que razón científica, necesitamos redescubrir una *razón sapiencial* que integre distintos niveles de racionalidad como los que conciernen a la religión, la filosofía, el arte, la ciencia y la política. En su Discurso de fin de año el Papa centra la relación entre la Iglesia católica y el mundo moderno en el vínculo entre la fe y la razón, entendida ésta a nivel científico, político y religioso. Dice que el Vaticano II traza la “dirección esencial” del *diálogo entre la fe y la razón*<sup>22</sup>. Por mi parte, escribí hace tiempo que *el Vaticano II es el símbolo de una nueva etapa de la historia de la teología católica al servicio del reencuentro entre la fe católica y la cultura contemporánea, presentando teologalmente la fe y reubicando filosóficamente a la razón*<sup>23</sup>.

Un desafío es asumir los nuevos signos de los tiempos que abren la posibilidad de *ir más allá de la razón secular* para replantear su relación con la fe y la religión. Esta tarea es posible si la fe y la razón se fecundan mutuamente gracias a una renovada presentación de Cristo, *Logos de Dios* hecho hombre, quien funda la radical autosuperación y la total plenificación de la razón humana en la fe y la religión. Hay que “vivir una fe que proviene del *Logos*, de la Razón Creadora, y que está, por lo tanto, también abierta a todo lo que es verdaderamente racional” (DPa 56). Esto reclama a la Iglesia ser *Catholica* para asumir, purificar e integrar todo fragmento de verdad, bien y belleza y ser *el hogar del diálogo*.

---

<sup>22</sup> BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana, 22/12/2005”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 30/12/2005, 12.

<sup>23</sup> C. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en R. FERRARA - J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99, 93; sobre el tema cf. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Cerf, Paris, 1994, 385-389.

go *cordial* entre la razón y la fe frente a la apologética defensiva y ofensiva de los nuevos integristas, quienes deben aprender que “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en amar” (DCE 31). La vida teologal *potencia y recrea la fe ante la increencia, la religión ante la irreligiosidad y la razón ante la irracionalidad* para superar las tentaciones fundamentalistas y nihilistas que aparecen en las “nuevas tendencias en el campo religioso” (DPa 109).

La separación entre fe y razón está en el meollo del divorcio entre el Evangelio y la modernidad (EN 20). En la “modernidad posmoderna” la increencia y la irracionalidad causan una doble pérdida a la fe y la razón. *Fides et ratio* traza la génesis de la “tragedia de la fe separada de la razón” (*seiunctae a ratione fidei tragoedia*) con su correlato, una filosofía “separada” de la fe (FR 45-48). La historia de este drama arranca en el siglo XIII, con la distinción entre filosofía y teología que reivindica la relativa y necesaria autonomía que la razón humana requiere para dedicarse a sus distintos campos de conocimiento (GS 36). Pero de esa *legítima distinción* se pasó a una *nefasta separación* que trajo como consecuencia “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” (FR 45).

En aquella tragedia son corresponsables tanto la *tendencia a la separación* de una parte de la cultura y de la filosofía modernas como la *incapacidad de comunicación* de una parte de la Iglesia y la teología modernas. Lafont ha planteado ese *desencuentro* para ayudar a un *reencuentro*, lo que es posible con una racionalidad moderada, abierta a una modernidad equilibrada, que respete la gratuidad de lo teologal y la secularidad de lo creado, justificando la capacidad de la razón en el interior de la fe que la supera y abriendo el camino de la ilustración dentro de la iluminación. Hay que propugnar la apertura mental y el discernimiento espiri-

tual para *pensar en armonía la razón y la fe*, porque el vacío teológico deja el espacio a místicas pietistas y racionalidades enciclopédicas, tendencias que se pueden acentuar en medios latinoamericanos y caribeños.

*Debemos esforzarnos por un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana*<sup>24</sup>.

En nuestras Iglesias ¿hay conciencia de que “a la *parresía* de la *fe* debe *corresponder* la *audacia* de la *razón*” (FR 48)?

En la concepción católica la *fe* es pensar asintiendo y asentir pensando. Creer es *pensar con asentimiento*. No todo el que piensa cree *pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula*<sup>25</sup>. La *fe* es una *fe pensante*, un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia, que asiente pensando y piensa asintiendo. El pensamiento es una exigencia interior del creyente. El círculo hermenéutico simbolizado del *credo ut intellegam-intellego ut credam* puede ser recreado por una sabiduría teológica y teológica que aliente *una fe que busca y sabe entender y una inteligencia que busca y sabe creer*<sup>26</sup>. Esta sabiduría de la *fe*

---

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, 121.

<sup>25</sup> A. DE HIPONA, *De praedestinatione sanctorum* II.5, *Obras de san Agustín* VI, BAC, Madrid, 1949, 479.

<sup>26</sup> Cf. R. FERRARA, “Religión y filosofía”, en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión. Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Trotta, 2002, 195-226, espec. 218-222; C. GALLI, “Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI

y de la razón en diálogo, a la que debería apuntar la pastoral catequética y educativa en todos sus niveles, proviene de un rasgo original que distingue a la sabiduría bíblica, como es el configurar “una profunda e inseparable *unidad* entre el conocimiento de la razón y el de la fe” (FR 16). Transmitir el Evangelio reclama una fe que *busca* entender y *sabe* comprender y una inteligencia abierta a la fe, que *busca* un sentido mayor y que alcanza la *sabiduría* de creer.

La *razón del creyente* (FR 73: *Fides Ratio*) es una *razón creyente* y una *fe pensante* que busca la verdad en el interior de un movimiento que va de la recepción de la Palabra de Dios hacia su comprensión y realización. Cuando la fe y la razón “se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (FR 48) hace falta ejercitar un movimiento circular para que ambas se enriquezcan y se fortalezcan recíprocamente. En las mediaciones pastorales hay que procurar una *cultura integradora* que ayude a creer pensando y a pensar creyendo al servicio de una fe madura de los cristianos y de una razón abierta de las personas de buena voluntad. Una pastoral respetuosa de la “sabiduría originaria de los pueblos” (FR 1) debe cultivar la sabiduría de la fe en la razón y de la razón en la fe. Esto incluye potenciar la *sapiencia popular católica* (DP 444) con su sabia capacidad de integrar lo divino y lo humano.

¿Resulta obvio decir que tener vida en Cristo es revitalizar la vida de la fe con la inteligencia y la vida de la inteligencia con la fe? En nuestro subcontinente, que forma parte del extremo Occidente, defender *lo mejor* de los ideales moder-

---

(eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2005, 31-130, espec. 42-59. Se puede solicitar a [teologia@uca.edu.ar](mailto:teologia@uca.edu.ar)

nos de racionalidad, libertad, democracia y desarrollo para todos, especialmente para los pueblos pobres y los pobres de los pueblos, requiere superar *lo peor* de aquella modernidad que encerró al hombre en el secularismo, endiosó la razón en el cientificismo, exacerbó la libertad en el relativismo y absolutizó la política en el totalitarismo sin dejar espacio a la sabiduría que integra fe, razón y religión. Sus patéticas consecuencias se ven en países de antigua raigambre cristiana en los que la verdad, la bondad y la belleza del Evangelio son vaciados de su sentido y quedan reducidas a palabras de una semántica, normas de una ética y formas de una estética secularizadas. En cambio, nuestros pueblos pertenecen a esas naciones que, según el Concilio, son económicamente pobres pero *ricas en sabiduría* (GS 15), en la sabiduría simple de saber creer y entender.

## 5. RECREAR LA PIEDAD POPULAR CATÓLICA EN NUEVOS ESCENARIOS RELIGIOSOS

*La religión es una dimensión privilegiada de la fecundación recíproca entre la razón y la fe*, porque “la fe cristiana no separa ilustración y religión”<sup>27</sup>. Por un lado, la religiosidad es el signo más elevado de la espiritualidad del ser humano, “el culmen de su naturaleza racional” (GS 15, FR 33 n. 28) y “la dimensión más profunda de la cultura” (DP 389). Por otra parte, la religión puede ser y de hecho es expresión de la fe teologal. Según la lógica de la Encarnación ambas se unen siendo distintas y no deben confundirse ni separarse, sino que deben conjugarse para que *la fe se exprese religiosamente y la religión sea inspirada teologalmente*. “La religión no es la fe sino la profesión de la fe (*fides protestatio*) mediante algunos signos exteriores” (ST II-II, 94, 1, ad 1um). Desde esta base valoro –con sus luces y sombras, como en

---

<sup>27</sup> RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., 75.

todo miembro de la Iglesia comenzando por uno mismo— la religiosidad popular católica, mayoritaria en América Latina y El Caribe, que es una *expresión de la fe católica* (DP 444), *una expresión privilegiada de la inculturación de la fe* (SD 36). Así reconozco, en vista a *la primera Conferencia General que se celebrará en un gran santuario mariano*, las peregrinaciones a los santuarios como sacramentales de la fe teologal del pueblo fiel.

“María y sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular” (DP 454). Un signo creativo de nuestra Iglesia es la pastoral de santuarios promovida por el *Secretariado de Pastoral de Santuarios de América del Sur*, antecedente de los encuentros de responsables de santuarios de toda América<sup>28</sup>. A diferencia de lo que sucede en Europa, en América Latina las peregrinaciones son un fenómeno espontáneo, familiar y popular, que marca una geografía y un calendario de la fe del Pueblo de Dios. Las peregrinaciones tuvieron un crecimiento explosivo desde los setenta y tenemos cientos de santuarios por los que pasan periódicamente el 80% de los católicos latinoamericanos.

La revalorización de la religiosidad popular se hizo *de Medellín a Puebla*, teniendo eco en un texto de Pablo VI (EN 48) que tuvo su reflujo en Puebla<sup>29</sup>. Su capítulo *Evangeliza-*

<sup>28</sup> Cf. E. TRUCCO, “Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios”, *Medellín* 74 (1993), 255-285.

<sup>29</sup> CH. JOHANSONN FRIEDEMANN, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Anales de la Facultad de Teología 41, Santiago de Chile, 1990; CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977; J. ALLIENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en CELAM, *Puebla: grandes temas. I*, Paulinas, Bogotá, 1979, 235-266.

*ción y Religiosidad Popular* (DP 444-469) –el que, con el de *Evangelización de la cultura*, fue el más votado– es un clásico de lo que aporta América Latina a la Iglesia universal. Por eso en 1992 tanto la *Conferencia de Santo Domingo* (SD 36) como el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1674-1676) asumen sus aportes para interpretar y valorar la piedad popular. Su enseñanza guarda vigencia después del *Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia*<sup>30</sup>.

La *revitalización* de la piedad popular católica y el nacimiento de *nuevas expresiones urbanas* muestran que la forma de ser cristiano en el catolicismo popular es “la más numerosa de América Latina” y “un componente de la cultura suburbana contemporánea”<sup>31</sup>. La fe en Jesucristo distingue a los habitantes del Continente (DPa 34) y el catolicismo es la figura cultural más común de la religión cristiana popular (DPa 141-142), si bien hay un mayor pluralismo religioso y un crecimiento del evangelismo pentecostal (DPa 145-148, 155, 157). Pero aquí no repito descripciones conocidas para dedicarme a pensar el desafío central.

*Esta savia católica se ha expresado espontáneamente en una rica religiosidad y piedad populares que... han caracterizado el alma religiosa de América Latina y del Caribe. Esta religiosidad, fundamentada en la fe y acuñada en la cultura popular espontánea, constituye una base desde la cual el hombre latinoamericano modela su sentido de apertura a Dios (cf. EN 48). Las nuevas iniciativas de evangelización deben*

---

<sup>30</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre piedad popular y Liturgia*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 2002. Lo cito con la sigla DPL.

<sup>31</sup> P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Sal Terrae, Santander, 2003, 164-165.

*partir desde ella porque es la que da el fundamento de su vida a la mayoría de los latinoamericanos...*  
(DPa 142).

*La realidad religiosa popular atraviesa enormes cambios tanto en los procesos internos de la piedad católica como en su ubicación dentro del despertar espiritual que se ha dado en nuestro Occidente del Sur. Los procesos de urbanización, racionalización, democratización y secularización desafían una nueva evangelización de la piedad popular católica<sup>32</sup>. Su carácter popular expresa la encarnación del Pueblo de Dios en la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano por la fe y el bautismo, el rito religioso y cultural que significa la fe católica del pueblo sencillo. Allí se manifiesta el amor maternal de la Iglesia que se abre a la religiosidad popular desde su naturaleza católica, la que la impulsa a incluir a todos y rechazar la actitud sectaria restringida a pocos, como señalaron Medellín (DM VI,3) y Puebla (DP 462).*

La condición eclesial de las inmensas multitudes pobres y creyentes expresa la universalidad de la Iglesia. Esta valoración teologal y sacramental no puede ser descalificada por criterios de pertenencia meramente psicológicos, sociológicos o jurídicos. La acción pastoral debe reconocer la *eclesialidad* –y no sólo una vaga e indeterminada religiosidad– en *multitudes cristianas y pobres latinoamericanas y caribeñas*, la que incluye procesos de diferenciación –o *desinstitucionalización*, según un lenguaje usado pero equívoco– que se verifican en la relativa independencia de la transmisión familiar de creencias, valores y prácticas, y en cierta distancia de sectores del pueblo fiel ante algunas

---

<sup>32</sup> Cf. C. GALLI, “La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad”, en GALLI - SCHERZ, *Identidad cultural y modernización*, op. cit., 147-176.

mediaciones jerárquicas, normas éticas y preceptos culturales. No obstante, cuando digo “eclesialidad popular” no me refiero a la identificación eclesial sólo en el sentido de una “vinculación oculta” al Cuerpo místico de Cristo, ni tampoco mediante la “mera ordenación” a la unidad católica desde distintas situaciones religiosas (LG 13). Aquí estoy considerando la *pertenencia* al Pueblo de Dios por la fe católica significada visiblemente en el signo bautismal (LG 14), porque la gran mayoría del pueblo latinoamericano y caribeño es cristiano –incluso católico– y bautizado.

“Un cristianismo sin religión es contradictorio y carente de realismo”<sup>33</sup>. Por eso siempre pienso la religiosidad abierta a *la animación de la fe teologal*, la cual puede ser un *principio inspirador de la religión* (ST II-II, 85, 2). El *Directorio*, que considera las devociones como prácticas exteriores, reconoce que suelen estar “animadas de una actitud interior de fe” (DPL 8). Yo prefiero interpretarlas, en la línea de *Puebla*, a partir de una concepción clásica de la religión que integra doctrina, moral y culto, y articula el acto interior con su expresión exterior. La religión popular, por ser religión, es *ordo ad sanctum*, relación mediada hacia Dios y lo divino (ST II-II, 81, 1: *ordo ad Deum*) a través de mediaciones sagradas como creencias y representaciones, valores y actitudes, símbolos y ritos (DP 444). Arraiga en la vida cotidiana del pueblo y muestra su capacidad de inspiración cultural por los valores y normas éticas. Afirmo las relaciones entre lo religioso y lo social por la unidad de la experiencia del sujeto pero me distancio de las teorías reduccionistas que hacen derivar la religión de factores no religiosos y la consideran sólo proyección, alienación, ilusión o ideología<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., 45.

<sup>34</sup> Cf. H. DE LIMA VAZ, “Religiao e Modernidade Filosófica”, *Síntese* 18 (1991) 147-165.

Por otra parte, asumo críticamente las funciones de la religión como fuente de seguridad individual, legitimación social e integración cultural pero evitando las reducciones funcionalistas que llevaron a pronosticar la desaparición de la religión con el advenimiento de la *secular city* (DP 432). El corazón religioso de los pueblos atestigua el sentido de lo sagrado como realidad primaria de la vida que sostiene la identidad de personas y pueblos<sup>35</sup>. En el rostro mestizo de la *Virgen de Guadalupe*, y en los rostros de tantos cristos, por ejemplo, el *Cristo de Esquipulas* o el *Santo Cristo de Lima* – que son negros o provienen de cofradías negras– se simbolizan tanto el mestizaje cultural que caracteriza a nuestros pueblos (DP 446) como un forma de evangelización inculturada lograda por nuestra Iglesia (SD 15).

En vísperas de *Aparecida* emerge el desafío de *mejorar las mediaciones humanas* en la acción pastoral frente a la llamada prédica anti-idolátrica de “Iglesias electrónicas” que conducen a una religión iconoclasta, inhumana y espiritualista que contradice la sacramentalidad popular. Sin olvidar la raíz cósmica de los símbolos religiosos y manteniendo la primacía de la gracia parece necesario *ayudar a ver, escuchar, tocar y amar a Dios “en” el hombre* (DCE 16), tanto en las *figuras* simbólicas de las imágenes religiosas como en el *testimonio* teologal de los cristianos. Los problemas de la gente y la soledad de la grandes urbes exigen una pastoral que preste *mayor atención a las personas concretas* que buscan tanto la confianza espiritual con los santos –amigos,

---

<sup>35</sup> Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005, espec. 13-76, 271-288. Sobre la religión hoy cf. CH. PARKER, *Religión y Postmodernidad*, Kairós, Santiago de Chile, 2001; J. M. MARDONES, *Las nuevas formas de religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1994.

intercesores y modelos– como el diálogo afectuoso con los agentes pastorales, especialmente en la reconciliación sacramental; que necesitan tanto la acogida en santuarios, parroquias e Iglesias como la participación en comunidades orantes, fraternas y misioneras (DPa 158). Necesitamos nuevos evangelizadores que comuniquen *lo más divino* –Palabra, Espíritu y Cuerpo de Cristo– *de la manera más humana*.

Así se cultiva la *pertenencia cordial* a la Iglesia en su dimensión visible, se ofrece a tantos pobres y solos arraigar en la morada espiritual del Pueblo de Dios y se expresa que la comunión teologal con Dios, Cristo, María, los santos y los difuntos es fuente de vida en común con los que compartimos la peregrinación en la historia. Para que la religión del pueblo “sea evangelizada siempre de nuevo” (DP 457) hay que *recoger y reinformar su mundo simbólico y ritual* con conocimiento, respeto y amor, para encauzarlo desde sus gérmenes originales o desde nuevos impulsos. Si no se interpreta la tendencia a formular la piedad en gestos rituales, la gente queda a merced de *sustitutos* espurios de la religión como el ocultismo, la adivinación, la astrología y la hechicería. Una antropología integral y realista enseña que la fe debe encauzarse a través de sentimientos, gestos y prácticas saludables.

La piedad católica debe ser asumida y potenciada como *una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo* (DP 450), ya en el hogar familiar. Aquel no es sólo objeto o destinatario sino también *sujeto y agente de la misión*. Los agentes pastorales organizados deben reconocer y acrecentar *el protagonismo misionero del pueblo bautizado*, asumiendo a su religión, por ya estar en alguna medida evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora (DP 396). *Aparecida* debe dar líneas para acompañar *el actuar misionero espontáneo y habitual del Pueblo de Dios*,

en especial “el potencial evangelizador de los pobres” (DP 1147) propio de su religión de “pobres y sencillos” (EN 48).

La *vuelta de lo sagrado*, “no carente de ambigüedad” (RMi 38), indica el agotamiento del proyecto antropológico secularista. Porque el hombre no puede vivir sin lo sagrado, una sociedad totalmente secularizada resulta insoportable para las personas a pesar de su vigencia institucional. Esa resistencia lleva a revalorizar la religión a través de caminos acertados o equivocados. El deseo de Dios se presenta tan intenso que, sin no hay respuestas religiosas auténticas, favorece la difusión de formas de religiosidad sin Dios y de sectasseudoreligiosas. Esta nueva búsqueda religiosa y/o espiritual “también encierra una invitación” (RMi 38) a la Iglesia para que ofrezca *las insondables riquezas de Cristo* (Ef 3,8), el Único que es y proclama ser “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6), compartiendo todos los *tesoros* doctrinales, sacramentales, místicos y éticos de la tradición católica (DPa 158).

La mentalidad urbana, la crisis cultural, el pluralismo ético y religioso, y tantos otros factores, generan la fragmentación de un mundo de raíces fundantes y referencias vinculantes. En ese terreno *nuevos movimientos religiosos de características sectarias* buscan satisfacer necesidades personales proveyendo pautas de identificación y vías de participación. Crecen más en los barrios menos atendidos pastoralmente y suscitan una adhesión rápida por su mensaje simple, su lenguaje testimonial, su ayuda efectiva, sus musicalidad rítmica y su entrega de protagonismos. Nuestra Iglesia, pionera en revalorizar la piedad popular, debe buscar las reformulaciones espirituales, catequísticas, litúrgicas y pastorales para brindar una experiencia religiosa auténtica del Dios viviente y *conducir la fe bautismal hacia su plenitud eucarística*, que incluye *compartir la entrega de amor de Cristo* pues en el culto eucarístico “está incluido a la vez el ser ama-

dos y el amar a los otros” (DCE 14). Lo contrario es la figura del piadoso que sólo cumple los deberes religiosos pero no tiene amor (DCE 18).

La fractura de una cultura que privilegió un tipo de racionalidad y relegó a la fe, la sabiduría y la religión abre el espacio cultural a *un nuevo protagonismo* de las religiones históricas y de las Iglesias cristianas que encauce la búsqueda religiosa respetando la *secularidad* de la razón filosófica, artística, científica y política y ofreciendo un auténtico camino de salvación ante propuestas que brindan vino viejo en odres descartables. Hay que reconocer una oportunidad providencial para que *la fe y la religión católicas* se presenten, en un clima de *diálogo ecuménico e interreligioso*, como dadoras de sentido y valor para la vida personal, la convivencia social y la acción histórica desde el horizonte escatológico de la existencia.

Como “el futuro de las jóvenes naciones se está jugando en las ciudades” (RMi 37) la Iglesia, que tiene una larga experiencia urbana, puede asumir los retos que le presentan sobre todo en las grandes urbes y los *nuevos areópagos* de la comunicación, si confía que la gran ciudad, motor de la nueva civilización, en la medida en que es evangelizada, puede ser también motor de la nueva evangelización. Si el futuro de la fe pasa por la evangelización de las grandes ciudades falta “trazar criterios y caminos, basados en la experiencia y la imaginación, para una pastoral de la ciudad, donde se gestan los nuevos modos de cultura” (DP 441). Urge una nueva evangelización centrada en Cristo que sintetice la fe en Dios y la dignidad del hombre, y que responda a los valores del Evangelio y los anhelos de los pueblos.

*Aparecida* se realiza en la primera década del tercer milenio. Comparto el juicio de González de Cardedal para quien, después de cierta saturación antropológica de finales del si-

glo XX, se está produciendo “el giro del hombre a Dios” en el siglo XXI”. Este proceso, vivido diversamente en nuestros pueblos, impone nuevas exigencias a la teología, la espiritualidad y la pastoral, y marca una nueva hora *de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él*<sup>36</sup>. Reclama comunicar el Amor de Dios para tener vida en Cristo.

## 6. SOSTENER LA ESPERANZA EN EL TRIUNFO DE LA VIDA FRENTE A LOS SIGNOS DE MUERTE

Santo Domingo proclama a Jesucristo como *Vida y Esperanza de América Latina y El Caribe* (SD 287-301) y “el tiempo actual nos pide proclamarlo como mensaje de esperanza” (DPa 111). La Iglesia debe navegar con esperanza en el océano nublado y tormentoso del nuevo milenio (NMI 58) infundiendo aliento, confianza y seguridad a pueblos desamparados. Ante los efectos de la *cultura de la muerte* y las amenazas de convertirnos en *un continente sin futuro*, podemos reflejarnos en la visión de Ezequiel:

*Luego el Señor me dijo: Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos dicen: ‘Se han secado nuestros huesos y se ha desvanecido nuestra esperanza. ¡Estamos perdidos!’ (Ez 37,11).*

Los discípulos de Jesús se vuelven misioneros si están *siempre dispuestos a dar respuesta (apo-logía) a todo el que les pida razón (logos) de la esperanza (elpís) que ustedes tienen* (1 P 3,15). Dar razón significa justificar racionalmente, expresar dialogalmente y declarar públicamente el fundamen-

---

<sup>36</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004, 65; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

to de nuestra esperanza. Significa dar respuesta con el testimonio de la palabra y de la vida que nuestra fe esperanzada y amante arraiga en Cristo. A tal punto las virtudes teologales se recubren mutuamente que la versión Sixtina de la Vulgata añade la fe al texto de 1 P 3,15: *dar respuesta a todo el que les pida razón de la fe y de la esperanza que hay en ustedes*. Esta versión motivó una reflexión acerca de las razones que manifiestan y confirman la fe<sup>37</sup>, y reaparece en el Discurso de Benedicto XVI a fin de año. Evangelizar exige a la razón creyente *testimoniar con signos amorosos y elocuentes, y argumentar con razones verdaderas y convincentes aquello que cree, espera y ama*.

La Iglesia, templo del Espíritu y comunidad teologal, es *casa y escuela de esperanza* para sostener el caminar de la humanidad hacia el Reino de Dios. La *esperanza teologal*, anclada en Dios, compromete al cristiano con las *esperanzas históricas* que animan la lucha por un mundo más justo, especialmente para los excluidos que Dios no olvida. La esperanza en un futuro más allá de la historia compromete con la suerte de esta historia. La Iglesia latinoamericana y caribeña debe *acompañar, discernir y recrear las esperanzas históricas de sus pueblos* mientras da testimonio acerca de la esperanza que guía al peregrino hacia “la ciudad futura” (Hb 13,14). La espera de la consumación del Reino de Dios es contemplativa y activa: *eleva los ojos* para mirar el cielo pero lleva a poner *las manos* en transformar la tierra, ya que “cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte en ciegos ante Dios” (DCE 16). La esperanza tiene que acreditarse en la vida, transformándola, y ante la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión de los que ya triunfan en el cielo y militan en la tierra, es la única comunidad que trasciende la

---

<sup>37</sup> S. PIÉ - NINOT, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001, 175-179.

muerte y puede nutrir una esperanza universal en la Resurrección, única respuesta a la sed plena de vida, justicia y libertad para todos y para siempre.

*Una Iglesia más profética debe comunicar la Buena Noticia de la esperanza y del futuro a los jóvenes sin esperanza y sin futuro, y “saber dar a las generaciones venideras razones para vivir y para esperar” (GS 31). Esta esperanza se alimenta de la memoria del pasado y de la promesa para el futuro. Entre el recuerdo de lo que fue y la promesa de lo que será se construye la cultura como casa del hombre. Cuando hay crisis de tradiciones e ideales hay que arraigar en la memoria y proyectarse en la esperanza, para que la juventud alimente sus raíces y despliegue sus alas. La pastoral educativa y juvenil debe intensificar una evangelización educadora y una educación evangelizadora que nutra raíces y razones<sup>38</sup>. Y contagiar esperanza cuando el temor al futuro exacerba la oferta dirigida a jóvenes y niños centrada en vivir el instante y disfrutar el momento –siento, luego existo– para contraerse en el hoy.*

El nihilismo potencia la crisis del sentido de la vida y de la historia, reduciéndolas al presente, avivando una *anticultura del cinismo y la desesperación* que tienen su signo más agudo en la proliferación del consumo de drogas, una forma cruel de homicidio y suicidios colectivos. “Un grave deterioro en algunos países lo produce la producción de droga y el narcotráfico” (DPa 137). Llama la atención que no haya un compromiso público más elocuente de Iglesias y pastores oponiendo resistencia a este fenómeno destructivo que hace estragos en nuestros jóvenes. *Aparecida* debería incentivar una pastoral más enérgica contra el narcotráfico para que

---

<sup>38</sup> P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, PPC, Madrid, 1999, 139-146.

los episcopados hagan denuncias valientes frente a los poderes corruptos y corruptores, y para que emprendan acciones más decididas en la prevención y asistencia. Tal vez haya más “mártires” que mueran en la lucha contra ese flagelo – o por acompañar a enfermos de sida– como los hay por comprometerse con la justicia. Ellos serán un testimonio para millones de víctimas jóvenes y pobres que mueren habitualmente por causa de la droga.

Si nos asaltan perplejidades acerca del futuro, no nos falta *la certidumbre de la esperanza* basada en el socorro amoroso y todopoderoso de Dios. Al iniciar nuevos senderos confiamos que Él señalará el rumbo. Juan de la Cruz<sup>39</sup>, enseñaba que “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”. Hoy decimos que *para ir a donde no sabemos hay que ir por donde sabemos y por donde no sabemos*. Implica comunicar las certezas básicas de la fe para navegar en el mar de la incertidumbre y comunicar a los jóvenes una esperanza que les muestre que la historia no se reduce al gozo ni al dolor del “hoy” sino que tiene sus raíces en un “ayer” y se abre a los proyectos de un “mañana”. A pesar de los horizontes que se cierran, una *spes contra spem* confía en que, por la fuerza de Dios, los hombres débiles podemos realizar proyectos nobles, generosos, duraderos. La esperanza está ligada a las virtudes del ámbito de la fortaleza, como la paciencia y la perseverancia, pero especialmente a la *magnanimidad*, virtud que impulsa *ad magna*, a lo sublime de la santidad y a la grandeza del heroísmo. En tiempos difíciles apostamos por una cultura de la santidad ordinaria y del heroísmo cotidiano, que ayude a esperar y vivir con grandeza la fidelidad en lo pequeño.

---

<sup>39</sup> J. DE LA CRUZ, “Dibujo del monte de la perfección”, *Obras Completas*, A. Silveriano, Burgos, 1972, 119.

América Latina y El Caribe transitan un camino difícil. Necesitamos más *esperanza*, que es la virtud del peregrino. Una persona, una familia, una nación y una región, no es sólo lo que hoy es, sino también *lo que mañana puede llegar a ser y, por fin, lo que hace de sí, como “don dado a sí mismo”*<sup>40</sup>. Hijo de su naturaleza y su pasado, el ser humano es padre de su destino y su futuro. Las personas y los pueblos, por mal que estemos, *siempre tenemos la oportunidad de ser mucho mejores y de estar un poco mejor*. Podemos convertir el tiempo de crisis en una ocasión providencial para crecer. La Iglesia tiene que animar a cada pueblo para construir en su Patria una casa de hermanos donde todos tengan una morada para vivir y convivir con dignidad. Esa vocación requiere la alegría de *querer ser y hacer una nación*, un proyecto histórico sugestivo de vida en común. Falta una decisión similar para construir la región como un proyecto histórico y sugestivo- de vida en común a nivel regional. La *pastoral de la esperanza* puede inyectar nueva fuerza a nuestros pueblos para asumir una *decisión ético-política de querer vivir-en-común formando una comunidad de naciones*. Un pueblo se configura al compartir un pasado y un futuro, una herencia y un proyecto, una tradición y un destino. Destacando el *futuro*, Ortega y Gasset ubica lo distintivo de una nación en el porvenir soñado. *Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer*<sup>41</sup>. Algo parecido cabe con relación a nuestra región. ¿Queremos edificar una comunidad regional para defender nuestro mañana, un futuro digno bajo el sol del nuevo milenio?

El CELAM ha propuesto a las Iglesias de las distintas naciones y regiones muchas líneas pastorales. Una de ellas, que

---

<sup>40</sup> C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris, 1983, 58.

<sup>41</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, 244.

Aparecida debería retomar y sobre la que reflexionaré en otro artículo, consiste en *acompañar iniciativas de integración latinoamericana: hacia un destino común*<sup>42</sup>. La Iglesia debe inspirar valores y actitudes que sostengan con esperanza la comunión de los pueblos. El mundo que hoy nos desafía necesita una nueva cultura del compartir la vida con fe, esperanza y amor que anime la justicia, la solidaridad y la paz.

¿Puede el Pueblo de Dios que peregrina por América Latina y El Caribe ser una *Iglesia de la esperanza* que anime un *Continente de la esperanza*? *Nuestra Iglesia tiene una responsabilidad especial para alentar un futuro común* porque desde sus orígenes ha sido *sacramento de comunión* de los pueblos con Dios y entre sí. Abarca a la mayoría de varones y mujeres latinoamericanos y caribeños desde el Sur del Río Grande a Tierra del Fuego. En 1998 unos 450 de sus 500 millones de habitantes eran católicos. *América Latina tiene cerca de la mitad de los fieles de toda la Iglesia Católica*<sup>43</sup>. Su *fisonomía propia* surge, mediatamente, de los rasgos culturales de este pueblo creyente, mestizo y pobre, y de estar en un subcontinente uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño. Su figura se ha delineado por el proceso de *latinoamericanización* llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XX tanto por sus Iglesias particulares agrupadas a nivel nacional, como por el servicio de la Santa Sede y el CELAM. Puebla expresa con claridad, en su tiem-

---

<sup>42</sup> CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y El Caribe*, op. cit., 212.

<sup>43</sup> A. GONZÁLEZ ZUMÁRRAGA, "El Episcopado latinoamericano y las Iglesias locales", en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2000, 355.

po, la fisonomía cultural y la autoconciencia histórica de la Iglesia católica en nuestros pueblos (DP 4-14, 232-237, 408-415).

*El Pueblo de Dios que peregrina en nuestro subcontinente, llamado a profundizar el arraigo cultural de su fe y la renovación evangélica de su cultura, tiene una fuerte conciencia de su identidad y lo expresa en su reflexión teológica centrada en los temas de *pueblo, cultura, religión, pobres y liberación*. También lo manifiesta en sus *valores pastorales propios* como el sentido de liberación integral, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de sus comunidades de base, el florecimiento de sus vocaciones y ministerios, la fuerza de su opción por los pobres, su incipiente dinámica misionera, y su promesa de animar una región continental en la que se salvguarde la paz más que en otras zonas del mundo.*

*Nuestro subcontinente tiene una fisonomía singular. Integra culturalmente el mundo occidental latino y moderno y es parte del sur subdesarrollado y pobre. Integrando el continente americano, es la única región cristiana del sur pobre y, todavía, el subcontinente más homogéneamente católico de Occidente. Es un continente con un pueblo cristiano y pobre. Hay continentes con pueblos cristianos y otros con pueblos más o menos secularizados del cristianismo que ya no son pobres. Hay continentes con pueblos pobres que son religiosos pero no cristianos, que se están secularizando o no de sus religiones históricas, y/o están en procesos de primera evangelización. En cambio, aquí coinciden la fe y la pobreza. La fe del pueblo está puesta en crisis por factores religiosos (secularismo / fundamentalismo), culturales (relativismo / desintegración), sociales (injusticia / desigualdad) y tantos otros. La Iglesia debe alimentar la esperanza de forjar una nueva síntesis cultural en la que se puedan integrar los valores espirituales cristianos con los aportes seculares mo-*

*dernos desde nuestra originalidad. Medellín y Puebla asumieron la frase de Pablo VI sobre nuestra vocación a *unir, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad* (MD Intr 7; DP 4).*

*Animar la comunión nacional, regional y continental con destino universal es un signo de fidelidad de nuestra Iglesia que promovió la unidad de América Latina y generó una *dinámica pastoral continental* en sus Conferencias Generales, pioneras en reuniones continentales y antecedentes del Sínodo para América (EIA 4). *Experta en latinoamericanidad*, ella ha sido un poderoso factor de *latinoamericanización* para varias generaciones, sobre todo desde Medellín, con sus santos, documentos, santuarios y símbolos<sup>44</sup>. Muchos jóvenes argentinos descubrieron su pertenencia histórica al Pueblo de Dios que transita por América Latina peregrinando al santuario de la Virgen de Luján, acompañados por las imágenes y banderas de las naciones hermanas, mientras cantaban: *Éste es el tiempo de América / éste es tu tiempo Señor / los jóvenes estamos presentes / testigos de tu gran amor*<sup>45</sup>.*

*Aparecida debería renovar el compromiso eclesial para fortalecer los vínculos espirituales que unen a nuestras naciones, de tal modo que la *comunión basada en los valores teologales* se proyecte, respetando la pluralidad de la socie-*

---

<sup>44</sup> GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*, op. cit., 356.

<sup>45</sup> Cf. C. GALLI, “Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján”, en C. GALLI - G. DOTRO - M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Agape-Guadalupe, Buenos Aires, 2004, 312-389.

dad civil y la autonomía del Estado, hacia nuevas formas de unidad secular “en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal” (DP 428). El Pueblo de Dios universal vive en un mundo plural de pueblos y culturas. A principios del siglo XXI el 70% de los católicos vive en Iglesias del Tercer Mundo y forma *una Iglesia culturalmente policéntrica* marcada por la aparición de formas muy nuevas de la única Iglesia. ¿Encontrará la Iglesia latinoamericana y caribeña su propia fisonomía? En las nuevas figuras eclesiales y culturales ¿se manifestará mejor que *el Pueblo de Dios es un Pueblo de pueblos*?

Una pastoral profética es posible gracias a un *nuevo entusiasmo pastoral* sostenido por *la esperanza teologal*, la que debe ser parte de una espiritualidad evangelizadora, obra del Espíritu Santo que incluye hábitos y sentimientos que impulsan la misión. Entre esas actitudes Pablo VI destacó el  *fervor del amor*, que nutre *la dulce alegría de evangelizar* (EN 80) y Juan Pablo II ha alentado un *nuevo ardor* que anime a los *nuevos evangelizadores*. Ese fervor apostólico depende de la esperanza teologal. Llama la atención que los dos documentos pastorales más logrados de Pablo VI (EN 80) y de Juan Pablo II inviten a toda la Iglesia a renovarse en el Espíritu Santo para evangelizar con *esperanza, entusiasmo y alegría*.

*El mandato misionero nos introduce en el tercer milenio invitándonos a tener el mismo entusiasmo de los cristianos de los primeros tiempos... podemos contar con la fuerza del mismo Espíritu, que fue enviado en Pentecostés y que nos empuja hoy a partir animados por la esperanza que no defrauda (Rm 5,5) (NMI 58).*

## 7. COMUNICAR EL AMOR DE DIOS E IMPULSAR UNA NUEVA IMAGINACIÓN DE LA CARIDAD

La primera encíclica de Benedicto XVI se concentra en “el corazón de la fe cristiana” (DCE 1), expresado en la frase: *Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en Él* (1 Jn 4,16). Sitúa a Dios y al amor en el centro de la atención para responder a desafíos actuales. Cuando se relaciona el nombre de Dios con el odio y la violencia habla del amor de Dios. Cuando se reduce el sentido del amor habla de la verdad y unidad del amor. Cuando parece imposible amar comunica que es posible, porque Dios nos amó primero: *el amor es posible y nosotros podemos ponerlo en práctica* (DCE 39)<sup>46</sup>.

*Deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás... suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino* (DCE 1).

Tenemos la experiencia de ser amados por Dios: *Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él* (1 Jn 4,16). “*Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida*” (DCE 1). Expresa este acontecimiento con palabras del cuarto Evangelio vinculadas a la primera Carta<sup>47</sup>. “*Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en Él tengan vida eterna*” (Jn 3,16). Porque este “amó” no es gesto pasajero sino eterno Juan llega al misterio del ser divino cuando no sólo relata que

<sup>46</sup> Cf. B. FORTE, “Un mensaje simple y dramático”, *Criterio* 2312 (2006) 8-9.

<sup>47</sup> Cf. L. RIVAS, “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16)”, *Communio* (argentina) 12/4 (2005) 27-38.

Dios amó sino que formula una afirmación ontológica: “Dios es Amor”. El discurso del magisterio pontificio sigue el itinerario jónico que va

*desde lo que Dios hace hacia lo que Dios es, desde el envío amoroso del Hijo hacia el ser amoroso de Dios Padre. Con ello revela que el fondo mismo de la divinidad es amor: ‘Dios es amor’. La ‘vehemencia ontológica’ del verbo ‘es’ permitirá glosar: ‘el ser mismo de Dios es Amor’ (CCE 221)<sup>48</sup>.*

El amor es una *única realidad* (DCE 8) con distintas dimensiones y se verifica diversamente en el hombre y en Dios. La unidad entre *eros* y *ágape* asocia la pasión y el deseo con la entrega y la oblación (DCE 7). Esto se manifiesta originalmente en el amor entre el varón y la mujer (DCE 2, 11) y penetra el mismo amor a Dios: “esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *ágape* que transmite el don recibido” (DCE 7). En el amor del ser humano hay una imagen creada del Amor increado. Evocando el amor sponsal de Dios por su pueblo en la poesía del *Cantar de los Cantares* (DCE 6, 10) y en la predicación de los profetas, el Papa comenta: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*” (DCE 9). Cita a Dionisio, quien nombra a Dios como *Eros* y *Ágape*<sup>49</sup>. Dios ama apasionada y gratuitamente: “El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *ágape*” (DCE 10). Este aspecto es fundamental en la imagen bíblica, judía y cristiana de Dios:

<sup>48</sup> R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 79.

<sup>49</sup> Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, IV, 12-14, en *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1995, 306-308.

*Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el Logos, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el eros es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el ágape (DCE 10).*

El amor de Dios se comunica en la entrega pascual de Cristo. Como Juan Pablo II enseña que Jesucristo es *la misericordia de Dios encarnada* (DM 2), Benedicto XVI expresa que es *el amor de Dios encarnado* (DCE 12-15). En la Encarnación, la Cruz y la Eucaristía se descubre la verdad del amor de Dios por nosotros. Quien como Prefecto de la fe ha hablado tanto del amor a la verdad ahora como Pastor universal predica *la verdad del amor*.

*Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. Jn 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: ‘Dios es amor’ (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar (DEC 12).*

La misión de la Iglesia es *comunicar* –verbo repetido en *Deus caritas est*– la Buena Noticia de que *Dios ama personalmente* (DCE 9) a cada varón y mujer. Responde a la necesidad más profunda del ser humano que no puede vivir sin amor. El Amor de Dios satisface la sed de ser, saberse y sentirse amado personal y absolutamente. La Iglesia debe mostrar sacramentalmente a todo hombre que Dios le ama inmensamente y que le dice al corazón: *¡es bueno que vos existas!* En América Latina y El Caribe la “comunidad de amor” (DEC 19), debe dar a conocer el Amor en el cual creemos, porque sólo el amor es digno de fe. “Dime como

amas y te diré como crees” es un criterio para verificar “la fe que actúa por medio del amor” (Ga 5,6). En el pueblo cristiano los santos son los que más aman. La autoridad que proviene de realizar la verdad en la caridad nos hace más dignos de respeto, credibilidad y adhesión. Un desafío es no sacrificar la verdad al amor ni el amor a la verdad porque somos testigos del Dios “rico en misericordia y fidelidad” (Ex 34,6; Ef 2,4) y de su Hijo encarnado “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14), “Sumo Sacerdote fiel y misericordioso” (Hb 2,17).

Dios comunica su Espíritu para poder amar como Él se ama y nos ama. La caridad es participación en el amor *de* Dios y unidad del amor *a* Dios y *al* prójimo. El Espíritu Santo, *Amor y Don* personal de y en Dios, derrama el amor en los corazones (Rm 5,5) y hace posible un amor al otro por el que “no sólo debo dar algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona” (DCE 34). Es “la gratuidad de ser un don para los demás” (DPa 99).

*Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este ‘antes’ de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta (DCE 17).*

*Aparecida se halla ante el desafío de comunicar la caridad de Dios para que las personas y los pueblos tengan vida en Cristo y puedan amar de un modo más apasionado y gratuito, animando una cultura donde se respete más la vida y edificando una civilización en la que haya más justicia y amor. Los discípulos-misioneros estamos llamados a vivir la doble unidad del amor humano asumida, purificada y elevada en la doble unidad de la caridad cristiana. Así se*

*enriquece la caridad pastoral con los mejores sentimientos humanos y se responde a una nota de nuestra cultura sellada "por el corazón y su intuición" (DP 414). El sentido del amor y la amistad, el sentimiento familiar y hogareño, el culto de la hospitalidad y la visita debe orientar una nueva visitación misionera a las familias y los pueblos.*

Valorar el lenguaje popular implica reconocer los más hondos afectos reflejados en rostros, miradas, lágrimas, besos, manos y gestos. Esta comunicación cordial nos hace cercanos a todos. Experta en humanidad la comunidad cristiana debe ser *experta en cordialidad* y considerar el *factor emotivo* en la percepción del valor moral y religioso. Todo padre, educador y pastor conoce el rol que juega el afecto para percibir ideales y normas. Algo similar sucede en la relación con Dios y en la interiorización del Evangelio que hace más feliz la vida. Urge encontrar las *razones del corazón* para hacer más *atrayente* el exigente mensaje evangélico.

Una *Iglesia amorosa* toma en serio a la *afectividad sensible y espiritual* en la espiritualidad y en la pastoral. La visión integral propia de la imagen cristiana del hombre y el amor (DCE 1-2, 11, 18) reclama fortalecer la coherencia entre la fe y la vida mediante una *experiencia religiosa integral*. La apertura al Amor de Dios y a la obra de su gracia debe forjar expertos en la caridad al Padre y a los hermanos que integren desde la fe la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad y el cuerpo sin deformaciones intelectualistas, voluntaristas o sentimentalistas.

*El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de ser amados. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nues-*

*tra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor (DCE 17).*

En nuestras sociedades debemos impulsar una nueva imaginación del amor universal y concreto *según el modelo del Buen Samaritano* (Lc 10,25-37, cf. DCE 15, 31). Una *Iglesia misericordiosa* es sacramento de la ternura del Buen Pastor por los que sufren desgracias y males. Siente simpatía por las alegrías y com-pasión con los sufrimientos porque nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. Profesa, practica y suplica la entrañable misericordia de Dios reflejada en el corazón materno de María y se esfuerza por aliviar las miserias espirituales y corporales, individuales y colectivas. La solidaridad con los heridos y vencidos implica luchar contra la tentación individualista que reniega de una historia común. Una pastoral orientada por las obras de misericordia hace de la Iglesia el hogar en el tienen un lugar los solitarios, los depresivos, los últimos. La hace una comunidad *amable* que trata cordialmente a las personas que acuden a sus santuarios, parroquias, capillas, centros y colegios. Aunque no podamos solucionar todos los problemas siempre podemos tratar bien. La *Casa de Dios* es la *Casa del Pueblo de Dios* en la que los pobres se deben sentir “en su propia casa” (NMI 50). Así debe imaginarse y realizarse la Iglesia del futuro, siendo un *gran Pueblo* (DP 232-237, 250-269) con rasgos históricos, públicos y multitudinarios frente al peligro de pequeños restos elitistas o sectarios, y una *pequeña Familia* (DP 238 249) con sus notas afectivas, interpersonales y comunitarias ante el riesgo de multitudes masificadas y anónimas. Frente a falsas alternativas –que observo desde hace años, como oponer pastorales de multitudes y de comunidades– debemos asociar en la práctica la *universalidad extensiva* del Pueblo y la *vinculación intensiva* de la Familia. La Iglesia es “Pueblo universal... ‘luz de las naciones’” (DP 237) y “hogar donde cada hijo y hermano es también señor” (DP 242).

Por eso todos los discípulos-misioneros debemos sentir que *el amor de Cristo nos apremia* (2 Co 5,14; cf. DCE 33, 35) para mirar y amar al prójimo con el estilo de Jesús.

*Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita... Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama... Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero... una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor... (DCE 18).*

La V Conferencia debe potenciar *el amor preferencial por los más pobres*, como signo de la gratuidad del amor de Dios, del servicio a Cristo en los más pequeños y del compromiso amoroso con la igualdad<sup>50</sup>. Nos ayudan las enseñanzas pontificias sobre el amor que exige la justicia y que, al mismo tiempo, la trasciende (DM 12, DCE 26-29). El compromiso de “la caridad social de la Iglesia” (DCE 28) con los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI 49).

*... la gran parábola del Juicio final* (cf. Mt 25,31-46), *en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o ne-*

---

<sup>50</sup> G. GUTIÉRREZ, “Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio”, en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, op. cit., 97-165.

*gativa de una vida humana. Jesús se identifica con los pobres: hambrientos y sedientos, forasteros, desnudos, enfermos o encarcelados. 'Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo' (Mt 25,40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios (DCE 15).*

En nuestra Iglesia tiene gran influjo *la opción preferencial por los pobres*, esbozada inicialmente por Medellín con otras expresiones equivalentes (DM XIV,4-11) y luego explicitada por Puebla (DP 1134-1165) y Santo Domingo (SD 178-161). También gravita en nosotros el contenido evangélico, teológico, espiritual y pastoral de la evangelización liberadora y de la liberación integral, que repercute como una opción irrevocable en la vida eclesial y pastoral.

*Es necesario que el corazón compasivo y la caridad imaginativa del discípulo hagan suyos los gozos y las esperanzas, pero también las inmensas tristezas y angustias de millones de hombres y mujeres de nuestros pueblos, afectados por injusticias y marginaciones en sus propias sociedades... El discípulo se encuentra así urgido a vivir la auténtica solidaridad conforme a la Doctrina Social de la Iglesia, sin olvidarse de compartir con los pobres y abandonados la mayor riqueza: la Buena Noticia del Emmanuel (DPa 85; cf. 34m).*

La Iglesia de América Latina y El Caribe vive la fe en condiciones de pobreza y la pobreza desde su fe, siendo la *Iglesia de los pobres* y verificando que es la *Iglesia de todos* al abrazar a los últimos. La opción por los pobres, lejos de ser un particularismo, manifiesta la catolicidad eclesial que se concreta en la predilección por los más pequeños. Hoy se re-

quiere una nueva imaginación de la caridad (NMI 50) ante el creciente abismo entre el Norte y el Sur. Hay que urgir tal opción a nivel nacional e internacional, en favor de *los pobres de los pueblos y los pueblos más pobres*, dando testimonio de que *el Sur también existe*. La Iglesia católica latinoamericana y caribeña, que alberga a casi la mitad del catolicismo, tiene una responsabilidad singular por compartir la suerte de muchos pueblos pobres del sur del mundo, siendo *sacramento de solidaridad* con las multitudes crucificadas y esperanzadas.

### **a. Incoherencia entre la fe profesada y la falta de justicia**

En primer lugar debe hacerlo *en nuestro subcontinente*, una de las regiones más inequitativas y corruptas del planeta (DPa 134/6). En nuestros pueblos se sufre el escándalo del *desfase* o la *incoherencia* entre la fe profesada y la falta de justicia (DP 437). La brecha creciente entre ricos y pobres es contraria al plan de Dios y a la dignidad del hombre y, por eso, ha sido calificada como “situación de pecado social” (DM II, 1; DP 28). Hay que desenmascarar en nuestros países lo que Juan Pablo II llama “estructuras de pecado” (SRS 35-37).

*en un Continente que continúa siendo una de las regiones menos equitativas del mundo: la brecha entre ricos y pobres se amplía en lugar de disminuir, y los esfuerzos para disminuir significativamente la pobreza casi siempre son insuficientes o inadecuados. Las desigualdades, fruto de la inadecuada distribución de la educación y de la riqueza, hieren severamente el tejido social... en América Latina se mantiene una grave injusticia social, que frena el posible desarrollo humano de millones de habitantes. Para escándalo de muchos todo esto sucede en un Continente de bautizados. Imposible dejar de preguntarse, ¿por qué*

la verdad de nuestra fe y de nuestra caridad no han tenido la debida incidencia social? (DPa 119).

La Iglesia, comprometida durante décadas en transmitir que “nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo” (DP 476) no ha logrado superar la escisión entre la fe en Dios y la caridad hacia el prójimo (DCE 18), que se expresa en el contraste entre valores creyentes y estructuras injustas (DP 437). Un enorme desafío para *Aparecida* es formar en todos los cristianos, especialmente entre los grupos dirigentes que acuden a nuestras instituciones educativas, un modo coherente de vivir la fe a través de las obras del amor, para construir una *convivencia justa* entre tanta *inequidad, exclusión y corrupción*.

*... los beneficios económicos de su progreso no afloran entre nosotros con equidad. Sigue siendo escandalosa la persistencia de la pobreza, la miseria y el desempleo en un subcontinente formado mayoritariamente por cristianos. Este mal golpea principalmente a millones de mujeres, indígenas y afroamericanos. Crece la brecha del ingreso entre los más ricos y los más pobres... La opción preferencial por los pobres aún no da frutos que permitan mirar el futuro como un tiempo de fraternidad y paz. Admirable resulta en este contexto la persistencia de grandes virtudes entre los pobres, que son solidarios entre ellos, acogedores, religiosos, y emplean sus mejores esfuerzos en dar alimentación, salud y educación a sus hijos* (DPa 126).

## **b. La Iglesia en América es decisiva para el futuro del cristianismo**

También *en América*, continente en el que hay una cierta identidad cristiana y emerge una Iglesia joven con 500 años atravesada por el conflicto Norte-Sur, que en 2000 ya tenía

el 63% del catolicismo mundial. *La Iglesia en América* es decisiva para el futuro del cristianismo entre las religiones y los continentes. La unidad en la *fe cristiana* (EIA 14) se destaca al considerar la diversidad de otros continentes. Pero esta unidad debe hacerse cargo de las *diferencias confesionales y culturales*, y de las *desigualdades económicas y sociales* (EIA 55), fruto de “pecados sociales que claman al cielo” (EIA 56). Hay un desafío a la comunión en las Iglesias insertas en distintas áreas culturales que sufren la división norte-sur. El Pueblo de Dios debe ser *sacramento de comunión solidaria* para la sociedad en América.

### **c. La comunidad internacional**

Por fin, *en la comunidad internacional*. La Iglesia reconoce luces y sombras en la *interdependencia global* (SRS 12-26). Al discernirla ética y teológicamente desde una visión integral y solidaria del desarrollo humano (SRS 27-34) contribuye a que aquella no se convierta en *imperialismo*, producido por las estructuras de pecado, sino que favorezca la *solidaridad*, fuente de liberación e integración (SRS 35-40). La globalización económica, desde el punto de vista ético, “puede tener una valoración positiva o negativa” (EIA 20). La Iglesia propone una *cultura de la solidaridad* (EIA 52) porque la solidaridad es una exigencia que brota de la misma red de la globalización. Después de la caída el Muro de Berlín y del cierre del “siglo corto” (1914-1989) sigue “la persistencia y el alargamiento del abismo entre las áreas del Norte desarrollado y del Sur en vías de desarrollo” (SRS 14). Se asiste a la imposición del nuevo orden internacional del capitalismo globalizado acompañado por la difusión de una cultura comunicacional uniforme y homogénea. En los últimos 50 años el producto bruto global creció nueve veces y la renta *per capita* en promedio se ha triplicado. Pero *las desigualdades han crecido en forma escandalosa*: el 20% más pobre de la población del mundo percibe hoy, como en 1960,

el 2% de la renta mundial, mientras que el 20% más rico ha duplicado su cuota del 30 al 60% del total. *Hay menos ricos cada vez más ricos y muchos más pobres cada vez más pobres. Como Iglesia de los pobres debemos tener una solicitud evangélica por todos los olvidados que Dios nunca olvida y procurar una mayor justicia universal entre “los distintos mundos dentro del único mundo”* (SRS 14).

## 8. FORTALECER LA MÍSTICA EVANGELIZADORA DE LOS DISCÍPULOS Y MISIONEROS DE JESUCRISTO

Al terminar esta reflexión en camino hacia *Aparecida* considero la mirada sobre la Iglesia como agente luego de haber pensado lo que significa evangelizar para que nuestros pueblos tengan vida en Cristo. Evangelizar es “la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (EN 14). La Iglesia es un *misterio de comunión misionera* (ChL 32) a imagen de la Trinidad y la Eucaristía. La reintegración de la misión en el corazón de la Iglesia (RMi 32) aviva la conciencia de que “en el futuro seguirá siendo misionera: *el carácter misionero forma parte de su naturaleza*” (TMA 57). En la Iglesia que vive en América Latina y El Caribe *cada uno está llamado a ser misionero* (DPa 92).

Llevar adelante la vocación misionera requiere cultivar una *mística evangelizadora*. Tal espiritualidad pastoral nace de la *convocación bautismal a la santidad y a la misión*. “La vocación universal a la santidad está estrechamente unida a la vocación universal a la misión. *Todo fiel está llamado a la santidad y a la misión*” (RMi 90)<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. C. GALLI, “La dimensión práctica de toda la teología y la dimensión espiritual de la teología pastoral”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas*

*Novo millennio ineunte* exhorta a retomar el camino de la santidad evangelizadora. Hay que afrontar *la gran aventura de la evangelización* (NMI 58) con “una apasionante tarea de renacimiento pastoral” (NMI 29). Las Iglesias deben renovarse siguiendo el programa del Evangelio centrado en Cristo (NMI 29), orientado a la santidad (NMI 30), inspirado por el amor (NMI 42) y la comunión (NMI 43). Como fundamento renovado del nuevo programa evangelizador Juan Pablo II señala, como lo hizo antes (TMA 21), la eclesiología del Pueblo de Dios expuesta en *Lumen gentium*. Establece un *paralelismo* entre la vocación universal a la santidad y la vocación universal a la misión. La santidad no se agregó en la Constitución sobre la Iglesia para *dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante* (NMI 30). La Iglesia es un Pueblo santo, en el que los bautizados son santificados por la unción del Santo y con-vocados a la santidad. Proponer un programa pastoral bajo el signo de la santidad trae consecuencias. Una de ellas es excluir el malentendido de entender el ideal de santidad como si

*... implicase una especie de vida extraordinaria, practicable sólo por algunos ‘genios’ de la santidad. Los caminos de la santidad son múltiples y adecuados a la vocación de cada uno... (por eso) es el momento de proponer de nuevo a todos con convicción este ‘alto grado’ de la vida cristiana ordinaria. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección* (NMI 31).

De un modo análogo el Papa presenta la *convocación universal a la misión*. Todos los fieles están llamados a ser sus

---

*disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires, 2005, 139-176, espec. 161-176.

sujetos activos asumiendo la empresa apostólica de la nueva evangelización. Se puede decir, parafraseando al Pontífice, que el tema de la misión no se agregó en el capítulo segundo de *Lumen gentium* (LG 17) para dar una especie de toque misionero a la eclesiología, sino para poner de relieve su dinámica intrínseca.

Para el Vaticano II “la Iglesia peregrina es, por naturaleza (*natura sua*), misionera” (AG 2). Una *eclesiología dinámica* piensa no sólo la misión a la luz de la Iglesia sino también la Iglesia a la luz de la misión<sup>52</sup>. *Todo el Pueblo de Dios es el sujeto comunitario de la evangelización en la historia* (EN 59, AG 35, RMI 26). En este *Pueblo discípulo y misionero* todos los bautizados son ungidos por el Espíritu para participar de la evangelización. En esta concepción eclesiológica se da una analogía con lo dicho sobre la santidad, la cual no es una vida extraordinaria practicable por algunos elegidos, los *genios de la santidad*. Tampoco la misión debe ser comprendida de forma elitista como si estuviera reservada a algunos elegidos, los *genios de la misión*. Todos los miembros de la Iglesia son llamados a evangelizar. *La nueva evangelización es una convocación para todos los bautizados, que no puede ser delegada en pocos especialistas, sino que debe ser asumida con responsabilidad por los miembros comunes del Pueblo de Dios*. Desde aquella doble convocación se dice:

*He repetido muchas veces en estos años la ‘llamada’ a la nueva evangelización. La reitero ahora, sobre todo para indicar que hace falta reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de*

---

<sup>52</sup> S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, 284.

*Pentecostés... Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos 'especialistas', sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios (NMI 40).*

Creo que un paso adelante es dado en 2003 por el documento argentino *Navega mar adentro* (NMA) que me permito citar con modestia. La *Conferencia Episcopal Argentina* invita a toda la Iglesia a crecer en *santidad comunitaria y misionera* (NMA 18) y llama a nuestras Iglesias particulares a renovarse *en el camino de la santidad comunitaria y misionera* (NMA 80). La vocación del Pueblo de Dios como llamado a la santidad comunitaria y misionera no se dirige sólo a los cristianos sino que ha de ser vivido por las comunidades. Toda la Iglesia y todos en la Iglesia somos *llamados a formar comunidades santas y misioneras*.

Pablo VI afirma que *el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización* (EN 75) y Juan Pablo II que *el Espíritu es también para nuestra época el agente principal de la nueva evangelización* (TMA 45). La acción del Espíritu se realiza tanto en los agentes como en los destinatarios. El último capítulo de *Evangelii nuntiandi* se refiere al *espíritu* de la evangelización para designar un cúmulo de actitudes espirituales comunes a los miembros del Pueblo de Dios. Aquellas, siendo obra del Espíritu Santo, son la fuente interior que anima a todos los protagonistas de la acción pastoral (EN 74)<sup>53</sup>. Desde entonces se habla de *espíritu evangelizador, mística evangelizadora o espiritualidad pastoral*.

*La espiritualidad del evangelizador se concreta en 'actitudes interiores' (EN 74)... Todas estas actitudes*

---

<sup>53</sup> Cf. G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, "¿Una mística de la evangelización?", *Teología* 49 (1987) 59-93.

*se traducen en una actitud comprometida para anunciar el Evangelio a todos los pueblos. Sin esta actitud misionera, no se concibe la espiritualidad cristiana. Al mismo tiempo, sin las actitudes relacionales de la espiritualidad, no existe una verdadera acción apostólica*<sup>54</sup>.

En su encíclica sobre la misión Juan Pablo II dedica el último capítulo al *espíritu misionero*, porque “la actividad misionera exige una espiritualidad específica” (RMi 87). Es significativo que varios documentos precisen, ordenen y desarrollen algunas actitudes evangélicas que animan la misión evangelizadora (EN 74-80; DP 1294-1310; RMi 87-91; NMI 38-45).

El Espíritu Santo, que animó la misión evangelizadora de Jesús, anima el camino evangelizador del Pueblo de Dios. El *Espíritu*, que ya nos anima, es la fuente del *espíritu* que ha de animarnos. Él infunde la mística que debe impulsar la nueva acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina y El Caribe. Si *Aparecida* pone el foco en los evangelizados-evangelizadores o discípulos-misioneros, debería trazar una espiritualidad pastoral en la que la santidad se realice y exprese a través del servicio del amor evangelizador.

El centro y la cima de la vida cristiana es *la caridad*. La persona encuentra su plenitud mediante la entrega amorosa de sí misma a los demás (GS 24). El cristiano está llamado a ser testigo del Evangelio siguiendo “el camino más perfecto” (1 Co 13,1). Esto vale para todos los fieles cristianos llamados a evangelizar por su vocación bautismal. Los bautizados, llamados a ser *agentes pastorales*, están convoca-

---

<sup>54</sup> J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, BAC, Madrid, 1995, 370.

dos a *la plenitud del amor pastoral*. La principal virtud teológica, en la medida en que anima la acción evangelizadora, es la principal virtud pastoral. La espiritualidad evangelizadora está marcada por un intenso amor a los otros vivido en la pastoral ordinaria. Los discípulos-misioneros deben actuar *animados por el amor* (EN 79) para entregar la propia vida por el Evangelio (1 Ts 2,8). Hoy se necesita una formación integral que desarrolle una espiritualidad centrada en el amor pastoral como *fuerza unificadora de toda la vida cristiana para comunicar la caridad de Cristo, Buen Pastor* (PDV 57). El amor evangelizador debe animar la misión cotidiana del discípulo.

La caridad –*vis unitiva*– impulsa la íntima unidad entre vida espiritual y praxis evangelizadora. La caridad une de forma indivisible el amor a Dios y al prójimo (DCE 16-18) fundando *una espiritualidad teológica de la acción pastoral* para alcanzar la verdadera armonía entre espiritualidad y actividad. Esto se realiza de una forma más concreta cuando la modalidad del amor está determinada por la modalidad de la misión específica que se debe cumplir<sup>55</sup>.

Una *comunidad de discípulos-apóstoles centrada en la santidad del amor* comunica el Amor de Dios a través del testimonio y contribuye a generar la *revolución del amor*. En Colonia, Benedicto XVI plantea –ante las revoluciones del siglo XX que se realizaron sólo en base a ideologías y fuerzas humanas, generando la absolutización de lo relativo en los totalitarismos del nazismo y el comunismo– que “sólo de Dios proviene la *verdadera revolución*, el cambio decisivo del mundo” y que aquella “consiste en mirar a Dios, que es

---

<sup>55</sup> Cf. el valioso aporte de V. FERNÁNDEZ en *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*, San Pablo, Buenos Aires, 2004.

la medida de lo que es justo y, al mismo tiempo, es el amor eterno. Y ¿qué puede salvarnos sino el amor?”<sup>56</sup>. La fuerza de una nueva espiritualidad para una nueva evangelización debe surgir tanto del ardor o la pasión del amor-eros como de la entrega y la gratuidad del amor-ágape.

*Recibir el llamamiento de Dios a ser discípulos y misioneros de Cristo implica grandes tareas. Son tareas que tienen las dimensiones del poder, la bondad y la sabiduría de Dios. Lo que recibimos gratis, hemos de darlo gratis (cf. Mt 10, 8). Por eso, con esta conciencia queremos escuchar, comprender y responder vigorosamente a la voz de Dios que nos llama, a través de las circunstancias propias de nuestro tiempo, a hacernos responsables de la Nueva Evangelización con el ardor interior que caracterizó a los santos (DPa 93).*

\* \* \*

Que María de Guadalupe, Estrella de la primera y la nueva evangelización, nos ayude a creer para amar con esperanza, porque *lo más grande es el amor* (1 Co 13,13). Ella nos auxilie para convertir el amor a la sabiduría en sabiduría del amor porque *aunque tuviera toda la fe... si no tengo amor, no soy nada* (1 Co 13,2). Con los brasileños y todos los latinoamericanos y caribeños que peregrinan a *Nuestra Señora de Aparecida* imploramos la gracia de un nuevo amor pastoral que nos ayude a recorrer los caminos de la nueva evangelización y a comunicar con alegría el Amor de Dios a nuestros pueblos para que tengan vida en Cristo.

---

<sup>56</sup> BENEDICTO XVI, “Discurso en la Vigilia con los jóvenes celebrada en la explanada de Marienfeld”, Colonia, 20/8/2005, en *La revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, San Pablo, Madrid, 2005, 76-77.

## II

# EL DIÁLOGO: CLAVE PARA EL ENCUENTRO Y FECUNDACIÓN DE LAS CULTURAS DE NUESTROS PUEBLOS

---

*Dr. Alfredo García Quesada<sup>1</sup>*

### 1. DIVERSIDAD Y UNIDAD CULTURAL: EL MARCO DEL DIÁLOGO

**E**s bien sabido que durante algún tiempo, y, particularmente, a partir del siglo XVIII, existió la pretensión de establecer una “cultura universal” que, en cuanto expresión de una “racionalidad” desencarnada, afirmada también como “universal”, se consideraba reflejada en un tipo de “civilización occidental”, específicamente europeo, moldeado por el paradigma de la Ilustración.

---

<sup>1</sup> Director del Centro de Investigaciones. Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Perú.

El acortamiento de distancias entre regiones de nuestro planeta y los diversos estudios etnográficos de la antropología cultural contemporánea, contribuyeron, entre otros eventos relativamente recientes, a erradicar esta idea homogeneizante de cultura pues se reveló que detrás de ella no había un horizonte que se podría denominar verdaderamente “universal”, en el sentido de ser eventualmente capaz de acoger diversas manifestaciones culturales, sino que había, en realidad, una base fundamentalmente “etnocéntrica” que llevaba a considerar, de modo *a priori*, a la cultura europea ilustrada como superior a las formas culturales de todos los otros pueblos que habitan nuestro planeta.

Es verdad que hoy, aunque con otras bases teóricas, se plantea una pragmática, pero no menos incisiva, pretensión de “homogeneizar” las particularidades culturales a través de los medios de comunicación, las redes de informática, los dinamismos del mercado y, en general, todo lo que hoy se viene denominando, de modo ambiguo, el proceso de “globalización”. Sin embargo, más allá de las pretensiones ideológicas de perspectivas que anuncian la inminente homogeneización cultural del planeta, a través, de construcciones teóricas, como, por ejemplo, aquella del “fin de la historia” de Fukuyama –que, ya desde fines del siglo pasado, auto-profetizaba el triunfo de un así llamado “neo-liberalismo”–<sup>2</sup>, no parece menos evidente que las particularidades étnicas y ciertas relaciones tensas entre ellas también vienen manifestándose de un modo agudo, incluso dramático, como se ha podido observar en los últimos años<sup>3</sup>.

---

2 Cf. FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

3 No nos referimos al polémico libro de SAMUEL HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1997, sino a las diversas tensiones entre grupos culturales menores que han tenido a veces dramáticos desenlaces.

A nivel teórico, en lo que respecta a la intelectualidad académica, no hay duda de que el paradigma que hoy predomina es aquel que destaca la “pluralidad de culturas” frente a un agotado planteamiento de “universalidad cultural”, por lo menos al modo como era formulado desde la modernidad ilustrada. Hay, sin embargo, diversas tendencias. Por ejemplo, dentro de lo que se ha venido a llamar, también de modo ambiguo, “postmodernidad”, teóricos como Jean François Lyotard defienden la primacía del “fragmento” sobre el “todo”, de los “relatos particulares” sobre lo que se denominan “meta-relatos”, destacando que cualquier afirmación del “todo” o cualquier defensa de una filosofía de la cultura o de la historia representaría el peligro de una reedición de los totalitarismos que se experimentaron en el siglo pasado<sup>4</sup>.

Este marco teórico pretende ofrecer bases para la afirmación de cada particularidad cultural en el horizonte de una “pluralidad” ampliamente concebida. Sin embargo, se percibe fácilmente en sus presupuestos cierta perspectiva “agnóstica” o –como se decía desde paradigmas inspirados en el “viraje lingüístico”– “antifundacionalista”, que buscando cuestionar el antropocentrismo como “fundamento”, tal como fue planteado por la modernidad ilustrada, termina negando, finalmente, todo y cualquier fundamento, como se lee en la conocida expresión de Gianni Vattimo: “la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento”<sup>5</sup>.

---

4 Cf. JEAN FRANÇOIS LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 31.

5 GIANNI VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 148.

Resulta claro que esta perspectiva, en cuanto reedición de planteamientos reconocibles en textos de Nietzsche<sup>6</sup>, abre las puertas a un radical nihilismo, en donde, la regla del “todo vale” –así formulada por Paul Feyerabend en el marco de lo que denomina un saludable “anarquismo en la ciencia”<sup>7</sup>– se extendería a todos los ámbitos de la cultura. De esa manera, la crítica al “todo” y al “fundamento”, que la postmodernidad cree ver como defensa de la “particularidad cultural”, se revela, al final, paradójicamente, como una negación de esa particularidad e incluso de la misma posibilidad de una pluralidad cultural rectamente entendida.

En efecto, el nihilismo y la “regla” del “todo vale” no son sino otra forma de plantear una “homogeneización”, una nivelación o una uniformización entre las culturas, pues la reivindicación justa de toda cultura particular en relación al valor compartible de sus propias riquezas culturales sería visto como sospechoso o, en última instancia, como un “sin sentido” en la medida en que no se acepta otro criterio sino el de que las expresiones culturales singulares son todas “iguales” en su valor. Pero, si son iguales, entonces es justa la pregunta de por qué sería necesario o inclusive posible hablar, finalmente, de una “pluralidad de culturas” si éstas ya fueron “niveladas” en una implícita “unidad iconoclasta y abstracta” que es aquella a la que conduce todo “nihilismo”.

Otra forma deficiente de plantear la cuestión de la “pluralidad de culturas”, muy próxima a la anterior, es aquella que privilegia la idea de “diferencia” frente a la idea de “uni-

---

6 Cf., por ejemplo, FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1988.

7 Cf. PAUL FEYERABEND, *Contra o método*, Ed. Francisco Alves, Río de Janeiro, 1975, p. 450.

dad” o “identidad”. Inspirada en Levinas, pero revelando una proximidad mayor a la teoría deconstructivista de Derrida<sup>8</sup>, plantea que la “otredad” o la “exterioridad” son categorías fundamentales para comprender que la afirmación de la pluralidad entre culturas supone el reconocimiento de la radical, casi ontológica, “diferencia” de cualquier cultura frente a la propia cultura.

La sutil distinción que se puede encontrar entre esta perspectiva y la perspectiva nihilista anteriormente apuntada es que mientras que el post-modernismo nihilista es esencialmente “agnóstico”, en el sentido de que niega la posibilidad de conocer o afirmar fundamentos, la perspectiva que resalta la diferencia o la otredad es esencialmente “relativista”, si por relativismo entendemos la afirmación de la propia particularidad cultural como un ámbito autorreferido que no podría ser evaluado por otras culturas en cuanto se juzga que éstas poseen un marco autorreferido también radicalmente “diferente”.

Esta posición relativista, ampliamente extendida incluso en el contexto no académico de aquello que se denomina “opinión pública”, sugiere y exige que le sean planteadas algunas preguntas esenciales. En primer lugar, surge la pregunta de si el planteamiento relativista es en sí mismo posible, pues afirmar que existen culturas radicalmente diferentes e inconmensurables entre sí parece exigir un cierto punto de observación no relativista que permita afirmar tal diferencia o inconmensurabilidad entre las culturas. En segundo lugar, está la cuestión de si la anhelada y prometida tolerancia entre culturas, hoy difundida a través de la muchas veces cínica defensa de lo “políticamente correcto”, es fruto de la

---

<sup>8</sup> Cf. JACQUES DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1991, p. 293.

afirmación del relativismo cultural o si éste no trae más bien como consecuencia un fenómeno contrario, esto es, la violencia. Esta última posibilidad merece una breve digresión.

La violencia, en cuanto prácticamente inherente al relativismo, fue paradigmáticamente formulada, hace 25 siglos, por Calicles, uno de los sofistas más radicales y más coherentes de la Atenas del siglo V A.C.. Si no hay verdad, decía Calicles, ni “ley” que sea objetiva o expresión de lo divino, la única ley que resta es la “ley del más fuerte”<sup>9</sup>. Lo que nos enseña la radical postura relativista de Calicles es que el relativismo no parece ser cuna de convivio armónico, ni siquiera de una frágil tolerancia, sino todo lo contrario, aparece como caldo de cultivo de violencia irracional, pues ahí donde cada uno tiene “su verdad”, sin aceptar ninguna verdad, adquirida o adquirible, que pueda estar por encima de las opiniones de cada uno, una salida válida para resolver desacuerdos –que siempre existen y existirán– sería imponer “la propia verdad” a través de los medios más eficaces que se tengan a la mano.

Una tercera pregunta que se le puede plantear al paradigma relativista, y que abre la posibilidad de tratar la cuestión de la “pluralidad de culturas” de un modo diferente, es la siguiente: ¿si toda cultura es relativa, en el sentido de ser esencialmente autoreferida y autosuficiente, no ofreciendo la posibilidad de ser comprendida por parte de una cultura diferente, y viceversa, entonces cómo y para qué la perspectiva relativista plantea la posibilidad de un “diálogo entre culturas”?

En intento de respuesta a esta pregunta ha salido al encuentro un planteamiento filosófico incisivo y sugerente,

---

<sup>9</sup> Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 483b-483d.

significativamente formulado por Alasdair MacIntyre. Este pensador escocés defiende que la afirmación de la intrascendible pertenencia a una cultura o –en su terminología– “tradicición” no tiene porqué derivar en postulados relativistas que encerrarían a cada tradición en su marco restringido. Retomando el dinamismo de la dialéctica socrática, propone que las culturas deberían entrar en un amplio “debate”, el cual supone, de parte de cada cultura: 1) la conciencia clara de su identidad y de sus propias potencialidades; 2) la posibilidad de traducir en sus propios términos los elementos de otra cultura; 3) la conciencia de las propias debilidades o carencias que podrían ser completadas o redimensionadas por otra cultura<sup>10</sup>.

No es posible exponer aquí los amplios y densos argumentos de este planteamiento que se presenta como una crítica al universalismo abstracto y desencarnado de la Ilustración, hoy expresado en intentos de configurar una cultura universal de corte uniformizante y alienante. Baste simplemente destacar que se trata de un planteamiento fundamentado en una perspectiva radicalmente histórica que, asumiendo ciertas críticas al cientificismo universalista, formuladas por epistemólogos como Thomas Kuhn<sup>11</sup> y, sobretodo, Karl Popper<sup>12</sup>, considera que toda teoría y, por lo tanto, toda tradición o cultura en cuanto base de cualquier teoría, no puede fundamentarse en sí misma sino que exige la corroboración de su consistencia y validez relativa confrontándose con otras teorías y culturas que la desafían a dar cuenta de

---

<sup>10</sup> Cf. ALASDAIR MACINTYRE, *Whose justice? Which rationlity?*, Notre Dame Press, Indiana, 1988, pp. 368ss.

<sup>11</sup> Cf. THOMAS KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1995.

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1983.

sus postulados o que le exigen cambiarlos, pudiendo darse, inclusive, el caso extremo de que, en esta confrontación dialéctica, una teoría o cultura deba ceder su lugar a otras que revelan un horizonte más consistente que permitiría asumir lo que de positivo había en la teoría o cultura que se reveló inconsistente.

Sin embargo, esta posibilidad de “diálogo” entre culturas o tradiciones –aunque planteada por MacIntyre desde lo que podríamos denominar un historicismo que trasciende el clásico relativismo absoluto– presenta ciertas deficiencias y, en ese sentido, puede encontrarse un planteamiento más sólido desde otra perspectiva que viene recordada por el entonces Cardenal Ratzinger en un texto titulado *Cristo, fe y el desafío de las culturas*, que corresponde a una conferencia dirigida a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Asia, pronunciada en Hong Kong en marzo de 1993<sup>13</sup>.

En este texto, verdaderamente iluminador, se subraya que una cultura evidencia lo que hay de más valioso en ella no a través de una clausura o autorreferencia narcisista en sí misma, como propone el relativismo, sino a través de una “esencial abertura”, desde sus posibilidades internas, hacia otras formas de cultura que podrían enriquecer su potencial propio o que podrían abrirla hacia posibilidades de desarrollo aún más ricas e insospechadas.

Ello puede parecer semejante a lo que MacIntyre propone desde su historicismo dialéctico, sin embargo, hay aquí una notable diferencia que constituye su aporte sustancial. Y es que la superación de aquella concepción relativista que plan-

---

<sup>13</sup> El texto, en inglés, se puede encontrar en varias páginas Web, como por ejemplo: <http://www.catholiculture.com/docs>, o también: <http://www.ratzingerfanclub.com>

tea la relación entre culturas desde una “diferenciación radical” –que las llevaría a ser incomunicables entre sí y a aislarse en sí mismas– ocurre no a partir de una “dialéctica” que dirigiría las culturas hacia un horizonte de unidad y verdad que puede ser postulado, pero que nunca puede ser plenamente alcanzado, como sugiere MacIntyre.

En el texto antes citado, el Cardenal Ratzinger observa que, por el contrario, la superación del relativismo radical entre culturas, ocurre más bien a partir de la afirmación explícitamente clara de un “fondo de verdad” y de “un anhelo de unidad”, que se revelan como el corazón interno de todas y cada una de las culturas que la historia ha registrado o podrá registrar. Este “fondo de verdad” y este “anhelo de unidad” son propios de toda cultura porque en “la base” de cada cultura está el ser humano que, en cuanto ser humano, comparte una misma naturaleza humana con aquellos semejantes suyos que se encuentran en “la base” de sus respectivas culturas.

Se trata, por lo tanto, de superar ambiguos postulados relativistas –ya sea en su versión “nihilista post-moderna” o en su versión “diferentista radical”– para plantear, con toda claridad, la cuestión del “fundamento”, tal como lo vino solicitando la encíclica *Fides et ratio* del recordado Juan Pablo II<sup>14</sup>. En ese sentido, con respecto a la cultura y las culturas, el ser del hombre aparece como el “fundamento” que no sólo es condición de posibilidad del auténtico diálogo entre culturas, sino que también incentiva hondamente este diálogo, pues lo comprende como real despliegue de una búsqueda que anhela un enriquecimiento mayor de las propias potencialidades culturales.

---

<sup>14</sup> Cf. *Fides et ratio*, 83.

De ello se sigue, cito literalmente al Cardenal Ratzinger,

*que cualquier cosa que en una cultura excluya esta abertura y este intercambio señala lo que es deficiente en esta cultura, pues la exclusión del otro (o de lo diferente) es contrario a la naturaleza humana (del hombre que es ser-en-relación). El signo de una cultura superior es su abertura, su capacidad de dar y recibir, su poder de desarrollarse, de permitirse a sí misma su purificación y tornarse más conforme a la verdad y al hombre.*

## **2. LA CULTURA EN CUANTO CULTIVO DEL HOMBRE: LA CONDICIÓN DEL DIÁLOGO**

En ese sentido, me parece que –incluso de modo previo a la cuestión abordada en el punto anterior– uno de los mayores problemas al momento de plantear el “diálogo entre culturas”, reside en la polisemia del concepto mismo de cultura, es decir, en la diversidad de significados y usos que se otorga al término “cultura” y que, no pocas veces, hacen que quede oculto o inadvertido el hecho de que en la raíz conceptual de este término se encuentra la idea de ser humano, que aparece, en última instancia, como razón de ser y condición de posibilidad del diálogo intercultural.

Así, en una época en que han irrumpido fuertemente autoproclamados “antihumanismos”, teóricos y prácticos, recordar y precisar el modo como la Iglesia ha formulado y comprendido el término cultura, resulta particularmente pertinente, pues ello no sólo esclarece el sentido del diálogo, al haberse comprendido y fijado el significado de los términos puestos en relación dialogal, sino que, sobre todo, permite explicitar la razón por la que la Iglesia planteó de modo tan insistente, a partir de *Evangelii nuntiandi*, la necesidad de

una honda “evangelización de la cultura”<sup>15</sup>, con sus consecuentes dinámicas internas de inculturación de la fe y de diálogo entre la fe y la cultura.

En primer lugar, habría que observar que la posibilidad de plantear y pensar el “fundamento” de la cultura –tal como lo subraya el Cardenal Ratzinger en el texto anteriormente referido– ha sido sistemáticamente soslayada e incluso negada por no pocas corrientes en las ciencias humanas y sociales en cuanto se juzgan herederas de una metodología exclusivamente fenoménica, descriptiva y experimental, deudora de la perspectiva epistemológica que Kant formuló. Ante ello, como se recordó antes, la encíclica *Fides et ratio* subrayó la insoslayable necesidad de plantear explícitamente, en el ámbito de las ciencias en general, la pregunta por el fundamento<sup>16</sup>. Pero no es sólo eso, sino que debemos también a Juan Pablo II la insistente señalización del camino de respuesta a esa pregunta en lo que se refiere a la cultura. Ya en su memorable Discurso a la Unesco en 1980, destacaba que “el hombre es el único sujeto óntico de la cultura”<sup>17</sup>, afirmación que aparece formulada de maneras diversas en textos como aquel, tantas veces mal interpretado, que indica que “no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre”<sup>18</sup>. Es esta fundamentación de la cultura en el ser propio de la persona humana, la que, por un lado, evidencia el sentido de un diálogo hondo y auténtico entre culturas, y, por otro lado, reenvía al fundamento último del ser humano, esto es, al ser de Dios revelado en Jesucristo, que justifica y exige, por lo tanto, una siempre renovada evangelización de la cultura.

---

<sup>15</sup> Cf. *Evangelii nuntiandi*, 18-20.

<sup>16</sup> Ver *Fides et ratio*, 83.

<sup>17</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Unesco*, 2 de junio de 1980, 7.

<sup>18</sup> *Ex corde ecclesiae*, 3.

Habría que recordar que, en el marco del pensamiento latinoamericano, una comprensión de la cultura, semejante a la anterior, que no renuncia a la pregunta por el fundamento de la misma, estuvo particularmente presente ya en la primera mitad del siglo XX, a través de diversos intelectuales que, reaccionando contra el positivismo decadente, se abrieron a aportes antipositivistas como los de Bergson o Husserl y, más específicamente, a reflexiones filosóficas sobre la cultura como las de Spengler, Scheler, Dempf o Dawson. Tales pensadores latinoamericanos son comúnmente reconocidos bajo el calificativo de “humanistas” o “ensayistas”, en la medida en que no cultivaron disciplinas conforme a los patrones técnicos y de especialización que caracterizan la actividad académica de nuestros días, sino que, de modo audaz, a veces temerario, se lanzaron a pensar y escribir sobre los más diversos temas que agitaban sus conciencias particularmente sensibles a los problemas de la época. Para citar tan sólo algunos nombres en el ámbito específicamente católico, se trata de pensadores como el peruano Víctor Andrés Belaúnde, el chileno Jaime Eyzaguirre o el brasileño Alceu Amoroso Lima<sup>19</sup>.

Sin embargo, al ingresar a la segunda mitad del siglo XX se percibe que, en diversos círculos de pensamiento latinoamericano, la noción de cultura comienza a ser conceptualizada a partir de coordenadas funcionalistas, introducidas por la antropología cultural norteamericana, que seguían las tempranas formulaciones experimentalistas de Tylor<sup>20</sup> o

---

<sup>19</sup> He tenido ocasión de publicar un ensayo sobre el tema bajo el título: “La fe y la cultura en la perspectiva de cinco pensadores latinoamericanos”, en: *Revista teológica limense*, vol. 38, n. 1, 2004, pp. 5-36.

<sup>20</sup> Cf. EDWARD BURNETT TYLOR, *Primitive Culture*, Boston 1871, citado por ALFRED KROEBER Y CLYDE KLUCKHON, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, Nueva York, 1963, p. 81.

Malinowsky<sup>21</sup>. No se trata tan sólo de que la concepción de cultura pasó a adquirir un carácter puramente descriptivo o meramente modelístico, como en la teoría sociológica de Parsons<sup>22</sup>, sino que, progresivamente, la misma noción de cultura se tornó un tanto irrelevante, hasta diluirse en un nuevo marco de pensamiento que privilegiará la idea de “estructura” siguiendo, en gran medida, el paradigma economista de Karl Marx, las modernas teorías desarrollistas y las propuestas antropológicas de Levi Strauss<sup>23</sup>, hasta llegar a las hodiernas teorías de sistemas en donde, bajo la perspectiva de Niklas Luhmann, la persona y, por lo tanto, la misma idea de cultura, pasan a ser consideradas tan solo como “medio ambiente” de un “sistema”, es decir, que la persona y la cultura no serían ni siquiera elementos internos de una “estructura” que explicaría el sentido de tales elementos, como todavía proponía el estructuralismo, sino que la persona y la cultura serían externas e irrelevantes frente a una estructura que viene ahora a ser conceptualizada como un “sistema” que tendría caracteres “autopoiéticos”<sup>24</sup>.

Frente a este panorama, algunos sociólogos latinoamericanos de la cultura han observado lúcidamente que resulta particularmente relevante el hecho de que haya sido la Iglesia, justamente en ese período correspondiente a la segunda mitad del siglo XX, quien haya rescatado, desde *Gaudium et spes* hasta el más reciente Magisterio Pontificio, la idea de cultura, poniendo indirectamente en crisis algunos para-

---

21 Cf. BRONISLAW MALINOWSKI, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 175.

22 Cf. TALCOTT PARSONS, *The social system*, Macmillan, Nueva York, 1951.

23 Cf. CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires, 1987, pp. 33-34 y 301-304.

24 Cf. NIKLAS LUHMANN, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 157 y 163.

digmas herederos de cierto pensamiento ilustrado, vigentes en el marco de las llamadas ciencias sociales, que, cuando fueron aplicados a la realidad latinoamericana, se revelaron incapaces de categorizar adecuadamente las tradiciones culturales más propias de nuestros pueblos<sup>25</sup>.

Efectivamente, en *Gaudium et spes* la idea de cultura es propuesta, en primerísimo lugar, desde una perspectiva *antropológica*:

*Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales (...) 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*<sup>26</sup>.

Es lo que Juan Pablo II denominó en varias ocasiones *dimensión humanística*, es decir, *antropológica*, de la cultura, la cual manifiesta que la cultura “es un modo específico del “existir” y del “ser” del hombre”<sup>27</sup>, que la cultura tiene su punto de partida en el ser humano y es para el ser humano, y, así, que en la raíz misma de toda cultura, se encuentra, explícita o implícitamente, una determinada *visión del hombre*, es decir, una *antropología* específica.

Pero, precisamente, una honda perspectiva antropológica realista, más aún, cristiana, no admite que el ser humano

---

<sup>25</sup> Cf., por ejemplo, PEDRO MORANDÉ, *Cultura y modernización en América Latina*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, pp. 128ss.

<sup>26</sup> *Gaudium et spes*, 53.

<sup>27</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO*, 6.

sea reducido a una esencia estática, y, así, el despliegue en el tiempo, la *historicidad*, es destacada por el Concilio como un aspecto intrínseco de la cultura, es decir, de aquel modo como el ser humano busca llegar a ser quien es:

*De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social (...) se constituye como un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana*<sup>28</sup>.

Es lo que también Juan Pablo II denominó *dimensión socio-histórica* de la cultura, la cual revela que el ser humano no es sólo padre sino también hijo de una cultura particular<sup>29</sup>, que la cultura no es una realidad estática sino dinámica, que tiende a la configuración de espacios, tradiciones, ambientes y estilos de vida diversos que favorezcan una humanización cada vez más plena, y, así, que el *despliegue en el tiempo*, es decir la *historia*, es el modo propio de ser de la cultura en cuanto deviene de la intencionalidad y la temporalidad que son inherentes a la misma condición existencial del ser humano.

A modo de refuerzo remoto de esta perspectiva conciliar, parece conveniente recordar, acudiendo a la etimología, que el término cultura evidencia en su raíz latina el verbo *colere*, esto es, “cultivar”, que contiene un rico sentido analógico que permite albergar en sí la perspectiva antropológica e histórica resaltada por el Concilio. Perspectiva que, como se ha señalado antes, fue diluida en modos de comprender la cultura de nuestros pueblos a partir de modelos *a priori*, es

---

<sup>28</sup> *Gaudium et spes*, 53.

<sup>29</sup> Cf. *Fides et ratio*, 71.

decir, a-históricos, y, por otro lado, antihumanistas, en la medida en que partían de una concepción de la cultura como “colección de objetos”, al modo de Tylor, sin conseguir revelar a la persona humana que se encuentra en la base de tales productos culturales.

Partiendo de una libre fenomenología del latín *colere* se pueden encontrar esclarecedores vínculos con el texto conciliar. En primer lugar, se trata del modo infinitivo de un verbo que, en cuanto tal, designa una dinámica y, más específicamente, un acto. En ese sentido, puede decirse que la cultura es, en uno de sus aspectos esenciales, “cultivo” o, más específicamente, el “acto de cultivar” lo dado, esto es, la naturaleza, tanto del hombre como de las relaciones que establece con todo lo que lo rodea. Pero, a ello se debe acrecentar que el verbo *colere* se presenta también en la forma de un participio. Así, *colere* significa no solamente “cultivo” en cuanto “acto de cultivar”, sino también “cultivo” en cuanto designando “lo ya cultivado”. En ese sentido, el verbo *colere* pasa a adquirir la forma de un sustantivo que designa un efecto o una sedimentación, que se ofrece como un espacio en donde los actos de las personas adquieren la posibilidad de despliegue de sus más amplias posibilidades porque aparece como un ámbito cargado de sentido, rebosante de presencia específicamente humana.

En el ámbito eclesial, tanto Juan Pablo II, como, más recientemente, el documento de Santo Domingo, rescataron esta riqueza etimológica, precisando, sin embargo, bajo inspiración en la clásica fórmula de Cicerón<sup>30</sup>, que la cultura es, esencialmente, “cultivo del hombre”<sup>31</sup>. Esta expresión mues-

---

<sup>30</sup> Cf. CICERÓN, *Tusculanas*, II, 5, 13.

<sup>31</sup> Decía Juan Pablo II: “Todas las diversas formas de promoción cultural se enraízan en la *cultura animi*, según la expresión de Cicerón, es

tra toda su riqueza en cuanto permite acoger en sí cuatro sentidos del término “cultura” –incluyendo aquel de las ciencias humanas y sociales– y que aparecen articulados en torno al ser humano como su fundamento.

Los dos primeros sentidos vienen sugeridos por el uso del genitivo en la definición de la cultura como “cultivo del hombre”. Así, el “cultivo” puede ser entendido en cuanto referido al hombre como su “sujeto”, pero también al hombre como su “objeto”, es decir la cultura como expresión del hombre y la cultura como destinada a la promoción del propio hombre. Pero hay otros dos sentidos de la cultura, contenidos en la expresión “cultivo del hombre”, que vienen dados por el hecho de que el término “cultivo” –como se observó antes– admite que sea comprendido como “acto de cultivar” o como “efecto del cultivar”. De ese modo, la cultura vendría a ser un dinamismo, pero es también una sedimentación, es decir, una consecuencia de la acción, un efecto del dinamismo, esto es, una “concreción humana” que se revela en la forma de objetos, de disposiciones humanas –como, por ejemplo, las virtudes– o también al modo de espacios colectivos, ámbitos comunitarios, tradiciones o “moradas” que –también según los sentidos del genitivo– se originan en el ser humano y se ofrecen como concreciones o “habitats” apropiados para el ser humano. Así, estos cuatro sentidos, identificables en la cultura en cuanto “cultivo del hombre”, permiten recordar y reforzar que, para la Iglesia,

---

decir, la cultura del pensar y del amar, por la cual el hombre se eleva a su suprema dignidad en su más sublime donación que es el amor”, y, más adelante, terminaba definiendo a la cultura como “cultivo del hombre” (JUAN PABLO II, *Discurso ante personalidades del mundo de la cultura*, Río de Janeiro, 01/07/1980, 3). En el caso de Santo Domingo, esta perspectiva es retomada al definir la cultura como “cultivo y expresión de todo lo humano” (*Santo Domingo*, 228).

“el interés por la cultura es, en primer lugar, un interés por el hombre y por el sentido de su existencia”<sup>32</sup>.

### 3. EL DIÁLOGO ENTRE LA IGLESIA Y LAS CULTURAS

Es, pues, el ser humano –en cuanto fundamento y en cuanto meta de toda cultura en cuanto cultura– quien hace que se revele el sentido del diálogo intercultural, pero también la radical pertinencia y necesidad de la fe cristiana para que toda cultura pueda ver cumplido su derecho de llevar a plenitud su “fondo de verdad” y su “anhelo de unidad”, a partir de Aquel que sabe y puede responder a las inquietudes y necesidades de todo hombre en cuanto hombre. Fue precisamente en la abertura de la última Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en donde el Pontífice entonces reinante formuló tal cuestión a través de la siguiente pregunta:

*¿Si la verdadera cultura es la que expresa los valores universales de la persona, qué puede proyectar más luz sobre la realidad del hombre, sobre su dignidad y razón de ser, sobre su libertad y destino que el Evangelio de Cristo?*<sup>33</sup>.

Jesucristo quien, en las bellas palabras de *Gaudium et spes*, revela plenamente el hombre al propio hombre<sup>34</sup>, es, pues, el contenido central de una fe que, como nos lo recuerda *Evangelii nuntiandi*<sup>35</sup>, aun cuando no pueda ni deba ser radicalmente separable del orden temporal de las culturas, es

---

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje al mundo de la cultura y de la empresa*, Lima, 15/05/ 1988, 3.

<sup>33</sup> JUAN PABLO II, *Discurso inaugural*, Santo Domingo, 12/10/1992, 20.

<sup>34</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>35</sup> Cf. *Evangelii nuntiandi*, 20.

propia de un orden sobrenatural diferente, evidenciándose, así, como un sólido fundamento trascendente que posibilita y alienta un auténtico diálogo entre las culturas. Pero, aunque trascendente a las culturas, este fundamento no es un mero horizonte a ser alcanzado en un posible futuro –como sustentarían Popper o MacIntyre– sino que es una “realidad” ya presente y encarnada, desde hace veinte siglos, en la historia y la cultura del hombre, y que, sin duda, puede ser reconocida, de un modo más acentuado, en algunas culturas que abrazaron esa fe de modo singularmente profundo. Ello hace que estas culturas y, más específicamente, los cristianos que forman parte de estas culturas, tengan no solamente la posibilidad sino sobre todo el deber de compartir con otras culturas la riqueza del Evangelio, pues éste no es fruto de sus culturas, sino que fue recibido por ellas para que sea dado a conocer a todos los hombres de todas las culturas.

Ahora bien, la conciencia que los hombres de una cultura determinada tienen de ser portadores del Evangelio, esto es, de la Buena Noticia, de aquella novedad que transforma al hombre permitiéndole “llegar a ser lo que es”, está inseparablemente ligada a la conciencia de pertenencia a la Iglesia, esto es, a una comunidad real, al mismo tiempo histórica y sobrenatural, que, como lo formula *Lumen gentium*, es verdadero “sacramento, esto es, señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”<sup>36</sup>. Ello hace que la Iglesia aparezca como criterio de fidelidad en los cristianos con respecto al deber de compartir el Evangelio con otras culturas y también como garantía de una unidad peculiar, verdaderamente universal, entre culturas, que no aparece como un dinamismo homogeneizante sino, por el contrario, como promoción de una auténtica y coherente pluralidad de culturas, pues se entiende que esta

---

<sup>36</sup> *Lumen gentium*, 1.

pluralidad hace manifiesta, precisamente, la riqueza insondable del ser humano revelada en el misterio de Jesucristo.

El Cardenal Poupard, plantea esta cuestión de la siguiente manera:

*Se trata siempre de alcanzar al hombre en sus raíces más profundas, para poderlo llevar, por así decir, más allá de sí mismo (...) El universalismo cristiano no es el de un sistema, de una organización (...) de un imperialismo. Es comunicación de un concreto universal, desarrollo del hecho histórico de Jesucristo, vértice de la historia de la salvación y sustancia de la fe (...)*

y concluye, citando a Juan Pablo II en el primer discurso que ofreció al Consejo Pontificio de la Cultura:

*El diálogo intercultural se impone a los cristianos en todos los países (...) hay que intentar acercar las culturas, de modo que los valores universales del hombre sean recibidos en todas partes con espíritu de fraternidad y de solidaridad. Por consiguiente, la evangelización quiere decir penetrar las identidades culturales específicas, pero también favorecer el intercambio de culturas, abriéndolas a los valores de la universalidad y, yo diría, de la catolicidad<sup>37</sup>.*

Lejos de plantearse al modo de un inaceptable integrismo<sup>38</sup>, la universalidad propuesta por la Iglesia, desde *Lumen*

---

<sup>37</sup> PAUL POUPARD, “Evangelización y cultura”, en: *Iglesia y culturas*, EDICEP, Valencia, 1985, pp. 143-148.

<sup>38</sup> Cf. ALFREDO GARCÍA QUESADA, *Integrismo y laicismo* (a propósito de un artículo de Umberto Eco titulado *Relativismo, fundamentalismo e integrismo*), en: *El Comercio*, 21/08/2005, p. 6.

*gentium*, conlleva a un auténtico diálogo respetuoso, nunca impositivo pero siempre propositivo, que valoriza lo que hay de más propio en las diversas culturas, como se verifica en la perspectiva dialogal de *Gaudium et spes*. Y es que el diálogo de la Iglesia con las culturas –tal como se indica en el título que se nos asignó para esta exposición– no se detiene en el *encuentro* sino que porta en sí un inevitable dinamismo de *fecundación* de las culturas a partir de la riqueza compartible del Evangelio.

En ese sentido, la Iglesia en América Latina, desde el renovador impulso del Concilio Vaticano II, ha realizado un enorme esfuerzo de diálogo con los modos culturales de nuestro espacio y de nuestro tiempo. Un diálogo que le ha permitido afinar su propia misión evangelizadora, no sólo a partir de la atención y acogida de diversas expresiones culturales latinoamericanas, sino, sobre todo, a partir de una honda visión antropológica que, sustentada en una perspectiva cristocéntrica, ha hecho que se descubran en las culturas particulares ciertos horizontes que, para ellas, podían no ser tan evidentes. Ello resulta claro en los documentos conclusivos de las últimas Conferencias Generales del episcopado latinoamericano.

Así, a partir del diálogo actualizado con el mundo –planteado por el Concilio para manifestar más claramente que las alegrías y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres son compartidos y acompañados por la Iglesia<sup>39</sup>– los pastores latinoamericanos solicitaron que el tema de la Conferencia General de Medellín fuese *Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*.

---

<sup>39</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 1.

El Concilio había invitado a preescrutar los “signos de los tiempos”. Y, en América Latina, la Iglesia buscaba ser fiel a esta tarea<sup>40</sup>. Pero los signos más saltantes, en el ámbito cultural latinoamericano, eran los del subdesarrollo, manifestado en las diversas situaciones de pobreza e injusticia de nuestros pueblos. El diálogo de la Iglesia con el mundo, en América Latina, tenía que presentar, pues, un impostación diferente de aquel diálogo que se ensayaba en otras latitudes con un mundo en franco proceso de desarrollo.

No se puede olvidar el contexto más amplio en que se planteaba este diagnóstico. Las teorías “desarrollistas” estaban en boga, sugiriendo que los pueblos latinoamericanos debían abandonar ciertas tradiciones culturales, incluso religiosas, que se juzgaba que los atrasaban en el ingreso a la órbita de las denominadas “sociedades modernas o desarrolladas”. En ese contexto, Medellín propuso una perspectiva decididamente antropológica: “queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la *visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo*”<sup>41</sup>.

El planteamiento antropológico de Medellín contrastaba con las fórmulas desarrollistas que pretendían ignorar la realidad antropológica y cultural de América Latina. En ese sentido, la perspectiva del desarrollo en Medellín no obedeció a una superficial adecuación a los paradigmas seculares en

---

<sup>40</sup> En su *Mensaje a los pueblos de América*, los obispos reunidos en Medellín, decían expresamente: “A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los signos de los tiempos” (Medellín, *Mensaje a los pueblos de América*, 3).

<sup>41</sup> Medellín, *Mensaje a los pueblos de América*, 3. Las itálicas son nuestras.

boga sino, en la línea de la *Populorum progressio*, a una visión de fe: “La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre”<sup>42</sup>. Medellín ofreció, pues, una visión antropológica específica, que se podría denominar *antropología situacional*. Y ello se verifica en la manera como el documento aborda la cuestión de la *cultura*.

Aunque en Medellín, no se elaboró, propiamente, un concepto de cultura, se asumió, en términos generales, la idea de cultura de *Gaudium et spes* y se situó su sentido en el contexto latinoamericano. El término cultura, *stricto sensu*, aparece sobre todo en el documento que trata sobre la educación, lo que revela una primera comprensión de la cultura como formación, cultivo o desarrollo del ser humano. Desde esta concepción básica se describió la situación cultural en América Latina en cuanto marcada por profundas desigualdades y exclusiones que exigían una adecuada promoción cultural o, como indica el documento citando al Concilio, un profundo “desarrollo cultural”<sup>43</sup>, con respecto al cual la Iglesia debía comprometerse, básicamente, desde sus obras educativas. Pero se puede percibir no sólo el sentido antropológico, sino también el sentido socio-histórico de la cultura en los apuntes que el documento ofrece acerca de, por el ejemplo, el hombre latinoamericano, la historia latinoamericana e, incluso, el ser de América Latina. No se constata todavía una adecuada profundización sobre estos temas, pero sí el esfuerzo por *situar* lo específico del patrimonio y de la problemática latinoamericana en el marco del desafío de un desarrollo integral del ser humano.

---

<sup>42</sup> Medellín, Introducción a las Conclusiones, 1.

<sup>43</sup> Cf. Medellín, 7, 21.

En la línea de *Gaudium et spes*, que invitaba a la sintonía y connaturalidad con las circunstancias concretas de la humanidad, la Iglesia en América Latina, acentuó una disposición encarnatoria, situacional, dialogal, ante el desafío de la promoción y desarrollo de los pueblos latinoamericanos. Así lo expresaban los obispos en su *Mensaje*:

*Nuestra palabra de Pastores quiere ser signo de compromiso. Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo*<sup>44</sup>.

En Puebla, los obispos ofrecieron una visión amplísima, consistente y madura acerca de la presencia histórica de la Iglesia en la cultura latinoamericana para posibilitar un diálogo fecundo. Propusieron una noción específica de cultura que, retomando lo planteado por *Gaudium et spes* y *Medellín*, era descrita de la siguiente manera:

*Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre si mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano*<sup>45</sup>,

y añadían:

*Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vincula-*

---

<sup>44</sup> *Medellín*, Mensaje a los pueblos de América, 1.

<sup>45</sup> *Puebla*, 386.

*ción religiosa con Dios (...) de aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura*<sup>46</sup>.

Así, si Medellín ofreció lo que hemos denominado una *antropología situacional*, Puebla dio un paso adelante y planteó lo que se puede designar como una *antropología religiosa* o, mejor, *teológica*, expresada claramente en la noción antes citada de *cultura*. Ello, entre otras razones, obedecía al redescubrimiento de una realidad histórica de los mismos pueblos latinoamericanos que había sido, de algún modo, ocultada a los ojos de la Iglesia por las perspectivas ideológicas: la religiosidad popular. Tanto las utopías desarrollistas o modernizadoras, que censuraban esta religiosidad por considerarla causa de atraso, como las utopías socialistas, que la despreciaban por ser fuente de alienación, habían distorsionado un aspecto esencial de la cultura latinoamericana. Por ser protagonista en la configuración centenaria de este *ethos* latinoamericano, y por la mirada antropológica y la conciencia histórica que le brindan la fe, sólo la Iglesia se mostró capaz de revalorizar esta cuestión fundamental, no sólo mediante la honda descripción del *ethos* cultural latinoamericano sino también a través de la reformulación misma de la noción de cultura.

Sin embargo, es preciso dejar bien claro que la *antropología teológica* de Puebla no surgió simplemente de una constatación empírica de la religiosidad de nuestros pueblos. Ello, sin duda, fue importante. Pero lo fundamental estuvo en la disposición eclesial hacia una renovada perspectiva evangelizadora que enfatizó los contenidos de esta evangelización para percibir mejor los signos de ella en todos los ámbitos humanos, es decir, en la cultura, y, específicamente,

---

<sup>46</sup> Puebla, 389.

en la historia cultural de América Latina. Tales contenidos habían sido señalados sintéticamente por Juan Pablo II en el Discurso Inaugural que ofreció a la Conferencia: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre. Los obispos latinoamericanos, que venían animados por los horizontes abiertos por *Evangelii nuntiandi*, entendieron bien el mensaje y, así, elaboraron un texto conclusivo que, en la óptica de la evangelización, representó el más acabado documento acerca de la autoconciencia histórica de la Iglesia en América Latina, que se expresó, hacia el futuro, a través del compromiso hacia una renovado diálogo de la Iglesia con la cultura.

Si Medellín planteó una *antropología situacional*, y Puebla una *antropología religiosa y teológica*, los nuevos tiempos presentaron a la Iglesia en América Latina la invitación histórica a dar un paso más, en el horizonte abierto por el Concilio, y, así, ahondar en una *antropología cristocéntrica*. Ello se vería plasmado, precisamente, a modo de bisagra, entre las décadas del 80 y 90, en la IV Conferencia General del episcopado latinoamericano en Santo Domingo. Se puede verificar en la expresión *cultura cristiana*, constitutiva de uno de los ejes del documento conclusivo de Santo Domingo, la perspectiva que animó a la Iglesia en nuestras tierras durante este período.

Pero todo ello fue fruto de una convocatoria anterior, hecha a inicios de la década de los 80, que se apoyaba en los impulsos suscitados por Puebla. En 1983, en la Asamblea del CELAM reunida en Haití, Juan Pablo II pronunció un discurso en el que hizo, por primera vez, el llamado a una *Nueva Evangelización* de América Latina. El Papa proponía a la Iglesia en América Latina un horizonte histórico-cultural más amplio que la enraizaba, por un lado, en la memoria de la primera evangelización en el siglo XVI y que, por otro lado,

la impulsaba hacia una nueva evangelización a las puertas del nuevo milenio de la historia cristiana.

El enraizamiento de nuestros pueblos en una fe marcadamente cristocéntrica y, por ello, marianocéntrica, que refuerza la dimensión encarnatoria del Verbo, aparecía, entonces, como una “riqueza en medio de la pobreza”, que debía ser cuidadosamente preservada para promover el adecuado desarrollo integral de nuestros pueblos, tal como lo había vislumbrado Medellín. Esta perspectiva antropológica cristocéntrica se revelaba también, en aquella década, como el mejor rostro eclesial para responder al preocupante crecimiento de la religiosidad desencarnada de las sectas y al desprecio por la vida humana propiciado por una anticultura de la muerte, pero, sobre todo, para atraer nuevamente a no pocos bautizados sumidos en la inconsecuencia o la indiferencia práctica ante una fe que exige hacerse cultura.

En la Conferencia General de Santo Domingo, en un momento en que el mundo aún se sorprendía con respeto a los sucesos de 1989, los obispos latinoamericanos optaron por reafirmar la fe en Jesucristo, subrayando sus implicancias antropológicas e históricas. Como se observó antes, la expresión *cultura cristiana* concentraba esta renovada visión eclesial. No se trató, como criticaron algunos, de la propuesta de una *nueva cristiandad* de corte integrista<sup>47</sup>, sino de una honda comprensión del dinamismo esencialmente humanizante de la fe cristiana. Habiendo definido a la cultura como “cultivo y expresión de todo lo humano”<sup>48</sup>, resultaba claro para los obispos que, si Jesucristo es la medida de todo lo

---

<sup>47</sup> Cf. ALFREDO GARCÍA QUESADA, *La evangelización de la cultura en Santo Domingo*, en: *Revista Vida y Espiritualidad*, año 9, n. 25 (1993), pp. 44ss.

<sup>48</sup> *Santo Domingo*, 228.

humano, la cultura sólo puede enriquecerse al referirse a Él<sup>49</sup>. Pero planteaban este vínculo con lo cristiano no de un modo “extrínsecista”, sino como respuesta a las demandas internas del dinamismo cultural, resaltando, por otro lado, que la fe cristiana se hace presente en la cultura de un modo encarnatario y dialógico, cuestión que acentuaban a través de las expresiones “inculturación de la fe” y “evangelización inculturada”<sup>50</sup>.

Del Vaticano II a nuestros días, la Iglesia en América Latina parece haber sido preparada, de modo providencial, para la proyección de su experiencia de fe en diálogo con las culturas. Desde la primera recepción del Concilio a través de la *antropología situacional* de Medellín, pasando por la riquísima *antropología teológica* de Puebla, hasta llegar a la profundización de una *antropología cristocéntrica* en Santo Domingo, parece abrirse paso ahora a lo que podría denominarse una *antropología misional*, preanunciada en el tema y en el documento preparatorio de la V Conferencia General de los obispos latinoamericanos que se realizará el próximo año en Brasil.

En el concepto de *cultura*, tal como fue formulado sucesivamente por las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, se pueden verificar bien estos acentos *antropológicos*, planteados no desde una perspectiva esencialista, sino en diálogo y consonancia dinámica con el devenir histórico de los pueblos a los que la Iglesia busca servir. El ahondamiento que ha podido hacer la Iglesia en América Latina, en su historia más reciente, de la dinámica del diálogo, en el marco de la *evangelización de la cultura*,

---

<sup>49</sup> Cf. *Santo Domingo*, 229.

<sup>50</sup> Cf. *Santo Domingo*, 230 y 248.

parece haberla preparado para comprender que ésta última, como ha subrayado alguien de modo sugerente, puede ser entendida como “la dimensión misionera de la antropología cristiana”, formulación que, al parecer, será el horizonte a ser acentuado por nuestros obispos, en su próxima Conferencia General, para dar nuevos pasos históricos en la alborada de este tercer milenio de nuestra fe<sup>51</sup>.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Comprendiendo, pues, la cultura, desde una perspectiva esencialmente antropológica, es decir, en cuanto “cultivo del hombre”, se sigue claramente la posibilidad y el sentido de un auténtico diálogo intercultural, así como del diálogo más específico entre la Iglesia y las culturas, en la medida en que, en todos estos dinamismos dialógicos, el destinatario último es el mismo ser humano en cuanto situado en un proceso de cultivo y en un ámbito cultivado que apuntan hacia una humanización cada vez más plena.

Develar todo lo que hay de esencialmente humano en las culturas, sería, pues, un objetivo prioritario del diálogo entre las culturas y, más aún, entre una Iglesia, que se concibe como “experta en humanidad”<sup>52</sup>, y las culturas, que aparecen como un “modo específico de ser y existir del ser humano”. Alguien podría objetar que “lo humano” siempre está condicionado por cada perspectiva cultural particular y que, así, la tarea no esta exenta de innumerables dificultades.

---

<sup>51</sup> Cf. *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, (Documento de participación) CELAM, Bogotá, 2005, nn. 30-31, 34, 39, 46, 51, 55, 80, 85, 101, 136, 140, 160, 162, 170-174.

<sup>52</sup> PABLO VI, *Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 4/10/1965.

Sin embargo, sin entrar en importantes cuestiones propias de la antropología metafísica o de la antropología teológica, se puede decir, desde una perspectiva simplemente fenomenológica, que el sólo hecho de plantear como objetivo la “búsqueda de lo humano en las culturas” hace que el diálogo adquiera un sentido muy específico, diferente de aquel tipo de contacto intercultural que no se plantea explícitamente, aunque suponiéndola implícitamente, la pregunta sobre la común humanidad o sobre la posibilidad de un destino humano mínimamente común entre las culturas dialogantes.

Resulta del todo insuficiente comprender el diálogo intercultural como una mera “conversación edificante”<sup>53</sup>, de corte simplemente esteticista, prescindiendo de la posibilidad del “reconocimiento mutuo” de “preguntas antropológicas comunes” aun cuando estén formuladas con matices “diferentes”. En ese sentido, el paradigma relativista del “multiculturalismo”<sup>54</sup>, al prescindir de la pregunta por lo específicamente humano en las culturas, ha terminado concibiéndolas como “islas” ambiguamente delimitadas que no tendrían otro tipo de relación que la señalada por un modo de “tolerancia” que ya no es diálogo, sino disposición unila-

---

<sup>53</sup> Desde la relectura pragmatista que Rorty hace de la hermenéutica, ese sería el tipo diálogo que le restaría a la filosofía, cuanto más a las culturas (cf. RICHARD RORTY, *A filosofia e o espelho da natureza*, Relume Dumará, Río de Janeiro, 1994, pp. 366ss.).

<sup>54</sup> Javier Prades observa la necesidad de diferenciar entre “multiculturalidad”, como el simple hecho de la presencia simultánea de varias culturas en una misma sociedad, y “multiculturalismo”, como programa ideológico y político que no se limita al registro de este hecho sino que lo categoriza según diversos paradigmas de pensamiento y acción (cf. Javier Prades, “El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad”, en: *Communio*, n. 24 (2002), pp. 113-138).

teral para “soportar” algo que, en cuanto “soportable”, no es visto precisamente como bueno.

Y, sin embargo, como observa lúcidamente Robert Spaemann,

*se debe dejar claro que la tolerancia no es de ningún modo, como se dice a veces, una consecuencia evidente del relativismo moral. La tolerancia se funda más bien en una determinada convicción moral que pretende tener validez universal. El relativismo moral, por el contrario, puede decir: ¿por qué debo ser yo tolerante? Cada cual debe vivir según su moral y la mía me permite ser violento e intolerante. Así, pues, para que resulte obvia la idea de tolerancia se debe tener ya una idea determinada de la dignidad del hombre<sup>55</sup>.*

Con todo, comprender la cultura como “cultivo del hombre”, y no como un mero “sistema simbólico autorreferido”, abre puertas a una virtud social mayor que el respeto o la tolerancia: la solidaridad. Ya Max Scheler había planteado, a partir de intuiciones verdaderamente sugerentes, que ante las riquezas, pero también los límites que toda cultura tiene para comprender al ser humano, la “solidaridad entre culturas” es un camino absolutamente necesario, más aún en una etapa de la historia en que se experimenta un progresivo oscurecimiento de aspectos básicos de la condición humana que hasta no hace mucho tiempo atrás se juzgaban incuestionables<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> ROBERT SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 30.

<sup>56</sup> Cf. MAX SCHELER, *Sociología del saber*, Siglo XX, Buenos Aires, 1973, p. 21, y también *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, vol. 2, p. 83.

Por otro lado, la comprensión de la cultura en su fundamentación antropológica –en cuanto “cultivo del hombre”– amplía el concepto de cultura de tal modo que el diálogo con las culturas no se reduce al diálogo con etnias o con grupos humanos, a veces artificialmente delimitados. Efectivamente, el diálogo de la Iglesia con las culturas ciertamente priorizará el encuentro con las culturas locales, nacionales, regionales y, más ampliamente, con la denominada “cultura global”, pero no puede desconocer que también son cultura: la cultura universitaria, la cultura juvenil, la cultura tecnológica, la cultura de los medios, la cultura artística, la cultura empresarial, la cultura familiar, la cultura de la solidaridad, la cultura de la vida, y tantas otras formas culturales que, en cuanto buscan “cultivar lo humano”, plantean a la Iglesia un horizonte muchísimo más “plural” de diálogo, que constituye, ciertamente, un inmenso desafío, pero también una enorme oportunidad para que la Iglesia deleve, con inteligencia y caridad, la fecundidad humanizante que la fe cristiana puede ofrecer a estos diversos “estilos de vida”.

No es posible ni conveniente apuntar los desafíos particulares que plantean cada uno de estos ámbitos culturales –pues se ha previsto abordarlos en los trabajos grupales, al terminar esta modesta ponencia–, pero no podría concluir esta exposición sin destacar, en la línea de las conclusiones de las últimas Conferencias Generales del episcopado latinoamericano, que, en esta perspectiva de diálogo con las culturas, la cuestión de los valores resulta fundamental<sup>57</sup>.

En cuanto núcleo del *ethos* de la cultura, los valores son los bienes en cuanto experimentados existencialmente, o, para decirlo con Von Hildebrand, la conciencia acerca de la

---

<sup>57</sup> Cf. Puebla 386ss y Santo Domingo, 229ss.

“importancia” de lo bueno<sup>58</sup>, esto es, la resonancia existencial que lo bueno suscita en la interioridad del ser humano. En esa línea, el diálogo de la Iglesia con las diversas esferas culturales anteriormente referidas supone el descubrimiento de aquello que cada una de ellas se plantea como particularmente valioso, como “importante”, y desde ahí, proponer, en dinámica de honda connaturalidad, aquel Valor –parafraseando a san Anselmo– más allá del cual no hay valor mayor.

La evangelización de la cultura –decía Puebla–

*busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social*<sup>59</sup>.

Se tiene ahí una dinámica sugerente de un modo de *encuentro* dialogal con la culturas que, atendiendo particularmente a los valores, no se queda en el mero encuentro sino que es capaz de *fecundar* las culturas debido al carácter esencialmente cautivante, valioso, del Evangelio.

En ese sentido, la auténtica “evangelización de la cultura” no puede ser vista nunca como una imposición, ni me parece que deba ser planteada como una etapa distinta o posterior al diálogo o a la inculturación<sup>60</sup>. La evangelización es

---

<sup>58</sup> Cf. DIETRICH VON HILDEBRAND, *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, pp. 33ss.

<sup>59</sup> *Puebla* 388. Se puede encontrar un sugerente análisis de las implicancias de este texto de Puebla en: GERARDO REMOLINA, “Evangelización y cultura. Primera perspectiva”, en: METHOL FERRE-REMOLINA, *Puebla, evangelización y cultura. Dos perspectivas*, CELAM, Bogotá, 1980, pp. 20ss.

<sup>60</sup> Cf. ALFREDO GARCÍA QUESADA, “Cultura cristiana”, en: *Revista Vida y Espiritualidad*, año 8, n. 22 (1992), pp. 89-106.

simplemente el modo natural como la presencia de la Iglesia se da en medio de las culturas, del mismo modo como Jesús no separaba su encarnación en las costumbres de su tiempo, y menos aún el diálogo con sus contemporáneos, de aquel testimonio del Padre que su sola presencia anunciaba. En esa línea, habría que decir que el modelo del diálogo entre la Iglesia y las culturas lo ofrece el mismo Jesucristo a través de los diversos modos de diálogo que ensayó y, sobre todo, mediante las preguntas que planteó acerca del misterio profundo del ser humano y también mediante las preguntas que dejó que le plantearan sus interlocutores al vislumbrar que tenían ante sí al Hombre<sup>61</sup>.

Para concluir, resulta edificante citar una bella formulación mariológica que, en mi opinión, constituye, precisamente, una elocuente expresión del modo como la Iglesia en América Latina percibe el diálogo fecundo entre la fe y la cultura. Se trata de la formulación que hicieron nuestros obispos latinoamericanos en Santo Domingo y que destaca, que, desde una perspectiva evangelizadora, la dinámica del diálogo, a partir de un diálogo primero con Dios, se vive desde una cultura, pero, por dialogal y progresiva acogida del Dios que renueva, se torna capaz de desplegarse y encontrarse con otras culturas para fecundarlas desde la fe recibida por gratuidad divina. Este testimonio dialogal, encarnado, en primera persona, es aquel que los discípulos de Cristo tendríamos que ofrecer, presididos por aquella que supo acoger, en su cultura, y anunciar, a todas las culturas, la radical novedad del Dios hecho hombre para que los hombres tengamos vida:

---

<sup>61</sup> Un interesante análisis comparativo que resalta el modo de diálogo de Jesús con respecto a aquel de Abraham, Sócrates y Pilatos, fue ofrecida por Vittorio Possenti en su *Intervención en la presentación de la encíclica Fides et ratio en la Basílica de san Juan de Letrán*, 17/11/1998.

*María, que es modelo de la Iglesia —decían nuestros obispos— también es modelo de la evangelización de la cultura. Es la mujer judía que representa el pueblo de la Antigua Alianza con toda su realidad cultural. Pero se abre a la novedad del Evangelio y está presente en nuestras tierras como Madre común tanto de los aborígenes como de los que han llegado, propiciando desde el principio la nueva síntesis cultural que es América Latina y El Caribe<sup>62</sup>.*

---

<sup>62</sup> Santo Domingo, 229.



# **III Parte**

---

## **EN EL CONTEXTO RELACIONAL DE LA CULTURA Y SUS ÁMBITOS DE ACCIÓN**



# I

## OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA EN LA RELACIÓN CON DIOS

***“Enciende el amor al Padre  
y la alegría de ser cristianos”***

---

*Mons. Andrés Arteaga Maniue<sup>1</sup>*

**H**e querido comenzar esta exposición explicando brevemente el título de la ponencia, sacado de la oración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que al inicio pide “encender en nuestros corazones el amor al Padre que está en los cielos y la alegría de ser cristianos”. Allí hay encerrado un gran anhelo de nuestros pueblos de América y del Caribe, y un medio privilegiado para los creyentes, de tener ‘vida en Cristo’ en el lenguaje del Apóstol. Se trata de una gracia, un don, un

---

<sup>1</sup> Obispo auxiliar de Santiago, encargado de la Pastoral de la Cultura, Vice Gran Canciller de la Pontificia Universidad de Chile.

regalo que sólo Dios puede entregar al ‘encender el corazón’, como lo hace Jesús el Maestro en el Evangelio con los discípulos de Emaús, que es rostro humano de Dios y rostro divino del hombre. Es también un asunto de ‘alegría’. Como afirmara Benedicto XVI al congreso eclesial de la diócesis de Roma en la Basílica de san Juan de Letrán:

*La fe y la ética cristiana no quieren sofocar; sino sanar, hacer fuerte y libre el amor. Este es el sentido de los diez mandamientos, que no son una serie de ‘noes’ sino un gran ‘sí’ al amor y a la vida.*

El cristianismo no es una enfermedad o una patología que debilita lo humano, sino todo lo contrario. El deseo de conocer a Dios y la alegría de ser cristianos son un anhelo permanente, desde los inicios de la tradición cristiana, pasando por muchos períodos complejos de la historia, hasta los actuales cambios culturales y religiosos<sup>2</sup>. Porque la salvación está en conocer a Dios y a su enviado Jesucristo, y transmitir como discípulos en la Iglesia esa buena noticia. Creo que hay allí una clave para comprender los desafíos actuales y futuros de nuestra relación con Dios en nuestras latitudes. Para abordar con algún provecho el amplio y complejo tema que se me ha propuesto, aquel de las *Oportunidades y amenazas del cambio de época en la relación con Dios*, intentaré en primer lugar caracterizar esta época de cambios o cambio de época, ¿qué cambia y qué permanece

---

<sup>2</sup> “La fe es lo que hace fuerte, sano y libre al hombre... Si el hombre reconoce a Cristo, puede entonces valorar integralmente la existencia humana, el espacio y el tiempo. Es Él quien devuelve el sentido a los fragmentos perdidos de la vida e incluso a la absurdidad de la muerte... En esta verificación puede el hombre medir el incremento de humanidad, alegría, plenitud, ternura y fuerza que le ha otorgado” (MASSIMO BORGHESI, *La plenitud de lo humano*, Huellas X, 7 (2006), 20-21).

ce? (§1), para luego decir algunas palabras acerca de la religión como núcleo de la cultura (§2). Posteriormente abordaré el tema de la indiferencia religiosa en el mundo (§3) y su repercusión en nuestros pueblos de América Latina y El Caribe (§4). Finalmente, a la luz de lo expuesto, me atreveré a insinuar algunas oportunidades y amenazas de los desafíos de la relación con Dios ante los cambios culturales (§5). Se trata modestamente de compartir algunas lecturas de textos y documentos bien conocidos, y algunas reflexiones que parten también de constataciones concretas de la experiencia pastoral.

## §1. LOS CAMBIOS CULTURALES

Es un lugar común hablar entre nosotros de cambios culturales o epocales y de 'época de cambios'. El capítulo IV del Documento de Participación, *Al inicio del Tercer Milenio se inicia constatando que nuestro continente está desafiado "por cambios religiosos, éticos y, en general, culturales, que marcan dolores de parto de una nueva época"*<sup>3</sup>. Y más adelante se precisa que

*el paso al tercer milenio es el símbolo del cambio de época cuya transición aún perdura. De hecho la relación del ser humano consigo, con la familia, con el mismo Dios, además con la naturaleza, la verdad, la información y la técnica, está cambiando profundamente, más allá de la evolución orgánica que conlleva el decurso de la historia*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Documento de Participación 94 (en adelante DPa). Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6)*.

<sup>4</sup> DPa 95.

Todos somos testigos de estas complejas transformaciones que afectan nuestras vidas. Ya es un clásico ejemplo de caracterización de esta situación, el de las palabras de la exposición preliminar en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual. Al esbozar ‘algunos rasgos más importantes del mundo actual’ se afirma que “la humanidad se encuentra en un nuevo período de su historia en el que profundos y rápidos cambios se extienden progresivamente a todo el universo”<sup>5</sup>. Esta situación permite hablar de una ‘auténtica transformación social y cultural, que repercute también en la vida religiosa’. Ese diagnóstico de hace ya más de cuarenta años, sigue totalmente vigente hoy entre nosotros. El Concilio también señala que esta crisis trae crecimiento y dificultades, es desafiante y nos ‘obliga a dar una respuesta’. La historia se ha sometido a un proceso de aceleración que provoca cambios profundos en el orden social, en lo psicológico, moral y religioso, lo que exige ‘nuevos análisis y nuevas síntesis’. ¿Qué es lo que cambia? ¿Qué permanece? ¿Todo cambia? Estas preguntas al menos hay que plantearlas, exigen un discernimiento serio, y no pueden tener de nuestra parte una respuesta ingenua o simplista.

*El nacimiento de ‘nuevas culturas’ –observa Hervé Carrière– es un fenómeno que se ha repetido a lo largo de la historia, marcando todos los grandes cambios históricos. Y esto es evidentemente lo que se está produciendo ante nuestros ojos... Una nueva cultura es como un espíritu en movimiento, difícil de interpretar, ya que es una realidad in fieri, un fenómeno en curso. La complejidad del problema no debe, sin embargo, desalentar los intentos que se hacen por*

---

<sup>5</sup> *Gaudium et Spes*, 4.

*discernir los hechos, ya que está en juego nada más y nada menos que el porvenir que hay que construir*<sup>6</sup>.

En la opinión pública y también en el discernimiento eclesial se habla de esta nueva cultura y se intenta caracterizarla. Un análisis sereno y magistral podemos ver en la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, del recordado Juan Pablo II al concluir el Jubileo del año 2000. Allí se señala que el jubileo ha abierto para la Iglesia una nueva etapa de su camino y la actitud para enfrentarlo es la de “recordar con gratitud el pasado, a vivir con pasión el presente y a abrirnos con confianza al futuro: ‘Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)”<sup>7</sup>. Hay que ‘pensar el futuro que nos espera’<sup>8</sup> y de la presencia de Jesucristo en la historia hay que ‘sacar un renovado impulso en la vida cristiana’<sup>9</sup>. ¡Caminar con esperanza! “Un nuevo milenio se abre ante la Iglesia como océano inmenso en el cual hay que aventurarse, contando con la ayuda de Cristo”<sup>10</sup>. El Santo Padre señalaba allí también que El Vaticano II nos ha ofrecido una ‘brújula segura’ para orientarnos en el camino del siglo que comienza.

Benedicto XVI, haciendo un balance del Concilio plantea el tema de su interpretación adecuada y la confrontación entre

---

<sup>6</sup> HERVÉ CARRIER, “Nuevas Culturas”, en *Diccionario de la Cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1994, 347s. Allí el autor caracteriza cinco rasgos principales de las ‘nuevas mentalidades’, es decir, orientaciones generales y duraderas que prometen modelar nuestro futuro: “una inquietud por el futuro, una necesidad universal de justicia y paz, una ascensión de nuevos valores, unas nuevas relaciones hombre-mujer, una aspiración a construir conscientemente el porvenir” (cf. *Ibidem*, 349-351).

<sup>7</sup> *Novo Millennio Ineunte* 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 58.

una hermenéutica de la ruptura y una de la continuidad. Sus palabras son iluminadoras como criterios de discernimiento no sólo de los textos o del acontecimiento conciliar, que ha marcado la relación de la Iglesia con nuestro tiempo, sino además para la teología de la historia:

*Todo esto depende de la justa interpretación del Concilio o –como diríamos hoy– de una hermenéutica adecuada, de una clave de lectura adecuada para su aplicación. Los problemas de recepción nacieron por el hecho de que dos hermenéuticas contrarias se confrontaron y han tenido litigios entre sí. Una ha causado confusión, la otra, de manera silenciosa pero cada vez más visible, ha dado frutos. Por una parte, se da una interpretación que quisiera llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’; con frecuencia ha podido servirse de la simpatía de los medios de comunicación, y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, se da la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo siempre el mismo sujeto único del Pueblo de Dios en camino. La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre la Iglesia preconiliar y la Iglesia postconiliar. Afirma que los textos del Concilio como tal no serían la auténtica expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de compromisos en los cuales, para alcanzar la unanimidad, se tuvo que arrastrar con muchas cosas viejas que hoy son inútiles. Sin embargo, el verdadero espíritu del Concilio no se revelaría en estos compromisos, sino más bien en los impulsos hacia lo nuevo que están sobreentendidos en los mismos: sólo estos representarían el verdadero espíritu del Concilio y partiendo de ellos y en conformidad*

*con ellos habría que seguir adelante. Precisamente porque los textos reflejarían sólo de manera imperfecta el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario ir valientemente más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque todavía no clara, del Concilio. En una palabra, no habría que seguir los textos del Concilio, sino su espíritu<sup>11</sup>.*

Hasta aquí las palabras del Santo Padre. Si bien esto se aplica al Concilio también pueden ser utilizados como criterios de la hermenéutica de la historia. No todo cambia, hay una continuidad discontinua, no podemos utilizar la hermenéutica de la ruptura, de la total discontinuidad. Hay algo que cambia y algo que permanece. No es posible ni caer en el fatalismo o en la ingenuidad cultural, somos a la misma vez padres e hijos de la cultura. Una ‘pastoral de la cultura lo debería tener muy claro en su proceder.

En este sentido se puede hablar de ‘tendencias’ en los cambios culturales, de megatendencias y de metatendencias<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana con ocasión de la Navidad el 22 de diciembre de 2005. Vale la pena releer esas reflexiones que fundamentan esta toma de posición. También cf. SANTIAGO MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander, 2006.

<sup>12</sup> Cf. las obras de JOHN NAISBITT, *Megatrends. Ten New Directions Transforming our Lives* [1988], *Megatrends for Women* [1992], *Megatrends 2000* [1996], *Megatrend Asia* [1997], *Megatrends 2010* [2005]. Siempre han tenido en cuenta el factor religioso y en las últimas entregas pienso que se cae en la profecía esotérica. También he encontrado los estudios de DAVID PEARCE SNYDER, autoproclamado ‘consulting futurist’, *Five Meta-Trends That are Changing Our World* [2004] e incluso de de TONY MIFSUD, *Megatendencias éticas*. Finalmente, en el Informe CELAM 2000, *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral* [1997] de gran éxito editorial, con un capítulo

El problema es cuando hay presupuestos fatalistas que desconocen la providencia divina desde la fe cristiana y la auténtica teología de la historia que de ella dimana, por una parte; y la libertad humana desde la antropología cristiana, por otra. Hay que recordar siempre –anota sabiamente el *Informe Celam 2000*– que

*las megatendencias no definen la sociedad del mañana, la ciudad del futuro, sino hacen referencia nuestros días, como realidad y posibilidad, ya que el hoy se presenta como el proyecto de mañana. No obstante, como todo proyecto, aún se encuentra en estado de desarrollo y, por ende, sujeto a modificaciones. Es un proceso de transición, los grandes cambios tardan en formarse, sin saber con seguridad hacia dónde van a conducir. Sin embargo, algunas tendencias merecen el nombre de megatendencias porque denotan un marco de referencia que hace comprensible el rumbo (camino), aunque no necesariamente el arribo (la meta final). La comprensión de este marco referencial es esencial para una correcta hermenéutica de los acontecimientos y su significado en una situación de profundos cambios culturales<sup>13</sup>.*

Es necesaria una actitud de ‘discernimiento de los signos de los tiempos’, que conjugue la identidad y la apertura propias del auscultar cristiano. Como lo señalaba Juan Pablo II al mundo académico y de la cultura en su visita a Chile:

---

dedicado a las Principales Megatendencias en cultura, economía, política, religiosidad, educación, familia, medios de comunicación social, medio ambiente y la mujer.

<sup>13</sup> Informe CELAM 2000. *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral*, 29-30.

*Por otra parte, queda fuera de toda duda que en su servicio a la cultura han de mantenerse claramente algunos principios: la identidad de la fe sin adulteraciones, la apertura generosa a cuantas fuentes exteriores de conocimiento puedan enriquecerla y el discernimiento crítico de esas fuentes conforme a aquella identidad. Sin la identidad inamovible de la fe cristiana, los préstamos se convierten en fáciles y transitorios sincretismos que el tiempo disipa. Sin la necesaria apertura a esas fuentes tan variadas y ricas en nuestra época, el pensamiento cristiano se angosta y queda atrás. Y sin el indispensable discernimiento crítico, se producen síntesis aparentes, ruinosas, que tanto dañan hoy mismo la conciencia de los fieles<sup>14</sup>.*

Campus especialmente privilegiados de la evangelización de la cultura hoy son las grandes ciudades, los centros de educación superior y los modernos medios de comunicación social<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al mundo de la cultura y constructores de la sociedad*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 3 de abril de 1987.

<sup>15</sup> Cf. algunas reflexiones sobre esos temas en ANDRÉS ARTEAGA, *De Babel a la Jerusalén Celeste pasando por Santiago*, La Revista Católica 102(2002), 24-28; *Desde el corazón de la Iglesia hasta el corazón del mundo. Los Centros Culturales Católicos y las Universidades Católicas en La Pastoral de la Cultura en América, una nueva mirada al alba del Tercer Milenio*, II Encuentro Continental Americano de Pastoral de la Cultura, Sumaré, Río de Janeiro, junio de 2005 (aún no publicado); *La presencia cristiana en el ambiente universitario*, en *Los Jóvenes y la Universidad. Testimoniar a Cristo en el ambiente universitario*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2005, 193-205, además con el título *De las aporías a la sinergia. La presencia cristiana en el ambiente universitario*, Cristianismo, Universidad y Cultura 9 (2004), 47-53; y también en *Revista Ciencias Religiosas* 13 (2004), 37-43.

## §2. LA RELIGIÓN COMO NÚCLEO DE LA CULTURA

En medio de los cambios culturales podemos reconocer la persistencia y la importancia del fenómeno religioso. La religión es un fenómeno 'originario' no derivado. La experiencia religiosa es una condición fundamental de la persona humana, es decir, forma parte de la estructura de la persona. Se puede definir la religión como el reconocimiento real, tanto interior como exterior, de la relación vital del hombre con la divinidad. Esto surge de tres grandes experiencias humanas: la indigencia del ser humano, la dependencia de un Ser Absoluto y la relación con la divinidad. Una religión se constituye por las creencias, por la moral y por el culto. Llama la atención que la religión es un hecho universal (en su origen, pues coincide con el origen del ser humano; en el tiempo y en el espacio). El fenómeno religioso tiene muchas constantes que son estudiadas por las ciencias de la religión. Ellas muestran que el ser humano está esencialmente abierto a lo trascendente a la divinidad.

La religión constituye el núcleo de la cultura porque se refiere a la *relación del hombre con el fundamento de su existencia y sentido*. A ese fundamento el hombre debe conocimiento, reconocimiento y abandono total. Así, la religión forma parte del hombre como tal, no puede ser desligada de él y presenta su más alta posibilidad. Nunca puede ser alienación. El acto religioso, posible para todo hombre, actualiza la religión. Es acto originario, primitivo, no derivado, no depende de otro como consecuencia. Abarca todo el hombre porque compromete su raíz individual y colectiva. Debido a su carácter radical y originario, la religión es fundamento de todo atributo y posibilidad del hombre como hombre, de todo lo humano (moralidad, derecho, cultura).

Hay formas deficientes de religiosidad. Puede no existir una verdadera trascendencia. Así la falsedad de una religión se

produce cuando el hombre o algo creado por él mismo se pone como última razón de sí mismo. El hombre no tiene la opción de ser religioso o no religioso, sino de decidir para encauzar la actualización religiosa hacia una trascendencia verdadera y claramente conocida o reconocida o hacia una realidad y poder que suplanta su lugar (religión sucedánea). Otra deformación es el ritualismo que intenta dominar lo trascendente en la magia. Esta condición religiosa del ser humano es uno de los aspectos más profundos de su existencia.

Si entendemos la cultura –en la perspectiva de las Conclusiones de Puebla, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano– como el modo particular como en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, como el estilo de vida común, como la totalidad de la vida de un pueblo, “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”<sup>16</sup>. Esto no cambia a pesar de los tiempos, parece una constante universal en el espacio y en el tiempo. Esta convicción se ha discutido mucho pero hay evidencia concreta de que las teorías de la secularización y de la modernización deben ser revisadas ante la persistencia de los valores religiosos<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Documento de Puebla, 389.

<sup>17</sup> Cf. como un ejemplo el artículo de RONALD INGLEHART y de WAYNE E. BAKER, *Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values*, *American Sociological Review* 65(2000), 19-51. También se puede ver el estudio del Padre ROBERT WHITE s.j., *Secularización y pluralismo religioso en América Latina, ¿cambios o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular? Una nueva perspectiva de análisis*. También de Hervé Carrier, “Religión y Cultura”, en *Nuevas Culturas en Diccionario de la Cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Editorial Verbo Divino, Estella 1994,

Ahora, es evidente que los cambios culturales afectan su núcleo religioso. Ya lo anota el Documento de Participación: “En esta era digital, más desarraigada, automatizada, subjetiva y aparentemente más pragmática que las anteriores, surgen *nuevas tendencias en el campo religioso*”<sup>18</sup>. Algunos hablan de la ‘metamorfosis de la religiosidad’<sup>19</sup>. Allí se aprecian hondas transformaciones marcadas por las aspiraciones de autonomía y libertad. El discurso religioso a parece como uno más entre otros, los cambios son complejos y entre las tendencias principales se pueden señalar la ‘plurali-

---

388-399. “Lo mismo que la cultura, la religión es más fácil de captar que definir lógicamente, ya que éstas dos nociones son de las más amplias; afectan prácticamente a todos los aspectos de la existencia del hombre” (*Ibidem*, 388). Después de intentar una definición y desenmascarar los falsos problemas que entramparon la relación cultura y religión en los siglos XIX y XX, se hace una caracterización de las relaciones religión, cultura y sociedad en la modernidad y se pone en cuestión la tesis de la secularización. “No cabe duda de que la secularización es un hecho masivo del siglo XX, pero la naturaleza del fenómeno, como lo ha indicado Éliade, está lejos de ser tan clara como lo habían afirmado algunos observadores... El hecho religioso se vuelve a descubrir en nuestros días bajo unas formas inesperadas o que se habían percibido mal hasta ahora. Y esto nos lleva a preguntarnos si la religión no será una categoría antropológica universal y permanente” (*Ibidem*, 395)

18 DPa 109. “Por una parte, quienes son condicionados por el temor a los cambios se aferran a ritos y fórmulas de sus creencias, que se manifiestan a veces en la rigidez de nuevos fundamentalismos tanto entre cristianos como en religiones diferentes. Por otra parte, cierta mentalidad postmoderna, inclinada a compartir cercanías, prescindiendo de la búsqueda de la verdad y del sentido último de la existencia, conduce a sobrevalorar el mero sentimiento religioso, como una búsqueda común y confusa de la trascendencia, y también al sincretismo. en pos de un relativo bienestar y una ambigua unidad, sacrifica los rasgos de la propia identidad”.

19 Cf. SAMUEL YAÑEZ, “La metamorfosis de la religiosidad”, *Mensaje* 542 (2005). Este artículo es fruto del aporte del Centro Teológico Manuel Larraín en sus reflexiones sobre el Documento de Participación a la V Conferencia.

zación de lo religioso’ y ‘privatización de lo religioso’<sup>20</sup>. Esto afecta la fe cristiana y en especial a la adhesión eclesial, lo que es complejo de caracterizar<sup>21</sup>. Pero habrá que recordar que la revelación cristiana es una respuesta original y única a la pregunta religiosa.

El Cardenal Poupard ha señalado varias veces en América que uno de los ‘puntos de anclaje’ donde se realiza la evangelización de la cultura es la indiferencia religiosa<sup>22</sup>. En lo

---

20 “Estos fenómenos de pluralización y privatización también tienen lugar en América Latina unidos a una firme persistencia de lo religioso. Tal vez no es exagerado hablar de un continente irrisiblemente cristiano, donde se manifiestan nuevas formas de pertenencia y de expresión de la religiosidad. No está ausente tampoco el distanciamiento de algunos respecto de lo religioso, actitud que se da en diversas formas: ateísmo en sectores dirigentes y juveniles, indiferentismo, agnosticismo” (*Ibidem*).

21 Cf. EDUARDO SILVA, “Auscultar los signos del tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a considerar para una interpretación teológica del presente”, en *Teología y Vida* 46 (2005), 582-614. En particular, La transformación de las tradiciones religiosas donde se destacan cuatro grandes tendencias: la diversificación del catolicismo, el desarrollo del protestantismo, la multiplicación de alternativas religiosas y la presencia de la indiferencia (cf. *Ibidem*, 594ss).

22 Los ‘puntos de anclaje’ son realidades *objetivas* que emergen de la cultura humana y en definitiva remiten al *misterio* del hombre, permiten a partir del lenguaje humano, que es donde mejor se expresa el estilo humano, descubrir de manera más honda lo que un análisis sociológico es incapaz de descubrir. El Cardenal Poupard señalaba en Valparaíso “cuatro fenómenos que emergen con cierta constancia en la sociedad latinoamericana: el fenómeno de las sectas, los crecientes agnosticismo e indiferentismo religioso, la resistencia y desconfianza de las instituciones, el agudo desequilibrio social. Estos fenómenos –afirmaba el Prefecto– he querido identificarlos con cuatro vocablos de la lengua española, a manera de puntas de iceberg, cuya cima visible remite a los talentos culturales que aún escondidos a la simple observación sociológica, constituyen el cuerpo

que sigue intentaremos caracterizar la relación con Dios y la ‘metamorfosis de la religiosidad’ cristiana en el actual momento de la historia, primero en el contexto mundial y luego más específicamente en nuestra región. Para después caracterizar amenazas y oportunidades para el futuro.

### §3. LA INDIFERENCIA RELIGIOSA COMO PROBLEMA Y OPORTUNIDAD

Ya en los momentos finales del Concilio Vaticano II se apuntaba a la cuestión de la indiferencia religiosa como uno urgente que hunde sus raíces en una actual e invertida concepción de la persona humana. “Muchos de nuestros contemporáneos no perciben de ninguna manera esta unión íntima y vital con Dios o la rechazan explícitamente”<sup>23</sup>. De allí se creó el Secretariado para los no creyentes en 1965 que en 1993 se fusionó con el Consejo Pontificio de la Cultura. En la Asamblea plenaria de 2004 ese Dicasterio presentó un estudio sobre la no creencia y la indiferencia religiosa que se había elaborado después de una larga consulta. Los resultados del encuentro han sido publicados por el Cardenal Paul Poupard<sup>24</sup>. Es un documento invaluable, porque compara los datos actuales con otros estudios anteriores sobre fe y ateísmo, y otro de fe y felicidad en el

---

de cambios culturales... Cultura de la emoción, cultura de la tolerancia, cultura del lucro, cultura de la no creencia” (Cardenal PAUL POUPARD, “La misión de los centros culturales católicos, un servicio al Evangelio que refuerza la identidad católica”, en *Un detonante de esperanza cristiana en la sociedad del Cono Sur, I Encuentro de Responsables de Centros Culturales Católicos del Cono Sur*, Pontificio Consejo para la Cultura-Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2004, 24).

<sup>23</sup> *Gaudium et Spes* 19.

<sup>24</sup> *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Consejo Pontificio de la Cultura, Edicep, Madrid, 2005.

mundo<sup>25</sup>. Comprender estos fenómenos de la fe, los nuevos movimientos religiosos, la increencia e indiferencia religiosa, que no son fáciles de interpretar, es una de las tareas más importantes para la Iglesia. El cardenal Poupard en la introducción del estudio, al resumir las respuestas a la encuesta, percibe “un cuadro complejo, cambiante y en continua evolución, con características diversificadas”. Entre los datos significativos señala: 1. Globalmente hablando, la increencia no aumenta en el mundo. 2. El ateísmo militante, en franco retroceso, no ejerce ya un influjo determinante sobre la vida pública. 3. El ateísmo y la increencia, que se presentaban hace poco como fenómenos más bien masculinos y urbanos, especialmente entre personas de un cierto nivel cultural superior a la media, han cambiado de aspecto. 4. La indiferencia religiosa o ateísmo práctico está en pleno auge, y el agnosticismo se mantiene<sup>26</sup>. 5. En el conjunto de las sociedades secularizadas aparece una importante disminución del número de personas que asisten regularmente a la Iglesia. 6. Hay una nueva búsqueda más espiritual que religiosa<sup>27</sup>. Se observan nuevas formas de increencia y de religiosidad,

---

<sup>25</sup> PAUL POUPARD (editor), Consejo Pontificio para el Diálogo para los no creyentes, *Fe y ateísmo en el mundo*, Bac, Madrid, 1988; *Felicidad y fe cristiana*, Herder, Barcelona, 1992.

<sup>26</sup> “Una parte importante de las sociedades secularizadas vive de hecho sin referencia a los valores e instancias religiosas. Para el *homo indifferens* ‘puede que Dios no exista, pero carece de importancia y, en cualquier caso, no sentimos su ausencia’. El bienestar y la cultura de la secularización provocan en las conciencias un eclipse de la necesidad y del deseo de todo lo que no es inmediato. Reducen la aspiración del hombre hacia lo trascendente a una simple necesidad subjetiva de espiritualidad y la felicidad, al bienestar material y a la satisfacción de las pulsiones sexuales” (*Ibidem*, 23).

<sup>27</sup> Cf. PAUL POUPARD (editor), Consejo Pontificio de la Cultura, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Consejo Pontificio de la Cultura, Edicep, Madrid, 2005, 22-25.

*En los países de tradición cristiana, una cultura bastante difundida da a la increencia un aspecto más práctico que teórico, sobre un trasfondo de indiferencia religiosa*<sup>28</sup>.

Se trata de un ‘fenómeno cultural’ del cual se analizan causas antiguas y nuevas (la pretensión totalizante de la ciencia moderna, la exaltación del hombre como centro del universo, el escándalo del mal, los límites históricos de la presencia de los cristianos en el mundo, la ruptura en la transmisión de la fe en la familia y la escuela católica, la globalización de los comportamientos, los medios de comunicación social y la Nueva Era<sup>29</sup>, los nuevos movimientos religiosos y las élites). Esto tiene un especial efecto sobre los creyentes, “Así se extiende un cierto ateísmo práctico entre aquellos que siguen llamándose cristianos”<sup>30</sup> y el surgimiento de una ‘nueva religiosidad’, un regreso a lo sagrado, una especie de religión del espíritu y del ‘yo’, fuertemente subjetiva (un dios sin rostro, donde no existe la verdad o no interesa, fuera de la historia).

#### **§4. LA SITUACIÓN RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

Este panorama también se aprecia en América Latina<sup>31</sup>.

*En las últimas décadas (a pesar del hondo sustrato católico) también en América Latina y El Caribe se*

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>29</sup> Cf. Consejo Pontificio de la Cultura y del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo Portador del Agua Viva. Una reflexión cristiana sobre la ‘Nueva Era’*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 44.

<sup>31</sup> Para un panorama de los desafíos culturales en América cf. la crónica de un encuentro del Consejo Pontificio para la Cultura celebrado en Río de Janeiro, *La Pastoral de la Cultura en América: una nueva mirada al inicio del tercer milenio*, (2005), 352. Publicado por el CELAM, 2006.

*observa una disminución de la fe y un debilitamiento del compromiso de muchos creyentes con la Iglesia y con su misma fe. Se extiende una mentalidad que en la práctica prescinde de Dios en la vida concreta y aún en el pensamiento, dando paso a un indiferentismo religioso, un agnosticismo intelectual y a una autonomía total ante el Creador<sup>32</sup>.*

nos señala el Documento de Participación. A esto se añade un laicismo militante, agresividad ante la Iglesia y un mercado de alternativas religiosas<sup>33</sup>.

*Las sectas son quizás el desafío cultural más importante que enfrentamos en América. Así lo muestran los informes de las visita Ad limina y el cuestionario sobre la no creencia que preparó la Asamblea Plenaria del Dicasterio (del Consejo Pontificio de la Cultura) en marzo de 2004... Las respuestas mostraban la disminución del ateísmo militante y teórico en la misma medida que crece una aconfesionalidad o una forma light de vida cristiana. Si en los años setentas y ochentas el secularismo se expresó en algunos jóvenes como: Cristo sí, la Iglesia no; hoy, una mentalidad invasora dice: Dios quizá, religión sí. Dios personal no, una energía impersonal, sensible, emotiva y confusa, sí. Las sectas son el penúltimo eslabón de una cadena que termina en la indiferencia y que se inicia en la ausencia de respuesta por parte de la experiencia religiosa al problema de la vida<sup>34</sup>.*

---

<sup>32</sup> DPa 145.

<sup>33</sup> Cf. DPa 146-148.

<sup>34</sup> Cardenal PAUL POUPARD, *La Pastoral de la Cultura en América, una nueva mirada al alba del Tercer Milenio*, Conferencia Inaugural del II Encuentro Continental Americano de Pastoral de la Cultura, CELAM, Bogotá, 2006, 9-31.

Pero veamos un ejemplo de esta situación en un estudio sobre la cultura de mi patria, Chile. Se trata de un serio y completo *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile 2002, Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. La cultura es planteada como un desafío:

*En las últimas dos décadas los cambios han transformado la fisonomía de Chile. Las nuevas autopistas, la expansión del tráfico aéreo, las líneas de teléfono, las antenas de televisores y celulares, los enlaces de Internet crean conexiones entre lugares y personas que antes no se vinculaban... Más profundos e impactantes que los cambios exteriores han sido los cambios al interior de las personas<sup>35</sup>.*

Un capítulo se dedica al tema de los cambios de las identidades y pertenencias religiosas. El capítulo parte con una importante afirmación:

*La religión es una de las expresiones más importantes de la cultura. Ha ocupado desde siempre un lugar central como fuente de sentido comunitario y como orientación personal. Si bien las religiones suelen referirse a la relación con las realidades trascendentes, tienen un peso real en las realidades sociales y*

---

<sup>35</sup> Informe PNUD, *Desarrollo Humano en Chile 2002, Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, 15. El informe presenta siete tesis sobre los cambios y desafíos culturales y cómo ellos afectan la experiencia cotidiana (cf. *Ibidem*, 18-19). "Chile está viviendo un profundo cambio cultural. En este proceso desempeñan un papel central las dinámicas de globalización de la sociedad e individuación de las personas, la centralidad del mercado y de las nuevas tecnologías. Los cambios culturales crean oportunidades pero también dificultades para la convivencia cotidiana".

*dependen de ellas... La religión no desaparece, ni siquiera se debilita significativamente como fuente de sentido. Pero se modifica su imagen, el significado que la gente le otorga a sus contenidos y la función que cumple en la vida personal y social*<sup>36</sup>.

Chile aparece como un país que se declara creyente,

*esta religiosidad, si bien variable en su contenido, no ha disminuido significativamente en los últimos cien años. Según datos del INE (Instituto Nacional de Estadística), la creencia en Dios pasó de 99% en 1907 a un 94% en 1992. El rasgo predominantemente cristiano de esa religiosidad tampoco registra variaciones importantes... Se trata también de una religiosidad cuyas expresiones institucionales presentan cierta continuidad. Las Iglesias, si bien no parecen canalizar plenamente esas orientaciones religiosas, como se verá, mantienen el más alto grado de confianza entre todas las instituciones sociales*<sup>37</sup>. No existe en Chile un anticlericalismo significativo. Además, la religiosidad chilena mantiene su fuerza como práctica popular a través de peregrinaciones, mandas, devociones, sanaciones y otras manifestaciones de espiritualidad popular<sup>38</sup>.

Lo que si se advierte es un mapa cambiante de las pertenencias religiosas,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>37</sup> Cf. el informe de la Fundación Chile Unido de agosto de 2001, *Corriente de Opinión* acerca del tema *Iglesias, religiosidad y conductas sociales*. La Iglesia Católica aparecía como la institución más confiable (61%), luego la empresa privada (25%), las fuerzas armadas (23%), el gobierno y las Iglesias evangélicas (22%).

<sup>38</sup> *Ibidem*, 235.

*una lenta pero persistente disminución de la pertenencia católica. La adscripción a las Iglesias evangélicas, especialmente de raíz pentecostal, ha experimentado desde los años sesenta un crecimiento espectacular en términos relativos<sup>39</sup>.*

*Cada vez que se publican estudios sobre las pertenencias y prácticas religiosas surgen comentarios sorprendidos sobre la notable disonancia que existiría entre declararse religioso y practicar la religión. En efecto, los estudios recientes muestran con consistencia que aquellos que se declaran creyentes y adhieren a una Iglesia tienen, en general, un muy bajo nivel de prácticas religiosas. Dependiendo del tipo de definición, distintos estudios estiman que cerca de un 75% de las personas no practican regularmente su religión y participan más bien de manera esporádica, en ceremonias como bautizos, matrimonios y funerales<sup>40</sup>.*

Las recientes encuestas hablan de un 22% de ‘nominales’, es decir aquellos que se declaran religiosos pero no realizan ninguna o muy baja práctica; los ‘observantes’ que son un 39%, aquellos creyentes que tienen prácticas no regulares y con frecuencia menor a la semanal; y los ‘practicantes’, con un 32%, aquellos que tienen prácticas regulares de frecuencia semanal. La explicación de esa disonancia entre creencia y práctica podría ser la tradición y la particular historia de la cristianización. Más hondo es el tema del nuevo sentido que adquiere la religión.

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem*, 238.

*En un contexto de individualización ella tiende a ser una fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza, de manera más o menos arbitraria para otorgar orientación a sus proyectos personales. En la medida en que la religión se subjetiviza y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia<sup>41</sup>.*

Aquí no se aprecia debilitamiento sino transformación de la experiencia religiosa, la hipótesis que el Informe plantea es que

*la experiencia religiosa está cambiando bajo el impacto de los cambios culturales generales del país, y que, en general, lo hace en la misma dirección en que avanzan otros procesos: hacia la privatización de la construcción de sentido. Esto tiene consecuencias y plantea desafíos a las personas, a las Iglesias y a la sociedad en general<sup>42</sup>.*

Esto tiene también como consecuencia una mirada crítica sobre las Iglesias, se oponen la subjetividad de la experiencia religiosa con la objetividad de la institución eclesial. Al final el Informe concluye este apartado diciendo que:

*La religión, aquella experiencia que tal como el amor y la amistad condensa las preguntas y experiencias de sentido más trascendentes de la sociedad y de las personas, ha tenido y seguirá teniendo en Chile un rol fundamental en la construcción de un sentido colectivo de Nosotros. Sin duda que fueron las Iglesias las que en medio de los conflictos sociales del siglo XX lograron sostener la idea de comunidad nacional*

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 239.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

*como vínculo ético entre las personas... Pero las actuales transformaciones culturales plantean serios desafíos a esa tarea*<sup>43</sup>.

Dando un paso más hacia experiencias concretas, me quiero apoyar en un estudio reciente realizado hace un par de meses en la Pontificia Universidad Católica de Chile sobre *Jóvenes, Cultura y Religión*. Se trata de una encuesta piloto que contiene datos sobre identidad religiosa, prácticas y creencia religiosas como parte de un gran proyecto de investigación de académicos de la Escuela de Psicología y de la Facultad de Teología, que intenta identificar los rasgos generales de la cultura de los jóvenes universitarios y en particular conocer sus sistemas de creencias, sus referentes de credibilidad y sus expresiones en la vida cotidiana<sup>44</sup>. Esto para apoyar la formación general y en especial la formación teológica y la identidad católica de la Universidad. Los resultados son provisorios e indicativos, pero nos pueden ayudar a la reflexión<sup>45</sup>. Pues estoy convencido que en las Universidades se está también forjando el futuro de la región.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>44</sup> Cf. ROBERTO GONZÁLEZ y JOAQUÍN SILVA, *Jóvenes, Cultura y Religión. Informe final proyecto DIPUC*, Pontificia Universidad Católica de Chile, junio, 2006.

<sup>45</sup> Hay estudios notables en universidades norteamericanas, cf. STELLA Y. MA, "The Christian college experience and the development of spirituality among the students", en *Christian Higher Education* 2 (2003), 321-339, de aproximadamente 1000 jóvenes de 20 centros, con 60 estudios que incluyen 9 tesis doctorales. Estudios del *Higher Education Research Institute* de la Universidad de California, Los Ángeles sobre el desarrollo espiritual de estudiantes universitarios (112.232 estudiantes de primer año de 236 centros de educación superior) *The Spiritual Life of College Students. A National Study of College Students' Search of Meaning and Purpose*. y de los profesores (40.670 académicos de 421 instituciones), *Spirituality and the Professoriate. A National Study of Faculty Beliefs, Attitudes, and Behaviors*.

Un 56% de los estudiantes, de una muestra significativa y representativa de alumnos que ingresan a la Universidad Católica se declara católico (el porcentaje nacional es de 53,9%), un 20% creyente pero sin adherirse a ninguna religión, un 17% se declara no creyente (10% agnóstico y 7% ateo). Entre practicantes y observantes está la mayoría de los estudiantes católicos (85,1%). Para ellos ser católico significa tener una relación cercana con Dios, estar de acuerdo a las enseñanzas de Cristo y participar en la vida sacramental de la Iglesia. Luego viene preocuparse de la justicia y equidad social, reconocer y respetar la autoridad del Papa y los Obispos, adherir a la doctrina de la Iglesia y defender la Iglesia cuando es atacada. Los estudiantes que se declaran creyentes pero sin religión determinada (20%, a nivel nacional son un 23,1%), creen a su manera. Los no creyentes son un 7% (a nivel nacional un 11,1%).

En el caso de las creencias se pueden distinguir las creencias católicas (Dios Padre, Jesucristo Espíritu Santo, Virgen María, santos, ángeles y demonios), las de tipo *new age* (naturaleza, energías espirituales, reencarnación) y las destinacionistas (astrología, tarot y magia). El 100% de los católicos y de los que creen sin adherir a una religión creen en Dios. En Jesucristo creen casi todos los católicos practicantes, el 90% de los observantes y casi el 80% de los nominales. Entre los que no adhieren a ninguna religión un 60% afirma creer en Jesucristo y un 10% de agnósticos y ateos. Entre los católicos practicantes y observantes la mayoría cree en la Virgen María, los católicos nominales un 65% y un 25% los creyentes sin religión. En el Espíritu Santo sólo un 10% de los católicos nominales cree. Las creencias *new age* y destinacionistas no son fuertes.

¿Ahora cuán sólidas son esas creencias? ¿Se alteran, profundizan, cambian? Los estudiantes ateos no nacieron ateos, un 60 ó 80% eran creyentes, el 73% de los ateos declaran

tener un padre católico y un 63% una madre católica. Sólo un 10% de los no creyentes siempre ha permanecido así. Aquellos que no se identifican con ninguna religión hoy, un 40% ha cambiado de religión y un 25% de denominación, el 18% paso de la increencia a la creencia, es decir en este grupo un 85% ha sufrido un cambio en su postura vital. Los católicos nominales tienen comportamientos semejantes a los que no adhieren a una religión determinada, los observantes y practicantes mayor estabilidad en sus creencias.

## Los factores

¿Qué factores detonan cambios, alteraciones y crisis en creencias religiosas? En primer lugar la inconsecuencia de las instituciones religiosas, de las personas consagradas y de los creyentes<sup>46</sup>. También el haber dejado de sentir la presencia de Dios (especialmente para los practicantes). Finalmente, el experimentar una fuerte angustia o depresión, la existencia de las desigualdades sociales, haber sufrido una enfermedad, la separación de los padres, la muerte de una persona cercana casi no son factores relevantes para la mayoría.

¿Cómo impactan las creencias religiosas en la vida? Especialmente se mencionan el proyecto de vida y las posturas morales, pesan débilmente en todas las acciones cotidianas y en los debates públicos. Los creyentes reconocen más principios orientadores de la vida, los católicos practicantes señalan la creencia en Dios, la dignidad de las personas y la búsqueda de la felicidad; los observantes la dignidad de las personas, la justicia social y la equidad, el respeto a los demás

---

<sup>46</sup> Es semejante al diagnóstico que sabiamente aporta *Gaudium et Spes* 19-21, al abordar el fenómeno de la increencia e indiferencia, causas y posibles soluciones.

y la felicidad; los nominales el respeto a los demás, la dignidad de las personas, la justicia y la equidad social. Para los creyentes sin religión la búsqueda de la felicidad, la libertad, el respeto y tolerancia a los demás. Para ateos y agnósticos la libertad, la dignidad de las personas y la aceptación de las diferencias.

En cuanto a la radicalidad de las creencias, llama la atención que un 60% de los católicos practicantes, un 40% de los católicos observantes, un 25% de los nominales, un 22% de los creyentes no adherentes (y un 20% de los no creyentes) alguna vez ha pensado en una consagración especial, aunque no ha sido en serio. Seriamente lo han considerado sólo un 20% de los católicos practicantes y un 10% actualmente lo está haciendo. Así se comprende que estos datos apuntarían a decir que hay una ‘metamorfosis’ de la religiosidad, compleja, líquida, menos institucional, variable, pero masiva y contundente en la mayoría de la población, incluso de los jóvenes.

Finalmente, hay interesantes datos que no comento del estudio sobre socialización religiosa, prácticas familiares, influencia en posturas, características socio-culturales, niveles socio-económicos, áreas disciplinarias, actitudes sociales y políticas, consumo de medios, consumo cultural, participación social, comunicación, personas significativas, actitudes positivas y negativas hacia grupos religiosos, afectos y contactos con grupos religiosos y otros.

### **§5. OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DE LOS CAMBIOS CULTURALES PARA LA RELACIÓN CON DIOS**

No es fácil hablar del futuro de la fe. Según las reflexiones de Walter Kasper hace ya varios decenios, ‘una fe sin futuro sería una fe muerta’, y ‘el futuro del mundo depende del fu-

turo de la fe', pues 'el futuro de Dios libera al hombre de su propio futuro'. Acerca de la forma futura de la fe señala tres características: crítica, universal y católica, más simple. El cristianismo tendrá un lugar en la sociedad del futuro, en gran medida por la revalorización y redescubrimiento de la perspectiva escatológica de la fe cristiana<sup>47</sup>. Así la fe del futuro será: a) *crítica* o '*penitente*': es decir exigida de permanente conversión, lo que afecta la eclesialidad de la fe, que invita a una permanente transformación interior; b) *universal* y *católica*: el ser cristiano se debe vivir con medidas y criterios universales, ya que sólo el cristianismo podría llevar a una plenitud más humana la civilización occidental; c) *operante por la unidad de la caridad (amor a Dios y al prójimo)*, lo que trae aparejado una nueva figura de la espiritualidad y la santidad; y d) *más simple*:

*Con bastante seguridad, la fe cristiana perderá en el futuro aún más de su brillo social y cultural de los siglos pasados; tendrá que despedirse de muchas representaciones, formas de religiosidad...<sup>48</sup>.*

*La fe cristiana ha de crecer más en profundidad que en extensión, ha de vivir más conscientemente a partir de su centro, ese centro que lo abarca todo, y sólo de este modo evitará el convertirse en algo vacío y sin sustancia<sup>49</sup>.*

Para Juan Luis Ruiz de la Peña, un lúcido teólogo español que avanzó en el diálogo de la teología y la modernidad, el cristianismo es la única religión compatible hasta las últi-

---

<sup>47</sup> Cf. WALTER KASPER, *Introducción a la Fe*, Sígueme, Salamanca, 1989<sup>3</sup>, 195-216.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 214.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 215.

mas consecuencias con la modernidad<sup>50</sup>. Por una parte, porque ha sido la fe cristiana uno de los factores gestadores de la modernidad; y por otra, el cristianismo es la única religión del futuro absoluto. En ese sentido la *Iglesia del futuro* se caracterizará, según sus proyecciones por ser: a) *una comunidad orante y confesante*:

*La Iglesia del mañana será, pues, una comunidad formada por los creyentes que oran asiduamente, que participan regularmente del culto y de los sacramentos, que tienen una resuelta voluntad de seguimiento de Jesús, que no temen proclamar públicamente su identidad cristiana y que la refrendan en su praxis profesional y social*<sup>51</sup>;

b) *una comunidad misional*:

*Una Iglesia en misión (no sólo para sí, sino –y sobre todo– para el mundo) anunciará y dispensará la salvación en Cristo a todos aquellos que acojan libre y generosamente su oferta, pero el mismo tiempo y coadyuvará eficazmente a revitalizar en la sociedad laica los grandes imperativos éticos proclamados en el sermón del monte, incluso en su versión secularizada*<sup>52</sup>;

c) *una comunidad fraterna*: Significa que ha recibido un amor para vivirlo y transmitirlo. La vitalidad propia de la vida eclesial debe caracterizarse por el ‘amor fraterno’. Creo que

---

<sup>50</sup> JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995. *Sobre la Iglesia del mañana*, 324-341.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 334.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 338.

estas reflexiones de hace ya más de un decenio se han validado en estos primeros años del milenio.

¿Qué sucederá en América? ¿Que hacer ante la dramática cuestión de la indiferencia religiosa? Hay que recordar con lucidez y esperanza que

*un desafío no es un obstáculo. Los desafíos que presentan las culturas de nuestro tiempo y la religiosidad estimulan a los cristianos a profundizar en su fe y a buscar cómo anunciar hoy la Buena noticia del amor de Jesucristo, para llegar a los que viven en la increencia y la indiferencia. La misión de la Iglesia no consiste en impedir la transformación de la cultura, sino más bien asegurar la transmisión de la fe en Cristo, en el corazón mismo de unas culturas en pleno cambio*<sup>53</sup>.

Es una necesaria tarea la de evangelizar la cultura con ‘simpatía crítica’<sup>54</sup>. Partiendo, como lo afirma *Ecclesia in America y Novo Millennio Ineunte*, de la contemplación del misterio de Cristo en la comunión eclesial con la fantasía de la caridad. Hay que apuntar a la permanente novedad del miste-

---

<sup>53</sup> PAUL POUPARD (editor), Consejo Pontificio de la Cultura, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Consejo Pontificio de la Cultura, Edicep, Madrid, 2005, 52.

<sup>54</sup> Cf. ANDRÉS ARTEAGA, “La simpatía crítica con la cultura. Los Centros Culturales Católicos como observatorio cultural y propuesta pastoral del misterio de Cristo”, en *La identidad católica de los Centros Culturales y los jóvenes en la vida pública. II Encuentro de Responsables de Centros Culturales Católicos del Cono Sur*, Pontificio Consejo para la Cultura-Arzbispado de Salta, Argentina, Salta, 2005, 115-124; y también en *La Revista Católica* 106 (2006), 12-20.

rio de Cristo<sup>55</sup>, y como lo expresa la oración de la V Conferencia, pedir del Espíritu Santo el fuego que ilumine la mente, despierte el deseo y el ardor por anunciarlo al inicio de este siglo. ¿Cómo anunciar a Cristo en nuestro tiempo?

Me parecen de una especial pertinencia las propuestas concretas del Consejo Pontificio de la Cultura que ha divulgado en sus últimos documentos y Asambleas. Aunque se presentan para todo el mundo son especialmente válidas para nuestro contexto cultural y social.

*Toda iniciativa pastoral acerca de la increencia e indiferencia religiosa nace de la vida misma de la Iglesia, vida comunitaria impregnada del Evangelio. Sin el impulso de una fe vivida en plenitud, las iniciativas pastorales carecen de valor apostólico*<sup>56</sup>.

Hay algunas propuestas que se orientan al diálogo y encuentro con las personas, que de alguna manera modelan las características de la Gran Misión continental que la V Conferencia desea suscitar<sup>57</sup>. Este diálogo con los no creyentes es

*personal, paciente, respetuoso, amistoso, sostenido y animado por la oración, que trata de proponer la verdad de modo equilibrado y en el momento oportuno,*

---

<sup>55</sup> Cf. ANDRÉS ARTEAGA, “La increíble actualidad del misterio de Cristo. Intento de aproximación a los desafíos a la credibilidad de la revelación enfrentados en el Concilio Vaticano II”, en *Teología y Vida*, 45 (2004), 196-209.

<sup>56</sup> PAUL POUPARD (editor), Consejo Pontificio de la Cultura, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Consejo Pontificio de la Cultura, Edicep, Madrid, 2005, 53.

<sup>57</sup> Cf. *DPa* 173.

*sabiendo que la verdad no se impone sino en virtud de su propia fuerza*<sup>58</sup>.

Junto a la oración, el diálogo debe centrarse en el hombre y su totalidad, sin fragmentaciones. Se pueden enfrentar las grandes cuestiones existenciales y los temas de la vida social.

También es necesaria la presencia de la Iglesia en la vida pública utilizando el lenguaje de hoy, especialmente en los grandes centros urbanos (intentando la integración entre el corazón y la cabeza, la razón y el sentimiento), presencia en el acompañamiento de la familia y la escuela como transmisoras de la fe, dando un especial lugar a la instrucción religiosa y a la iniciación cristiana. No se puede dejar de lado el camino de la belleza y la puesta en valor evangelizador del patrimonio cultural, y la vía regia de la caridad, especialmente resaltada por el Santo Padre Benedicto XVI en su carta encíclica *Deus Caritas est*<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> PAUL POUPARD (editor), Consejo Pontificio de la Cultura, *¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa*, Consejo Pontificio de la Cultura, Edicep, Madrid, 2005, 54.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, 52-91. “Una visión sintética de las indicaciones, sugerencias y propuestas de personas procedentes de diferentes culturas en los cinco continentes y de experiencias pastorales muy diferentes, permite destacar los puntos siguientes que merecen una atención particular: Importancia de dar testimonio de la belleza de ser amados por Dios. Necesidad de renovar la apologética cristiana para dar razón, con dulzura y respeto, de la esperanza que hay en nosotros (1 P 3,15). Acercarse al *homo urbanus* mediante una presencia pública en los debates de sociedad y poner el Evangelio en contacto con las fuerzas que modelan la cultura. Urgencia de enseñar a pensar, en la escuela y la universidad y tener el valor de reaccionar frente a la aceptación tácita de una cultura dominante, a menudo impregnada de increencia e indiferencia religiosa, mediante una nueva y gozosa propuesta de cultura cristiana. A los no creyentes,

*Estamos llamados a descubrir... en la indiferencia religiosa: la urgencia de la certeza histórica de la Vida Eterna. A esto estamos llamados: a descubrir en el mundo la imagen de la Santa y Vivificante Trinidad, mediante la comunión*<sup>60</sup>.

Es de alguna manera el desafío teológico-pastoral, ante todo 'teologal', de volver a la originalidad del *kerygma*, ese primer contacto con el anuncio de Cristo Salvador y revalorar el itinerario de la iniciación cristiana, que varios movimientos, nuevas realidades y comunidades hoy redescubren con éxito evangelizador entre nosotros<sup>61</sup>. Así lo afirma el Documento de Participación:

---

indiferentes a la cuestión de Dios, pero creyentes en los valores humanos, mostrar que ser verdaderamente hombre es ser religioso, que el hombre halla su plenitud humana en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y que el Cristianismo es una buena noticia para todos los hombres y culturas" (*Ibidem*, 91-92).

<sup>60</sup> Cardenal PAUL POUPARD, "La misión de los centros culturales católicos, un servicio al Evangelio que refuerza la identidad católica", en *Un detonante de esperanza cristiana en la sociedad del Cono Sur, I Encuentro de Responsables de Centros Culturales Católicos del Cono Sur*, Pontificio Consejo para la Cultura-Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 2004, 41.

<sup>61</sup> CARLOS MARÍA GALLI señala que "hay tres aspectos que conviene destacar y conciernen al núcleo evangelizador: la centralidad de Cristo en la fe y en la misión o el *crisocentrismo pastoral* (a); su proclamación como Camino a la Verdad y a la Vida o la presentación de *Cristo-Camino* (b); la comunicación del misterio de la Trinidad como comunión de amor y fundamento de la vocación humana a la vida en comunión de amor o el *crisocentrismo trinitario* (c)" ("Comunicar el Evangelio del amor de Dios a nuestros pueblos de América y El Caribe para que tengan vida en Cristo. Un marco teológico para situar desafíos-metas pastorales hacia *Aparecida*", en *Medellín* 32 (2006), 132. "La *Gran Misión Continental* que convoque *Aparecida* deberá apuntar a renovar la fe en Cristo y en la Trinidad con todas sus consecuencias ético-sociales" (*Ibidem*, 141).

*Para estas personas que abandonan la Iglesia por algunas causas arriba señaladas, es necesario encontrar nuevas formas y expresiones, existencialmente significativas, de acogida, de acompañamiento, de oración, de pastoral bíblica, de vivencias comunitarias, que acojan la totalidad de su vida, que conduzcan al encuentro con Jesucristo vivo, nuestro Camino, Verdad y Vida, y que transmitan esa experiencia de la comunión que la Iglesia debiera y quisiera ofrecer, y que va más allá de lo acostumbrado hasta el presente. En la Iglesia se puede encontrar todo lo que estos bautizados han buscado en otras agrupaciones religiosas y, además, un tesoro sacramental, doctrinal, espiritual y pastoral aún mayor<sup>62</sup>.*

Crear en la Iglesia como sacramento de salvación y como el método que Dios ha revelado en Jesucristo para la manifestación de la salvación, “la gran tarea central de la Iglesia es hoy, como siempre lo ha sido, mostrar ese camino (que nos indican los evangelios) y ofrecerse en él como comunidad en camino”<sup>63</sup>.

---

El autor señala interesantes pistas: revitalizar la sabiduría de la fe y de la razón ante la increencia y la irracionalidad, recrear la piedad popular católica en nuevos escenarios religiosos, sostener la esperanza en el triunfo de la vida frente a los signos de muerte, comunicar el amor de Dios e impulsar una nueva imaginación de la caridad. Todo esto permite fortalecer la mística evangelizadora de los discípulos y misioneros de Jesucristo (cf. *Ibidem*, 145-177).

<sup>62</sup> DPa 158.

<sup>63</sup> JOSEPH RATZINGER, *La Iglesia en el umbral del tercer milenio, en Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión, Cristiandad, Madrid, 2004, 301. Comentando Novo Millennio Ineunte señala que la Iglesia es comunidad en camino con Cristo, y hacia Cristo. Cf. también ídem, La Iglesia. Una comunidad siempre en camino, San Pablo, Madrid, 2005.*

Es una ‘vuelta al centro’ en la tarea eclesial<sup>64</sup>. Para realizar, con mucho realismo y apertura, las tareas que le son propias a la comunidad de discípulos. Con confianza y paz, estándose quietos y viendo la salvación de Dios. Entre algunos indicadores o hitos de ese camino al ‘centro’ están la enseñanza del magisterio de la Iglesia, el adecuado quehacer teológico y la vida carismática del pueblo de Dios, profundamente implicados uno al otro<sup>65</sup>. Se trata de reconocer los infinitos signos de la presencia de Cristo en el mundo, con aquellos que redescubren la Iglesia como casa y escuela de la comunión, y que en definitiva es Cristo y no nosotros la medida de todas las cosas<sup>66</sup>.

---

64 “No creo, por lo tanto, que ninguna estrategia para conquistar influencia o poder en nuestras sociedades haga ningún bien a la Iglesia o a la causa del cristianismo en ningún sentido. No podemos sentir como cristianos ninguna nostalgia de los días del pasado y, menos aún, de las mismas condiciones que han conducido a la invención de lo secular como reacción contra una imagen decadente y ya reductora del cristianismo. Una estrategia de búsqueda de influencia sólo continuará ocultando a la mayoría de los cristianos el hecho de que el “enemigo” real no está en verdad fuera de nosotros, sino dentro de nosotros, en la exacta medida (que es una medida muy grande) en que compartimos aquellos mismos presupuestos cuyas consecuencias censuramos tan severamente en las decisiones de algunos políticos (pero generalmente sólo en las de algunos)... En consecuencia, esa estrategia sólo nos distraerá de la única “política” que se necesita en la presente situación, y la única que realmente puede marcar una diferencia en el mundo: ser el cuerpo de Cristo, viviendo en la comunión del Espíritu Santo en esta hora concreta de la historia. En otras palabras, la “política” que más necesitamos es la conversión en orden a construir la Iglesia de nuevo como un estandarte entre las naciones, como “una nación hecha de todas las naciones” (Conferencia del Arzobispo de Granada, JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, “Más allá de la razón secular”, en *Humanitas* 41 (2006), 15.

65 Cf. *Ibidem*, 27-36.

66 “En otras palabras, la Iglesia tiene que ser “rescatada”, si se puede decir así, de la sequedad y el poder inhumano de la lógica del

La identidad católica de nuestro continente parece que no es lo más amenazada. Como afirma el sociólogo Eduardo Valenzuela, “el problema no parece la erosión del sustrato católico, sino las dificultades que enfrenta la mediación clerical en una sociedad próspera”<sup>67</sup>. Parece que la sinergia entre clérigos y laicos, lo territorial y lo ambiental, la evangelización y sacramentos, lo personal y lo social, la razón y los sentimientos, la tradición y la novedad, puede ayudarnos, si logramos encontrarla. Es necesario pasar de las aparentes sin salida (aporías) a la sinergia o comunión. Y un punto neurálgico es esto de la relación con Dios, que ante las circunstancias culturales debe ser cada vez más pensada e iluminada por el Evangelio. Si esto se puede potenciar y reencantar, todas las otras dimensiones de la vida humana y la cultura serán afectadas positivamente, la relación con los demás, la relación con nosotros mismos y con la naturaleza...

---

*manager*, y tiene que recuperar la lógica sacramental, que es la que le es propia. La Iglesia es una vida de comunidad centrada en la liturgia y en la Eucaristía. La Eucaristía, con todas sus dimensiones (sin ser reducida de forma pietista e individualista) es la praxis de la Iglesia, y por tanto, es una escuela: una escuela de vida en comunidad, una escuela que nos permite comprender en una única forma quién es Dios, quién es Cristo, quiénes somos nosotros; quiénes somos para Dios, y quiénes somos el uno para el otro; y qué es el mundo para nosotros. La Eucaristía es el único lugar de resistencia a la aniquilación del sujeto humano. Y la Eucaristía es también el lugar donde podemos aprender y experimentar una universalidad –no la abstracta y falsa universalidad de la modernidad– que no está en oposición a la realización local, a la identidad y a la plenitud” (*Ibidem*, 35).

<sup>67</sup> EDUARDO VALENZUELA, *Identidad Católica ¿en crisis?*, Centro Teológico Manuel Larraín, grupo *Metamorfosis de la religiosidad* (no publicado). Es necesario superar el ‘clericalismo de los laicos’ y el ‘secularismo de los clérigos’ en una eclesiología de comunión, donde sea el Espíritu Santo el protagonista.

Tal vez una relectura eclesial (es decir en la profundidad de la fe que se hace vida) de las implicaciones pastorales de *Ecclesia in America* y de *Novo Millennio Ineunte* se hace necesaria, ahora a la luz de la carta *Deus Caritas est*. De allí no podemos esperar otra propuesta más que el partir del encuentro y la contemplación del misterio de Cristo para dar testimonio de la caridad en el mundo, como comunidad de discípulos. Es lo que muchos esperan para el futuro de América Latina y El Caribe. Es también lo que podemos esperar del encuentro de Aparecida, porque el liderazgo pastoral en una Iglesia de comunión, es parte de la identidad apostólica de la Iglesia, como también esa dinámica transformadora de la cultura que el Evangelio tiene.

Como lo ha señalado varias veces el subsecretario del Pontificio Consejo de los Laicos, el profesor Guzmán Carriquiry, del futuro de la Buena Noticia en América Latina, de una manera importante pende también el futuro del Evangelio<sup>68</sup>.

---

68 “En nuestra actualidad, la Iglesia está llamada a un profundo repensamiento y relanzamiento de su misión en los nuevos escenarios mundiales y latinoamericanos” (*Católicos y Vida Pública en América Latina*, Conferencia en la inauguración del II Congreso de Católicos en la Vida Pública, Santiago de Chile, 8 de junio de 2006, aún sin publicar). “Sólo quienes vivan la experiencia de una vida materialmente cambiada por la fe, no obstante las propias incoherencias y miserias, siempre confiándose a la misericordia de Dios, se convertirán en auténticos sujetos que hagan presente el cristianismo en todos los ámbitos de la vida personal y la convivencia social”. Cf. GUZMÁN CARRIQUIRY, *Una apuesta por América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2006; y la recensión de PEDRO MORANDÉ, en *Humanitas* 43 (2006), 596-599.

*En efecto, el destino de los pueblos latinoamericanos y el destino de la catolicidad están en gran medida entrelazados, al menos para el actual siglo XXI. Si cae en reflujos la tradición católica, si no se procede a un intenso trabajo de educación en la fe, si no se desatan realmente energías misioneras para una ‘nueva evangelización’, y si esa tradición católica no se convierte en alma, inteligencia, fuerza propulsora y horizonte de un auténtico desarrollo y crecimiento en humanidad, sufren y pierden nuestros pueblos. Y si nuestros pueblos quedan sometidos a situaciones de inicuas desigualdades, de vastos ámbitos de pobreza, de crecientes violencias e inseguridades y de marginalidad en el concierto mundial, entonces sufre y pierde la catolicidad<sup>69</sup>.*

Estoy convencido que la Santísima Virgen María, bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe y de tantas otras expresiones de filial cariño de nuestras naciones, volverá una vez más a ser estrella de la evangelización, Madre-Virgen totalmente abierta y disponible para acoger y colaborar con la obra de salvación de Dios. Y pedagoga del Evangelio en América, para que nuestro pueblo, en Jesucristo tengan vida<sup>70</sup>. Ella nos puede volver a enseñar el Padre

---

<sup>69</sup> *Ibidem*. Recientemente un importante funcionario internacional señalaba en un Seminario acerca de *América Latina y El Caribe en la Encrucijada* que los más grandes desafíos de la región para el 2020 eran: el crecimiento, la pobreza, la integración, el crimen y la gobernabilidad. Este último es el más complejo. Creo que el aporte de la revelación cristiana de la relación con Dios en la cultura, tiene mucho que decir ante cada uno de estos desafíos.

<sup>70</sup> ANDRÉS ARTEAGA, “¿Cómo apreciar la hondura, belleza y eficacia del misterio de Cristo? La carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*”, en *La Revista Católica* 103 (2003), 272-280.

Nuestro, alegrarnos con el redescubrimiento del propio bautismo. Pues lo que se necesita hoy también para América y El Caribe, es de personas que a través de una fe vivida, hagan creíble a Dios en el mundo<sup>71</sup>. Como lo afirma la liturgia, que Dios lleva a la Iglesia a su plenitud por la caridad, que mire su fe y no sus pecados, para que sea un lugar donde todos puedan seguir esperando.

---

<sup>71</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, “*La Crisi delle Cultura*”, en *L’Europa di Benedetto nella crisi delle cultura*, Cantagalli, Bologna, 2005, 63: “*Ciò di cui abbiamo sprattutto bisogno in questo momento della storia sono huomini che, attraverso une fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo*” (Discurso en Subiaco, el 1 de abril de 2005 antes de ingresar al Cónclave).



## II

# OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA PARA LA RELACIÓN CONSIGO MISMO Y CON LOS OTROS, PARTICULARMENTE EN LA FAMILIA. IDENTIDAD VARÓN-MUJER

---

*Lic. Josefina Semillán de Dartiguelongue<sup>1</sup>*

**P**lantar el abordaje a las culturas latinoamericanas es asomarse a mundos plurales, polisémicos, ricos en diversidad, de complejidad cautivante y de polí-cromía sin par. Y mundos en los que la relación *Eros* y *Thanatos* está siempre en tensión y se despliega según las posibles *coreografías* que los sujetos, los grupos, los pue-

---

<sup>1</sup> Filósofa con especialidad en Antropología Filosófica y Filosofía Social, egresada de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, dedicada a la docencia universitaria, en nivel de Postgrado y a la interdisciplina, es decir, la relación de la Filosofía con otras ciencias y ámbitos profesionales, laborales, empresariales, estéticos y culturales.

blos, pueden ir diseñando en medio de sus compulsiones y amores, de sus represiones y sueños, y de los juegos estructurales del poder.

Empero *Eros* y *Thanatos* corren el riesgo de ser reducidos y simplificados en su connotación.

Para comprender nuestras realidades es necesario hoy una apertura que permita *leer* a *Eros* como: todas las formas del amor. Y que *Thanatos* pueda aparecer no sólo como *muerte*, sino como todas las formas de *destrucción*.

Para asomarse a los mundos de las culturas contemporáneas, y en especial a la de los jóvenes, es necesario *disponerse* también a un desplazamiento coreográfico, por el cual los lugares de la *escucha* y los lugares de la *interpretación* sea in-novadores.

Innovadores no porque nunca se hayan intentado, sino porque se *reestrenan*. Porque los nuevos *contextos* hacen que el *texto de lo que acontece* provoque una lectura y una resonancia que no puede ser percibido desde posicionamientos convencionales

Porque esos con-textos y esos textos tienen nuevas formas y estilos y en su movimiento piden acompañamiento desde la propia *movilidad* y *movilización del que intenta su hermenéutica*.

Se trata de in-novar, no solamente como el logro de un resultado diferente, sino en el sentido que la palabra señala en su simplicidad:

novar-in. In -“en”- dentro...

... desde un posicionamiento interior distinto, desde un habitar la propia subjetividad, que se va despojando de rigidices

y pre-juicios, desde el *asombro circular* que permite saltar por sobre la mera *perspectiva lineal*.

Esto es fundamental, ya que implica un posicionamiento en el que las nuevas formulaciones de la Física han sido altamente inspiradoras y en el que la necesidad holística aparece no como moda pedagógica sino como acceso *circular*, *abarcativo*, no resignado con las migajas de los fragmentos en tanto fragmentos.

Es el salto de una etapa saturada por la dominación de la fragmentación, que busca el hálito fresco de las articulaciones que giran y acompañan los giros evolutivos del cambio, no para controlar sino para desplegarse aprendiendo. Este posicionamiento permite saltar por sobre la perspectiva de lo *obvio* y *siempre lo mismo*, plano cristalizado, panorama recortado, bordes previsibles, fatiga de reiteración hermenéutica, cansancio de inoperatividad conjunta, rutina a-crítica.

Se trata de una expectativa (no un desafío) que se transforma en horizonte de esperanza, de modo tal que la perplejidad, el agobio, la vulnerabilidad que produce la incompreensión de los nuevos fenómenos culturales motive a:

resensibilizar las percepciones  
inaugurar escucha  
estrenar mirada  
deestructurar prejuicios  
ductilizar movimientos  
encarnar convicciones  
reinaugurar vocación

para que el gozo de estar vivos “tonalice” con más intensidad que el “agrisamiento” ontológico del sinsentido

Se trata de estimulaciones fascinantes (no desafíos) para optar por el cambio desde el Sujeto-los Sujetos, con oca-

sión de mundos caóticos, complejos, dolidos, enfermos y empujados a las patologías, a la par interesantes, convocadores, creativos, diversos y NUESTROS.

El “nuestros” se vincula con identidad, pertenencia e inclusión...

Se trata de *nuevos escenarios* y se trata de in-novación en los *intérpretes*.

Hoy, estamos invitados a saltos cualitativos en dónde “lo nuevo” y los *aprendices* de novedad se encuentren no ya en la complejidad que atrapa y paraliza sino en el gozo de ir aprendiendo la compleja-simplicidad de la alborada “sapiencial”. La del *saboreo*.

La del cambio. No como crispación sino como fluxión. La del acompañamiento no como mandato volitivo, sino como ocasión de crecimiento. La de la responsabilidad no como *carga del rol*, sino como hacerse cargo de ir buscando respuestas.

Esta aproximación intenta también un grado evolutivo interesante respecto de la polémica entre Modernidad y Postmodernidad. No se propone acá ni una reducción de la razón a su expresión instrumental, ni una negación de la racionalidad en su carácter constitutivo de la condición humana, ni un empoderamiento y absolutización de lo racional como la suprema versión de lo humano.

Las culturas, en tanto plexos y entramados de *significaciones*, en tanto *urdimbres vinculares de todo tipo*, expresan los juegos de todas las posibilidades humanas en la danza de las “inter-acciones”. Lo “inter”, el “entre” sobrepasa las barreras dicotomizantes del “esto y/o “aquello”.

Tampoco se trata de licuar diferencias, sino en este caso, de abrir los espacios para que sean compartidos en una “unidad en la diversidad”.

Una situación, a la manera de ejemplo: la cuestión no es tensar la polaridad entre “razón” y “sentimiento”, la cuestión es poder vivir una racionalidad sensible y una sensibilidad racional, un pensamiento encarnado, y una decisión conmovida, una crisis pensante y un mandato gozoso.

El mundo contemporáneo necesita, casi terapéuticamente, la unidad de lo *separado*, la relación de lo *disociado*, la inclusión de lo *excluído*.

Todos los caminos hermenéuticos que aludan a esto, abren espacios de respuestas posibles y

CON-MUEVEN

Es decir:

MUEVEN-CON

Invitan al mayor movimiento: CAMBIAR.

Siendo el *mismo*, desplegarse en *diversidad*.

Es esta una oportunidad única, que también vuelve sobre sí misma y exige su propio escenario:

*la vinculación entre lo que se dice y lo que se hace.*

Afirmación obvia.

Pero hoy lo “obvio” no está resuelto.

La crisis de lo obvio y la necesaria vuelta hacia ello son dos oportunidades inigualables y un punto de partida casi imprescindible para acceder a los fenómenos culturales

La proliferación del mundo del simulacro, del enmascaramiento y la con-veniencia expresan una inmensa crisis de con-fianza

Quizás sea hoy la manifestación antropológica más crítica y abisal.

No hay posibilidad de construir vínculos sin esta placidez ética que es la confianza. No es posible pensar en cambios superadores sin generar este “supuesto social obvio”.

Lo obvio ha sido violentado por las estructuras de dominación y las infinitas formas de la hipocresía.

La recuperación del con-fiar

Es decir del fiar-con

no se puede lograr mediante verbalizaciones o fundamentaciones retóricas.

Precisamente uno de los mayores señalamientos críticos de los jóvenes recae en la des-confianza en la “palabra”. Específicamente.

Siendo así ¿cómo plantear la educación, la prédica, la promesa?...

He aquí la aparición como oportunidad y horizonte de una tarea estructural y personal, apasionada y tan difícil como fascinante: *construir confianza*.

El salto antropológico que se propone es una concepción de *palabra* que no se circunscribe al ámbito de la expresión oral y escrita

Hay un *pasaje* altamente interesante en percibir que no solamente *tenemos* y *usamos* lenguajes, sino que

SOMOS PALABRA

Y el CUERPO es esta ENCARNACIÓN DISCENTE.

Somos palabra que deambula por el cosmos.

En épocas de banalidad y vacío de sentido, es éste un lugar interesante para dar densidad a vínculos que al decir de Bauman hoy son predominantemente “líquidos”.

Si las palabras se encarnan en acciones, en “lecturas” de los cuerpos, de los gestos, de lo sutil no verbalizado, de lo no-dicho en tanto tal, el camino de la recuperación de la confianza en el discurso, vendrá por este “curso de acontecimientos”.

Camino de “*densificación*” no a la manera de lo pétreo, rígido, sino de lo que tiene perfil propio, de lo que no es escurridizo ni evanescente, y que opta por e un contorno : el de las *convicciones encarnadas*.

Todo esto permite de algún modo plantear un lugar hermenéutico que hoy tiene particular relevancia:

la paradoja

la tensión de opuestos que se mantiene como tal.

Desde las estructuras globales, mundializadas se invita a la inter-relación, a la inter-disciplina, a la inter-comunicación, y a la par y simultáneamente se producen movimientos masivos de exclusión social de todo tipo.

Desde las teorizaciones se plantea el elogio de la diversidad, de la multiculturalidad y de las diferencias, pero estallan las manifestaciones de xenofobia, homogeinización y todas las formas de discriminación.

Desde las propuestas se puede plantear la paradoja, la cuestión es también tener conciencia de las propias. Y hacer algo superador con ellas.

“Desde la conciencia del temblor paradójal podemos fluir hacia la construcción de con-fianza”.

“Desde la resignación podemos desplazarnos hacia la re-significación”.

Estas son las tareas.

Los jóvenes hoy parecen pedir adultos que en lugar de mostrar el *agobio de los principios*, se animen al *ritmo y la MÚSICA* de reinaugar vida, aunque sean gerontes; de denotar convicción y vocación no desde la verbalización consabida, sino desde la percepción de una alegría auténtica, que pasando por todos los matices del dolor y las gratificaciones sigan optando, si así lo quieren, por lo MISMO nunca de IGUAL MODO.

Si, la MÚSICA.

Es que la música es para los jóvenes un valor clave. Un lugar antropológico de ***vincularidad sustante***.

Un centro con-vocante.

Que “voca”, llama de modo universalizable y construye un ***con*** de comunidad real.

Sería interesante una hermenéutica de ese “con”, porque a partir de él se puede encontrar el *centro de giro de nuevas articulaciones de sentido*.

Y nuevamente aparecen la pluralidad y las diversidades: se trata de los tipos más variados de músicas desde las cumbias villeras, pasando por el rock y sus polifacetismos, el heavy metal, las reediciones folclóricas y los sonos particulares de cada región, el tango y los nuevos tangos, lo “tecno” y sus infinitas variaciones, los cyber espacios, lo virtual-real, los jóvenes ejecutantes que reviven la música clásica y los encuentros masivos y multitudinarios, con droga, alcohol y

también con momentos de recogimiento y encendedores que iluminan como las *nuevas velas de ritos inéditos...*

*Con alegría y violencia.*

En la danza conjugada de Eros y Thánatos.

Desde una aproximación antropológica y también pedagógica es importante enfatizar que hoy la “con-moción” llamada CAMBIO no se produce centralmente por la conceptualización de los discursos.

Se produce por el impacto de la pasión encarnada que las propuestas revelan, por su “timbre”-autenticidad, por su ritmo-convicción, por su

PALABRA CORPÓREA Y SU CUERPO DISCENTE

por su lugar hermenéutico que no es situacionalidad abstracta, sino “casa habitable” para cualquiera que quiera BUSCAR de verdad.

Los jóvenes y niños, altamente sensibles a la “música y a las músicas” y apasionados por ellas, tiene un registro finísimo para descubrir:

*las melodías de la autenticidad y las cadencias  
del simulacro.*

Y no necesitan fundamentación racional. Las sienten.

No se trata pues de entrar en desesperación de originalidad o en snobismos estratégicos: estos, desde lejos, suenan discordantes (en “falsete “...).

Se trata del logro personal, grupal, Institucional de unos “tonos vitales” en los que el “eros” de la búsqueda y el entusiasmo por aprender se enhebre en una urdimbre

INTER-ROGANTE  
por la cual los VÍNCULOS

aparezcan como la posibilidad imprescindible para construir identidad y comunidad.

En medio de la crisis de todos los vínculos hay uno en especial que para los jóvenes es absolutamente emblemático:  
la AMISTAD

Es el sostén de tantos pobres que por ella descubren una riqueza infinita y la forma más patente de la  
GRATUIDAD.

Es la intermitencia que humaniza a los que tienen en exceso y nunca están seguros si son buscados por sí mismo o por su “exceso”. Y allí perciben el asombro de la  
GRATUIDAD

De todos modos y bajo todas las formas, la amistad es un “valor sustante” desde el cual es posible trabajar tonos culturales imperantes como las extensas experiencias de “vacío”, “indiferencia” y “anhedonia”.

Anhedonia, como “baja del placer de estar vivos”. En la relación con jóvenes de alto nivel de conflictividad y transgresión social es necesario observar un fenómeno altamente doloroso: la identificación de la VIDA como El “origen de todos los males”.

Como la causa primera de toda posible desgracia. Y como “el lugar inhóspito que no ha sido pedido ni merecido y que genera preguntas azoradas como:

¿por qué a mí?, ¿por qué así?, ¿por qué aquí?

Nos debemos un silencio hermenéutico que “haga lugar” al dolor de estas preguntas y no salga rápidamente a dar respuestas consoladoras de la propia angustia.

Es necesario aprender a sostenerse en el vacío de significación.

Es difícil no tener apuro para “llenarlo con algo”

No se trata de una “nada como carencia”. Se trata de un “borde” que anuncia abismos.

Desde una revincularidad amical es posible transitar los miedos en *compañía*, que parece el mejor modo de hacerlos “transitables”.

Desde el silencio hermenéutico, que permite generar “encarnadura y no simulacro”, “autenticidad y no conveniencia”, será posible transitar el borde como el lugar en el que “el espacio se abre para que re-salte y re-suene” el ruego-interrogante.

Las condiciones estructurales contemporáneas con sus procesos de pauperización, exclusión e inequidad, empujan y arrojan a la “licuación del valor de la vida”. Y si esto acontece así, arrojamos a la des-subjetivación, a la des-membración comunitaria y al des-empoderamiento supremo:

NO PODER SER

He ahí la raíz sustante de los vínculos. El plantear el valor de los vínculos no consiste en insitir en la “cantinela” (no cántico de alabanza) de su tradicional importancia. Si se los quiere estimular, no se puede acceder a ellos desde la reiteración de lo mismo. El tono de “repetición ejemplar” que denuncia la “fatiga del emisor del mensaje, su cansancio y su aridez” no entusiasman. *No genera socios de la alegría de estar vivos*. No son una exaltación de la Creación, sino que abruma con el ritmo cansino y crispado de la desesperanza.

A una propuesta *fatigada* del emisor, le sigue una desconexión “terapéutica del receptor”. Y es sano que esto pase, aunque

resulte altamente frustrante para el que enuncia el mensaje y la conducta más habitual sea culpabilizar al “otro”, a una alteridad que parece no comprender la importancia de lo propuesto, pero a la que aún le funcionan mecanismos de preservación de la vida.

Si el mensaje está inmerso en el tono desapasionado y cansado del emisor que por impulso del “deber ser” o la costumbre o la necesidad, propone lo que ya no le conmueve, el “receptor” se “salva” del *thánatos* emitido, por acción del *eros* musical que desde la entonación y el timbre le “avisan” de la erosión de la rutina y de la cristalización de las convicciones. De la claudicación.

Desde los vínculos *se sabe* quién *se es*.

Desde el “nosotros” que instauro la vincularidad, es posible que exista un “tú” y un “yo”.

La relación es triádica: desde la experiencia del nosotros, esta terceridad entendida como interrelación, constituye el *dos* del “tú” y el *uno* del “yo”. Por ella y desde ella es posible también la danza conjugada del yo y el tú.

En un mundo tan rico y complejo como el de la constitución de los vínculos algunas observaciones antropológicamente inobviables: el “posicionamiento de los Sujetos, de los grupos o de los colectivos sociales que entran en relación”.

Otra vez e insistentemente la problemática de los “lugares”, esta es tal vez la exigencia más acuciante para interpretar las culturas contemporáneas, en el sentido de la disponibilidad para trasladarse por opción y no por corrimiento de la historia a *sitios humanizados* en los que sea más importante:

- comprender que juzgar.
- darse cuenta que controlar
- invitar que presionar

Es necesario enfatizar que esto no implica en modo alguno laxitud de principios ni ambigüedades descomprometidas, sino convicciones que provienen de un sereno ejercicio de la libertad, que abren posibilidades y no compulsan a usarlas, que invitan provocando empatía y cuyo eje es la *pacificación* de los vínculos.

La *pacificación* como el holgado habitar de los espacios antropológicos, sin miedo a la expulsión, cuya garantía máxima es la concretez fiable del AMOR.

Se trata de una “tópica” que toma el emblema del *lugar-casa* y al posicionamiento como un renovado “*desde dónde*”.

Es la “tópica” de la construcción vincular que para que exista se tiene que dar con actores sociales en relación de

#### SIMETRÍA

Se entiende en este caso como “simetría” a la ubicación antropológica de los actores sociales que se posicionan en una “relación de HORIZONTALIDAD”.

Y que por lo tanto están disponibles en el círculo empático de la mirada y se apoyan con sus pies, en un suelo compartido de arraigo entretejido.

Toda vez que la relación de la HORIZONTALIDAD del posicionamiento de los actores se vea alterada por cualquier *oblicuidad* que pueda llegar hasta una *verticalidad absoluta*, aparece la ASIMETRÍA, que genera relaciones de

#### DE-PENDENCIA

El que está más abajo PENDE-DE el que está más arriba y en tanto tal no hay PARIDAD, sino SUB-ORDINADION.

La clave está en la experiencia de la PARIDAD, que se fundamenta en la “igualdad ontológica” es decir en el recono-

cimiento de que entre cualquier ser humano, cualquiera sea su condición, hay IGUALDAD EN DIGNIDAD.

En este ámbito también es fácil la enunciación y de alta complejidad, la cotidianidad de su concretez...

En nuestras culturas pululan relaciones asimétricas generadoras de desencuentros, dominaciones y violencias.

Y si internalizamos que las asimetrías provocan de-pendencias, habrá que decir que convivimos con masivas relaciones de de-pendencia y que éstas no pueden ser entendidas sólo en su versión habitual, ligada al alcohol, las drogas y los químicos, sino en tantas trágicas situaciones de *licuación de la dignidad*. Es notable detectar que muchas comunidades se alertan por el tema de las dependencias tradicionales y viven sin estupor las asimetrías de todo tipo.

*La rutina es la muerte de los vínculos.*

La burocratización de las relaciones interpersonales es síntoma de decadencia cultural.

El amor tiene mucho que ver con la “anticipación” Es el mayor gesto *reparador* de los tonos culturales de indiferencia.

La experiencia de la paridad se engarza hoy con el *reconocimiento* adulto de los propios límites, las propias vulnerabilidades y la necesidad de aprender.

No se trata de homogeneizar situaciones o hacerlas sentir de tal modo, sino de descubrir que hay un secreto y enorme “poder” en el *reconocimiento* de los propios límites que iguala con los jóvenes no por miserabilidad, sino por GRANDEZA.

Este complejo problema de la “asimetría”, es la base estructural del paradigma de la relación femenino-masculina, la temática de “género” no puede ser ya una cuestión de nuevas “perspectivas” aunque sean superadoras de los planteos habituales.

Esta cuestión tiene que ver con reivindicaciones históricas, pero salta hoy a otro lugar de *resignificación* cuál es la *cultura de género*, haciendo alusión a los entramados vinculares sobre los que hay que trabajar para que el logro de relaciones simétricas femenino-masculino no sean una concesión intermitente sino un *plexo de derechos que se defienden de a dos (masculino-femenino)*.

El gran problema es la deconstitución del modelo asimétrico y *la construcción de un paradigma de simetría vincular*, de cuya posibilidad real devendrán todos los logros de justicia, equidad, igualdad de oportunidades y disfrute PAR, que son imprescindibles.

La posibilidad de familias que sean un proyecto de felicidad compartida dependerá de este *valor-vigor*, núcleo de real trascendencia. La licuación de los “roles” tienen que ver con este fenómeno Y el cambio no llega por ciertas actitudes de comprensión y acompañamiento que en muchos varones se percibe, en tanto asumir tareas antes restringidas a las mujeres. Esto es bueno, pero absolutamente insuficiente. No se trata de negociación de tiempos y funciones. Si se continúa así en la dinámica del “ceder-conceder” de estructura asimétrica, se trata de un mero cambio cosmético, que estará siempre seguido por la angustiada insatisfacción de la *ausencia de libertad*.

En los vínculos simétricos se celebra el *poder de la libertad* que se conjuga para crecer y que abandona el poder de dominación para PODER SER.

En todo vínculo hay juegos de *poder*. Tal como éste se conciba se dará la posibilidad real del amor o la lucha por los espacios.

Por lo tanto no se trata ahora de alabar la preponderancia de las mujeres, se trata de lograr aprendizajes de tal envergadura que hagan que las mujeres con poder no “repitan” el modelo histórico masculino, sino que salten a un lugar de *originalidad y de originación*:

    Crecer sin copiar  
    Avanzar sin repetir  
    Posicionarse sin desplazar  
    Recordar sin resentir  
    Invitar e incluir

Finalmente y después de muchos planteos referidos al “lugar y los lugares”, se consignan algunas observaciones acerca de la dinámica del Tiempo.

En las culturas jóvenes se constata una profunda *desestructuración* de la experiencia del tiempo y del fluir de la temporalidad.

La alineación tradicional que presentaba planamente Pasado, Presente, Futuro en concatenación móvil, está hoy quebrada en su misma linealidad.

Se podría hablar de un “omnipresente” como momento concentrador de toda significación relevante.

Y esto que acontece con los jóvenes no es exclusividad propia, ni responsabilidad de su originación.

*Se podría decir que son los jóvenes el lugar antropológico de las consecuencias del quiebre adulto de temporalidad fragmentada.*

Las estructuras de exclusión del mundo adulto le han escamoteado a los jóvenes el natural fluir hacia el FUTURO.

La cristalización de la esperanza se “coagula” en el “hoy”, porque ya no es posible la “espera”. Las incertidumbres de todo tipo que imposibilitan *futuros* y rebotan su dinámica hacia el Presente, transformando al YA en voracidad pura.

El “hoy” es largo. El INSTANTE se ha instituido como la experiencia de la temporalidad.

La no elaboración del Pasado, su negación y parcialización bloquean su posibilidad recuperadora y la fluidez de las búsquedas de originación histórica. Por otro lado la “nostalgia” denota también un anclaje caduco: “todo tiempo pasado fue mejor...” y en esta negación del Presente se refuerza desconcertantemente el presente discontinuo.

Generaciones *instantaneistas* que “quieren ya, ahora, todo”, han rotado el eje ético tras un: “es valioso todo lo que ya es posible”, y por lo tanto no se puede dejar de experimentar.

Lo valioso es, desde esta perspectiva, *la encarnación en el presente* de una chance atractiva, que a-trae. Trae- a

Habrà que decodificar la estética joven, sus claves éticas, sus inmensas pulsiones creativas, desde fuentes de significación que emanan de sus propios *cuerpos, actitudes, vínculos*.

Reclaman y claman desde *corporeidades parlantes* portando “murales viandantes” “grabados por tatuajes crípticos y eclécticos, por perforaciones que horadan las interpretaciones habituales y marcan la osadía del cuerpo que recategoriza como mostrables todas sus zonas y sucesivamente las exhiben como mapeo de la desinhibición.

Portan crítica.

Es necesario, en consecuencia, estrenar LENGUAJES. Se siente taxativamente el límite de no *poder* acompañar si seguimos hablando en los términos de las estructuras explicativas a la que estamos habituados.

Lo que puede sentirse como una tarea complicada es la base de toda acción posible.

Tener que callar para escuchar otra MUSICA, es una oportunidad inefable. Música que bajo la forma básica de la percusión, pide y ofrece precisamente desde ese su nuevo “tam-tam” rítmico, una verdadera alborada de la humanización

Argentina, enero del 2007.

# III

## OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA EN LA RELACIÓN CON LA NATURALEZA (FE-CIENCIA)

---

*Francisco Borba Ribeiro Neto*<sup>1</sup>

Vivimos un momento histórico de ruptura de los paradigmas establecidos, de incertidumbres y búsquedas. El Magisterio actual de la Iglesia se caracteriza por una particular sintonía con los dramas del hombre de nuestro tiempo. Vivimos un momento de grandes oportunidades y grandes desafíos para una Nueva Evangelización<sup>2</sup>. Sin em-

---

<sup>1</sup> Coordinador de Projetos, Núcleo Fé e Cultura / PUC-SP.

<sup>2</sup> Las encíclicas y documentos de Juan Pablo II y de Benedicto XVI son grandes marcos de discusión con los problemas de la Modernidad. En una clave de lectura muy personal, podríamos decir que en la *Fides et ratio* (la razón) y en la *Deus caritas est* (el amor), se enfrentan los dos elementos básicos de la cultura que se desarrollan en las cuestiones del trabajo (*Laborem exercens*), de la cultura (discurso a la UNESCO, de 2 de junio de 1980), de la justicia social (*Sollicitudo rei sociales* y *Deus caritas est*), del sufrimiento (*Salvifici doloris*).

bargo, estas oportunidades exigen el diálogo con la cultura a partir de la comprensión de la experiencia humana y del deseo de realización plena de sí.

## INTRODUCCIÓN: EL MUNDO COMO ESPEJO

Cuando conocemos una cosa, a través de ésta nos conocemos a nosotros mismos. La persona se reconoce a partir de un conjunto de relaciones con las otras personas, con los seres y con las cosas; se reconoce a partir de sus actos y estos actos son, en gran parte, determinados por la comprensión que tiene de las cosas con las cuales se está relacionando<sup>3</sup>.

Por esto, la cuestión de las ciencias de la naturaleza es una cuestión acerca de nosotros. La relación entre el hombre moderno y la naturaleza –sea externa a él (cósmica), sea su propio cuerpo– es definida por el paradigma de las ciencias empíricas, para las cuales la veracidad del conocimiento es determinada por la experimentación. El hombre obliga al objeto de su estudio a comportarse como desea y observa si sus respuestas corresponden a la hipótesis original<sup>4</sup>.

Una vez que estas ciencias conocen el mundo a través del dominio de la naturaleza por la voluntad, nosotros también tendemos a tornarnos parte de un esquema dominador / dominado. Por otro lado, aun si no se pueden aplicar a las

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II muestra muy bien esta dinámica en su reflexión sobre el libro del Génesis (2, 19-20). El hombre, en su acto de nominar (conocer) todas las criaturas, reconoce que ninguna le corresponde y descubre el sentido de la propia soledad en el mundo [JOÃO PAULO II. *Homem e mulher os criou*. EDUSC, Bauru, 2005].

<sup>4</sup> Véase POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1993.

ciencias naturales las mismas categorías de crítica al conocimiento que se aplican a las ciencias humanas y a la filosofía, la contextualización del dato y de las teorías científicas influencia y es influenciado por nuestra visión de nosotros mismos y del mundo.

## **LAS GRANDES VERTIENTES CULTURALES CONTEMPORÁNEAS DE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA: EL AMBIENTALISMO Y LA BIOÉTICA INDIVIDUALISTA**

En función de la crisis ecológica, del desarrollo de las Ciencias Ambientales, de la Genética y de la Biología Molecular, nuestra relación con la naturaleza es fuertemente influenciada por estas ciencias, a través de dos vertientes: el ambientalismo y la bioética individualista.

### **El pensamiento ecológico como espejo del hombre moderno**

La monumental fuerza actual de cambiar la naturaleza, con el correspondiente poder de contaminación y degradación, lleva a pensar que la “conciencia ecológica” es una consecuencia directa de la degradación de la naturaleza<sup>5</sup>.

Pero, aun cuando este poder del hombre sobre la naturaleza sea inédito, el impacto de la acción humana es comparable a otros que ya ocurrieron en el pasado<sup>6</sup>. Por ejemplo, la de-

---

<sup>5</sup> Se puede decir que, antiguamente, los cambios ambientales tenían amplitud local o regional, pero actualmente tienen dimensiones globales.

<sup>6</sup> El proceso de degradación de la naturaleza fue relacionado con la influencia de la cultura judaico-cristiana con la idea de dominación de la naturaleza presente en el libro del Génesis [HARDIN, G., “*The Tragedy of the Commons*”, en *Science* 162:1243-1248, 1968; y

gradación y pérdida de suelos, asociada a la desertificación, acompaña al hombre desde la Antigüedad, desde Europa hasta China<sup>7</sup>. El Medioevo presentó problemas de extinción de especies, llevando a la prohibición de la caza a los siervos<sup>8</sup>, y problemas poblacionales con la falta de tierras fértiles para la agricultura<sup>9</sup>. En el siglo XIV, la “peste negra”,

---

WHITE, L. *Medieval Technology and Social Change*, Oxford Publisher, 1962]. Pero este proceso también está presente en las culturas no cristianas. Por ejemplo, en las márgenes costeras del Sudoeste asiático, los arrecifes coralinos fueron degradados por la retirada de material calcáreo para la construcción de los templos budistas y los manglares sufren los mismos procesos de degradación ambiental que acontecen en América Latina y El Caribe [CLARK, J.R. *Coastal zone management handbook*. Lewis Publishers, Nova York, 1995]. También desde el punto de vista cultural, es interesante comparar, por ejemplo, a Francisco de Asís –que llamaba a las criaturas “hermanos”– con el mito griego de Orfeo – que silenciaba a la naturaleza con la belleza de su canto. Francisco no “domina” la naturaleza, la ama como creación de su Padre. Orfeo la “domina”, se afirma sobre ella, con la potencia de su humanidad.

- 7 La degradación y pérdida de suelos, asociada a la desertificación, es una de las principales cuestiones ambientales actuales y corresponde a uno de los capítulos de la Agenda 21 de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río-92), las mayores regiones del globo sufren con este problema desde la Antigüedad. La degradación y la pérdida de suelos, asociada a la desertificación, de las zonas desérticas de Irán e Irak, en Mesopotamia, fue resultado del manejo inadecuado de los suelos durante la ocupación mongol. En la región mediterránea, la pérdida de los suelos viene de la Antigüedad y causó pérdida de fertilidad en el Líbano, Italia, Francia y España. En la China, durante el Neolítico, 30% del territorio era ocupado por estepas, desiertos y montañas. Actualmente esta área aumentó a 51% del territorio, con una pérdida de 40% de áreas fértiles para el desierto [KELLING, J., “O solo e a agronomia”, en *Enciclopédia de Ecologia*. EPU / EDUSP, São Paulo, 1979].
- 8 Véase RAMADE, R., “A agressão humana tradicional”, en *Enciclopédia de Ecologia*, EPU / EDUSP, São Paulo, 1979.
- 9 En el Medioevo, después de la fijación de los bárbaros nómades, transformados en agricultores, el incremento de la población y grandes periodos de sequía llevaron a la necesidad de ampliar el área

causada por la falta de condiciones higiénicas, recolección de basura y aguas servidas, diezmó 30% de la población europea. Se estima que la población mundial demoró más de dos siglos para retornar a los niveles que tenía antes de la epidemia<sup>10</sup>.

El problema de la contaminación del aire en la Inglaterra del siglo XIX fue comparable a aquel de las grandes áreas industriales del siglo XX. Las industrias inglesas no tenían sistemas de purificación en sus chimeneas y se decía que todas las superficies en las ciudades eran cubiertas por una capa de polvo negro de carbón. La situación era tan grave que se explicó el cambio de predominio de mariposas claras por mariposas oscuras como función del oscurecimiento del paisaje debido a la contaminación<sup>11</sup>.

Sin embargo, a lo largo de la historia, estos problemas no fueron percibidos como ecológicos, como se perciben actualmente. Eran problemas agrarios, económicos o de salud pública. Entonces, ¿por qué hoy estos problemas son entendidos como ecológicos? ¿Que cambios ocurrieron en nuestra visión de la naturaleza para que estos problemas adquiriesen el rótulo de ecológicos?

---

agrícola sobre suelos rocosos y pantanosos, así como al aumento de la productividad de las áreas cultivadas. Este proceso llevó a su vez al descubrimiento del arado de hierro, de la rotación de cultivos y muchas otras técnicas agrícolas [WILKINSON, R.G., *Pobreza e progreso, um modelo ecológico de desenvolvimento econômico*, Zahar Ed., Río de Janeiro, 1974].

<sup>10</sup> La peste bubónica se dispersó en toda Europa porque no había un sistema de recolección de basura y las aguas servidas permanecían en las calles. Como resultado de la epidemia, se desarrolló el urbanismo, el planeamiento de ciudades con calles rectas y sistemas de aguas pluviales [WILKINSON, *op. cit.*].

<sup>11</sup> KETTLEWELL, H.B.D., "Darwin's missing evidence", *Scientific American*, 200: 48-53.

Para responder a esta cuestión, es necesario comprender lo que se entiende cuando se piensa acerca de un problema como “ecológico” o “ambiental”<sup>12</sup>. Estas palabras indican que este problema no se trata apenas de algo que afecta un aspecto particular de la realidad (agrario, económico, de salud), sino que tiene efecto sobre toda la armonía del mundo natural. Se supone la existencia de una armonía en la naturaleza y de un efecto inarmónico, nacido de la acción del hombre.

Ahora, la historia cultural de la Modernidad puede ser vista como un gran proceso de consolidación de la razón instrumental como orientadora de la acción humana, pero periódicamente sucede, en este proceso, la insurrección del espíritu humano que procura otras formas de relación con las cosas y las personas<sup>13</sup>. En estos momentos el hombre identifica, en la naturaleza, la posibilidad de una alternativa a la represión y a la reducción de su humanidad que experimen-

---

<sup>12</sup> El primer abordaje ecológico moderno apareció con Linneo, el padre del nuestro sistema de clasificación biológica, en su obra *Economía de la naturaleza*, aunque la palabra “ecología” apareció muchos años después, con E. Haeckel, en 1866. Hombre religioso, Linneo consideró que su sistema de clasificación no correspondía exactamente al ordenamiento divino, porque colocaba los seres separados unos de los otros y no juntos –como Dios los había hecho. Propuso que los seres existían unos para permitir la vida de los otros, formando un conjunto armonioso, interrelacionado y equilibrado. Con esto formuló, simultáneamente, las ideas de integración entre los seres y de equilibrio de la naturaleza [STAUFFER, R.C. *Ecology in the long manuscript version of Darwin's Origin of Species and Linnaeus' Oeconomy of nature. Proceedings of the American Philosophical Society*, 104(2), 1960].

<sup>13</sup> Son momentos clásicos de este proceso el Romanticismo del siglo XIX y la contracultura del siglo XX. En estos momentos aparece una “nueva sensibilidad” en relación a la naturaleza [THOMAS, K., *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais*, Companhia das Letras, São Paulo, 1989].

ta en la vida cada vez más racionalizada y sujeta al dominio de los mecanismos impersonales del mercado y del orden burocrático. Así nace el “mito moderno de la naturaleza intacta”<sup>14</sup>, armoniosa e ideal, que puede existir solamente en la ausencia del hombre, contraponiéndose al mundo real, contradictorio y deshumano.

El ambientalismo puede ser leído como un proceso de insurgencia contra un esquema de dominación del hombre sobre su mundo, que se inicia como dominación técnico-científica sobre la naturaleza y que se extiende a sí mismo<sup>15</sup>. Se trata de una respuesta a una experiencia de deshumanización, de insatisfacción ante su modo de vida y sus relaciones<sup>16</sup>.

La sensibilidad ecológica no es respuesta directa a la magnitud de los impactos ambientales, sino que es intermediada por la experiencia de insatisfacción de las personas con su estilo de vida. Cuando estas tienen la percepción de que sus vidas no son satisfactorias, no son adecuadas a su humanidad, tienden a percibir las amenazas a la naturaleza como parte del mismo gran proceso que amenaza también su humanidad personal. La naturaleza entonces refleja la humanidad personal y las amenazas a la naturaleza son vistas como problemas ecológicos, esto es, como amenaza a la

---

14 DIEGUES, A.C. S., *O mito moderno da Natureza Intocada*, NUPAUB / USP, São Paulo, 1994.

15 Es importante subrayar que este proceso reconoce, pero trasciende, los mecanismos de dominación entre las personas y los grupos sociales, pues se torna una experiencia de dominación a partir de un estilo de vida, de un modo de relacionarse con las cosas y con los objetivos de la vida personal –que muchas veces las personas suponen haber elegido para sí mismas.

16 Dos grandes ejemplos de esta insatisfacción, muy diferentes en su forma pero evidentes en su formulación, se encuentran en *Eros y civilización* de H. MARCUSE y en *Tiempos modernos* de C. CHAPLIN.

armonía global de la naturaleza y no como problema asociado a una dimensión específica de la vida humana.

Paralelamente, la erosión de la objetividad de la razón y su reducción al aspecto puramente instrumental en la Modernidad<sup>17</sup> tuvieron consecuencias desastrosas para la ética. Ésta necesita, en la práctica cotidiana de los hombres, de criterios objetivos a los cuales debe referirse. Estos fueron dados tradicionalmente por las religiones, pero el pensamiento iluminista procuró sustituirlas por la razón antropocéntrica, la ética del Estado e, inclusive, por la propia ciencia positiva. Pero la crítica filosófica interna, la constatación del carácter represor inherente a la vida social y al Estado, la desilusión con la ciencia transformada en instrumento de muerte en las guerras, conduce al escepticismo en cuanto a la posibilidad de que una de estas fuentes pueda proveer de principios objetivos para la ética y, por último, al relativismo actual. A partir de esta crisis de la ética, crece en la sociedad la búsqueda de un nuevo absoluto que pueda ser un punto firme sobre el cual reconstruir la ética. El mundo supuestamente armonioso y equilibrado de la naturaleza no tocada por el hombre aparece como un principio seguro para la construcción de una nueva ética que sería más armoniosa con la humanidad y capaz de responder a las amenazas al medio ambiente.

### **La bioética individualista<sup>18</sup>: fuga del dolor y ejercicio de dominación**

Cuando fue creado, el término bioética indicaba exactamente esta nueva propuesta de construcción de la ética a partir de

---

<sup>17</sup> Véase M. HORKHEIMER, *El eclipse de la razón*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.

<sup>18</sup> Existen muchos modelos bioéticos. E. Sgreccia considera los modelos (a) sociobiológico, (b) subjetivista; (c) pragmático-utilitarista - en

la naturaleza<sup>19</sup>. Pero en el proceso de asimilación de esta nueva ética al contexto particular de la ética médica y de la investigación biomédica, rápidamente esta visión fue suplantada, como predominante, por otra, individualista, de defensa de la autonomía del individuo como principio último de conducta<sup>20</sup>. Esta posición se difundió y se viene tornando hegemónica en toda la sociedad, aun en Latinoamérica.

Para comprender este rápido cambio de una posición preocupada con un paradigma de armonía natural para la ética personal y social, a una posición individualista que procura disminuir todos los impedimentos a la autonomía absoluta del sujeto, debemos detenernos en otra experiencia universal de la sociedad moderna: la del mercado.

---

el que incluye la bioética principialista, dominante en nuestros tiempos, (d) personalista [SGRECCIA, E., *Manual de Bioética*, Ed. Loyola, São Paulo, 2002].

No obstante, agruparemos estos modelos en dos grandes tendencias: la tendencia dominante, individualista, ve el hombre como individuo pretendidamente autónomo y comprende la cuestión ética como afirmación y gestión de esta autonomía (siempre conflictiva); la otra tendencia, personalista, ve el hombre como persona, ser que se realiza junto a los otros y a través de los otros, y la cuestión ética es la comprensión de las implicaciones prácticas de su ontología.

<sup>19</sup> El término “bioética” nació, con esta perspectiva, en POTTER, V.R. “Bioethics, the science of survival”, en *Perspectives in Biology and Medicine*, 14(1): 127-153, 1970.

<sup>20</sup> La cuestión bioética se tornó particularmente importante en Latinoamérica por varios motivos. En primer lugar en función de la fragilidad de las poblaciones pobres, que se tornaron objeto de propuestas de esterilización compulsiva y de experimentos sin control ético o respeto por la salud de los enfermos. Después por las dificultades venidas de las adolescentes pobres embarazadas y del control del SIDA, principalmente entre jóvenes y pobres. Por último por la propia desestructuración de la cultura tradicional y de sus valores.

En el mercado las cosas tienen valor sólo en función de su utilidad, del placer que nos pueden dar cuando las adquirimos o del valor que podemos ganar cuando las vendemos. Así como la lógica de la ciencia empírica es de dominación, la lógica del mercado es de uso de las cosas. Esta lógica de uso –implícita en los mecanismos de mercado– determinó la mentalidad común en la sociedad moderna. Además, la supuesta armonía del mercado se basa en algunos presupuestos, que se tornan vivencias concretas, aunque ideológicas<sup>21</sup>, modelando el modo con el cual las personas se relacionan entre sí y con las cosas.

El primer presupuesto es de la libertad de los sujetos en el mercado. Esta libertad es reducida, sin embargo, a sus aspectos de autodeterminación y autonomía. El hombre es libre no porque consigue realizar el potencial y el deseo más profundo de su corazón, sino porque puede elegir cuáles elementos de la realidad desea, a partir del criterio de costo / beneficio. El principio de la autonomía presente en la bioética individualista corresponde a una experiencia de elección, libre solo en la apariencia, que el hombre tiene cotidianamente en el mundo del mercado. Pero se trata de una experiencia ideológica pues oculta a las personas el hecho de que no siempre están dados los elementos necesarios para elegir aquello que verdaderamente las hace más felices.

¿Qué define cuáles son los costos y los beneficios que guían estas elecciones? Básicamente una correlación entre dolor y placer, entre negación de un placer en el presente para la realización de otro mayor en el futuro. Así, la autonomía del sujeto se torna incompatible con el sufrimiento o con una realización de sí que no implique satisfacción del placer, pues

---

<sup>21</sup> Consideramos aquí el concepto clásico de ideología: una visión parcial de la realidad, que corresponde a algunos de sus aspectos, pero oculta otros.

estas experiencias implican otra lógica costo / beneficio que es extraña al mercado.

La armonía del mercado no nace de la cooperación entre los sujetos, sino de la defensa de sus intereses particulares. Aún si el sistema económico no se puede basar apenas en el egoísmo de las partes, necesitando de la cooperación, de la solidaridad y del entendimiento, la experiencia fundamental que cada uno tiene en el mercado es que debe buscar su propio interés, así como el otro también procura su interés. Las experiencias del don y de la gratuidad también son extrañas a esto.

El gran éxito de la mentalidad burguesa en el periodo actual reside en la liberación definitiva de la lógica del mercado, transformada ahora en principio ético, con respecto a los presupuestos de una ética ontológica heredada del Cristianismo. Hoy ha desaparecido la percepción consciente de la contradicción interior que puede existir entre un deber que nace de la ontología misma de las cosas y de las personas y un placer que nace de la autonomía de la voluntad.

La lógica de dominación sobre las cosas y las personas, la inhumanidad presente en la organización de la sociedad que estaban en el origen del ambientalismo, son ahora aceptadas si permiten la realización del placer inmediato de los sujetos.

## **LA REALIDAD COMO ESPACIO DE EXPERIENCIA VERDADERAMENTE HUMANA<sup>22</sup>**

El análisis del significado cultural del ambientalismo y de la bioética individualista mostró un esquema de dominación que subyace en la organización de la sociedad y en las rela-

---

<sup>22</sup> Para una plena comprensión de la importancia y de la profundidad de la experiencia “verdaderamente humana” –aquella que permite

ciones de las personas entre sí y con las cosas. El hombre dominador de la realidad termina como un ser dominado, aún así condenado a la soledad de los dominadores. Mira a los otros y los ve como objetos de los cuales extraer el máximo de placer o como seres amenazadores que lo quieren instrumentalizar como objeto de placer. Mira al mundo y no se encuentra en aquello que ve.

¿Cómo contraponerse a esta postura, tanto en las ciencias cuanto en las prácticas cotidianas? Juan Pablo II nos muestra un interesantísimo camino en la *Fides et ratio*: el reconocimiento del Misterio en el mundo. El ser que es misterio para nosotros no es pasible de plena dominación, debe ser obligatoriamente respetado en cuanto el desconocido que es y como señal de alguna otra cosa que se manifiesta a nosotros<sup>23</sup>.

Pero reconocer el misterio presente en las personas y en las cosas<sup>24</sup> no es consecuencia de una reflexión abstracta o de

---

nuestra auto comprensión como humanos— véase la introducción de Carlo Cafarra a las catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano [CAFARRA, C., “Introdução geral” (in) JOÃO PAULO II, *Homem e mulher o criou*, EDUSC, Bauru, 2005].

<sup>23</sup> El misterio debe ser comprendido aquí en dos acepciones distintas pero complementarias: aquello de desconocido, inexplicable; y aquello de manifestación del totalmente Otro en la realidad sensible.

<sup>24</sup> El reconocimiento del misterio presente en el mundo no puede ser comprendido aquí como resurgimiento del animismo en un contexto “pos-moderno”. Muchos autores, aún católicos o de matriz católica, se adhirieron a la influencia del pensamiento ambientalista y *new age* como forma de recuperar esta armonía con la naturaleza, subjetiva y objetiva, descrita anteriormente [véase sobre esto CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html)].

Respecto a esta posición, es útil citar la enseñanza del diablo a su aprendiz en la obra de C.S. Lewis. Si es imposible evitar que los

un “principalismo” dogmático. Esto ocurre en una experiencia educativa permanente. Somos educados al misterio a través de una abertura permanente a la realidad en todos sus aspectos y dimensiones<sup>25</sup>. La gran amenaza, que no permitirá a la Iglesia comprender y vivir positivamente las oportunidades de este cambio de época que acontece hoy, reside en no vivir esta abertura a la totalidad de las dimensiones de lo real.

Esta abertura coincide con un interés por cada aspecto de la realidad<sup>26</sup> y con la búsqueda del sentido subyacente a cada aspecto de lo real. En este camino se inicia un diálogo entre la realidad y el deseo de realización que reside en el corazón de cada hombre<sup>27</sup>. Así se hace concreta la gran invitación hecha por Juan Pablo II a todos los científicos:

---

hombres se tornen cristianos, que se tornen “cristianos y alguna cosa más” –enseña el diablo: que substituyan la fe por alguna moda con color cristiano [LEWIS, C.S., *Cartas do Diabo a seu aprendiz*, Martins Fontes, São Paulo, 2005]. Para este nuevo animismo el misterio es una realidad difusa presente en todas las cosas y que debe ser descubierto por la iluminación humana. Para la postura verdaderamente cristiana, el misterio es una Persona concreta cuyo amor se manifiesta en toda la realidad y que no es descubierto por una iluminación interior, sino reconocida en la aceptación de un encuentro.

25 GIUSSANI, L., *Educar es un riesgo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.

26 Trátase de una postura que retoma la célebre frase de Terencio, “Hombre soy, nada humano me es extraño”.

27 En un proceso educativo sistemático, esta abertura a toda la realidad significa trabajar: (1) la historia como flujo incesante del cual hacemos parte y que nos constituye (tradición); (2) las relaciones interpersonales como propuesta de sí mismo al otro, en una perspectiva de verificación mutua de la verdad; (3) la búsqueda de realización, belleza, justicia y amor como experiencia elemental común a todos los hombres; (4) la “presencia” en los ambientes de vida, esto es, mantener una postura activa, participante y crítica frente a la realidad; (5) la abertura permanente a las necesidades de los otros, sin olvidar la pregunta sobre la utilidad de la vida y su

*la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio (Fides et ratio, 106).*

El diálogo con el ambientalismo y con la bioética se torna constructivo a partir de esta abertura a toda la realidad y del compartir este deseo de realización que está en el origen de todas las experiencias humanas. Para esto, existen cuatro dimensiones de la relación con la Naturaleza que deben ser vividas en conjunto, como partes de una misma totalidad. Cuando alguna entre estas dimensiones es vivida olvidándose de las demás, ocurre una reducción de la experiencia humana y la consecuente incapacidad de abertura al misterio y a la totalidad del otro.

### **La reducción tecno-sanitaria**

La contaminación y las nuevas potencialidades de la Biomedicina tienden a conducir la cuestión de nuestra relación con la naturaleza a los ámbitos tecnológicos y de salud. Si estos ámbitos son los únicos considerados, la salud se reduce a su aspecto biológico y se confunde la plena cualidad de vida con la ausencia de dolor, la plena condición para el trabajo y la satisfacción de la instintividad. Estos elementos biofísicos parecen solucionables apenas con el auxilio técnico-científico, eliminándose los aspectos éticos y políticos de los problemas. Se crea la paradoja de una defensa de la salud y de la satisfacción de las personas que no toma en cuenta todas sus dimensiones, inclusive las dimensiones psicológicas y afectivas. La respuesta técnica apare-

---

responsabilidad frente al mundo [véase GIUSSANI, *op. cit.*, y GIUSSANI, L., *El Sentido Religioso*, Ediciones Encuentro/Sudamericana, Buenos Aires, 1998].

ce como suficiente y se olvida la construcción de relaciones interpersonales y situaciones que consideren la afectividad y la búsqueda de sentido inherentes a las personas.

En las cuestiones ambientales, el control de la contaminación y de formas de degradación ambiental que afectan a la producción económica es transformado en el objetivo fundamental de las acciones ambientales, despreciando en mayor o menor grado los otros aspectos del problema. El enfoque tiende a tornarse tecnocrático, nuevamente sin una mirada a los aspectos políticos de los problemas.

Aún cuando el aspecto tecno-sanitario es constitutivo de nuestras relaciones con la naturaleza, la reducción tecnosanitaria oculta las relaciones de poder y fortalece la dominación disfrazada de posición técnica y neutra en relación a los problemas.

### **La reducción estética**

El deseo de la belleza forma parte de la experiencia más fundamental del ser humano. Asume las formas de deseo por una belleza que se encuentra en el cuerpo de la persona amada o de comunión con una naturaleza que comunica una percepción de armonía y de esplendor de la vida.

La “sociedad del espectáculo”<sup>28</sup>, estimulando una tendencia natural en el ser humano, reduce continuamente este deseo de belleza a deseo de dominación y posesión sobre el otro<sup>29</sup>. Desde el punto de vista de las relaciones interperso-

---

<sup>28</sup> DEBORD, G., *A sociedade do espetáculo*, Contraponto, Río de Janeiro, 1997.

<sup>29</sup> Para un estudio de las implicaciones éticas y políticas de la “sociedad del espectáculo”, véase PETRINI, J.C., *Ética e convivência social e política* (in) Biblioteca do Núcleo Fé e Cultura, <http://www.pucsp.br/fecultura/0405etic.htm>.

nales y de las cuestiones éticas y bioéticas, el cuadro es claramente definido en *Deus caritas est*. Pero no es tan evidente cuando se habla de la cuestión ambiental.

La sociedad burguesa creó una imagen de sí misma que proyecta la frustración y la insatisfacción con su modo de vida para la realización en un paraíso natural, mítico e intacto, que hoy parece accesible a todos –conforme sus recursos– a través de ricas vacaciones, las quintas de los jubilados o simplemente en la ilusión diaria de la televisión. Este mundo natural paradisíaco se torna también objeto de dominación y de posesión, con dos consecuencias:

1. El olvido de las contradicciones del presente, frente a un contexto bucólico que será supuestamente alcanzado en el momento del no-trabajo, pues la belleza y el trabajo no pueden ser pedidos simultáneamente.
2. La no aceptación del uso de los ecosistemas naturales por las poblaciones tradicionales, que –en la óptica del hombre urbano– destruirán la armonía natural con su actividad<sup>30</sup>.

### **La reducción ética**

La reducción ética se caracteriza por la adopción de principios de conducta que pueden o no ser adecuados, pero sin la consciencia de las razones por las cuales estos principios fueron adoptados<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> DIEGUES, A.C., *op. cit.*

<sup>31</sup> Existe un “moralismo” –en sentido negativo– que es una distorsión de la mentalidad cristiana, pero existe también un moralismo ambientalista, que reduce todos los comportamientos a un pretendido “no-contaminar”, muchas veces creando posturas autoritarias y que matan la experiencia de belleza ante la creación; e inclusive un moralismo libertino, que obliga a la persona a no aceptar ningún límite a su apetito sensual o del apetito de los otros.

La reducción ética destruye el nexo entre el deseo del hombre y su actuar en el mundo, impidiendo la comprensión de lo que es una experiencia realmente humana y de la construcción de una personalidad madura y consciente.

### **La reducción política**

Aun cuando la dimensión política es esencial a todo sujeto en la sociedad, la cuestión política debe ser vista como parte de un todo y no como fin último y privilegiado de las acciones. Cuando la política es vista como éxito y destino de las acciones humanas, la dinámica de dominación se establece de nuevo, y el sentido de la experiencia humana nuevamente se pierde.

En la bioética, la hegemonía del aspecto político lleva fácilmente a una instrumentalización hasta de los más justos principios, que pueden ser defendidos o atacados en función de luchas por el poder en la sociedad y no por amor a la persona concreta. Además, frecuentemente se hacen propuestas que comprometen la dignidad de la vida y la libertad de la persona en función de intereses políticos.

En el campo ambientalista, la hegemonía de lo político lleva a un empobrecimiento de la propuesta global, que pretende, en sus bases, ofrecer a las personas un modo de vida alternativo y no solo una organización socio-política distinta o, peor, apenas un cambio del grupo en el poder.

### **EL ANUNCIO DEL ENCUENTRO**

Comprender la realidad natural –nuestro cuerpo biológico, los otros seres y las cosas– como misterio es una respuesta adecuada a una percepción dominadora e instrumentalizadora de personas y seres, pero no significa un camino completo. La experiencia del misterio es siempre experien-

cia de pregunta y deseo de solución, por eso implica una respuesta<sup>32</sup>. La única respuesta a la percepción del mundo como misterio es un encuentro personal. En este sentido, se comprende mejor la importancia de las palabras de Benedicto XVI,

*No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva (Deus caritas est, 1).*

Cuenta una parábola hesicasta<sup>33</sup> que el maestro enseñó a orar a su discípulo pidiéndole que imitase a los seres de la naturaleza. Cuando el joven aprendió a orar con la naturaleza, el maestro le enseñó a orar como Abraham, que habiendo encontrado a Dios podía orar a Él como a un Tú, sin ignorar su corrupción humana, pidiendo siempre por sí mismo y por los otros, confiando en la Misericordia de Dios. Finalmente, aprende a orar con Jesús, llamando a Aquél que creó toda la naturaleza “papá”. Ahora, lo que fascina al hombre no es apenas el misterio de la naturaleza, sino que él pueda ser amado como hijo por Aquél que creó toda la naturaleza. La pura contemplación del misterio necesita del encuentro para completarse hasta la realización última del deseo del hombre<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Sin la respuesta, tarde o temprano el espíritu pierde su ímpetu, se acomoda o se torna cínico delante la pregunta. Este es el drama de una sociedad como la “pos-moderna” que valoriza la pregunta, la crítica y el cuestionamiento, pero no exige una respuesta.

<sup>33</sup> LELOUP, J.Y., *Escritos sobre o hesicasmo, uma tradição contemplativa esquecida*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2003.

<sup>34</sup> La experiencia del amor gratuito llega a su realización plena en el encuentro del Dios que es totalmente donación de sí y el hombre que es deseo de una acogida infinita, pero está presente en todo verdadero amor humano maduro. Acá no se trata de defender una

La naturaleza –cósmica y humana– no puede dar al corazón del hombre dos dones a los cuales aspira: la gratuidad y la misericordia. El éxtasis delante de la naturaleza no es capaz de donar la paz de sentirse acogido independientemente de su coherencia, de sus cualidades y de sus defectos. El hombre –en esta visión de la realidad– necesita, si no dominar, por lo menos merecer la naturaleza para disfrutar sus encantos. No existe aquí espacio para la contradicción, para el pecado y para el dolor. Por esto, se trata de un esquema que no permite reconocer el carácter contradictorio del ser humano y que necesita “naturalizar” el error o “normalizar” el desvío y, por esto, no puede reconocer la libertad y la responsabilidad última del hombre sobre su vida.

Este es también el drama de la bioética individualista. En la experiencia del verdadero encuentro amoroso (encuentro agápico), la razón se torna capaz de comprender el sentido de la gratuidad. En el universo del mercado, todo tiene precio, es cuantificable y es importante para el otro en la medida que le sirve, que es útil. Pero el hombre intuye en sí una dignidad, un valor que está por encima de su utilidad, de su coherencia, un valor que es inherente al hecho de existir<sup>35</sup>. Esta dignidad sólo puede ser reconocida a partir de la experiencia del encuentro<sup>36</sup>.

---

experiencia trascendente, sino una experiencia que es intrínseca a la naturaleza de dos seres humanos que se encuentran, pero que no es automática, esto es, depende de una educación del corazón.

<sup>35</sup> KANT reconoce en su obra *Fundamentación de la Metafísica de los Costumbres* (1785) la distinción entre precio y dignidad. Pero, esta distinción no se sustenta como puro ejercicio lógico, necesita de una experiencia humana compatible.

<sup>36</sup> La cuestión del respeto por la vida es una batalla jurídica y filosófica, pero no puede ser reducida a una lucha de principios, por ejemplo, el principio del valor de la vida contra el de la autonomía del individuo. Trátase de una lucha para llevar la experiencia del encuentro y de la gratuidad a todos, de crear espacios de diálogo, de llevar el

## CULTURA, POLÍTICA Y RELACIÓN CON LA NATURALEZA EN AMÉRICA LATINA Y CARIBE

Las desigualdades sociales y la pobreza de gran parte de las poblaciones latino-americanas llevan siempre a pensar en las implicaciones políticas de la cultura en América Latina<sup>37</sup>.

En las últimas décadas, Latinoamérica vivió un gran proceso de democratización, con el fin de la mayor parte de sus regímenes dictatoriales, pero no consiguió combatir de modo eficaz el problema de la pobreza de su gente<sup>38</sup>. Desde el punto de vista cultural encontramos la desarticulación de las

---

anuncio de este encuentro que cambia el hombre y corresponde al deseo que subyace a la percepción de la vida como misterio.

En una perspectiva de abertura a la realidad, comprensión de la experiencia humana y reconocimiento de un encuentro como base para la ética, el Núcleo Fe y Cultura de la Universidad Católica de São Paulo realiza el Proyecto “Para comprender el amor humano” (<http://www.nucleo-amorhumano.com.br/>), trabajando a partir de la *Deus caritas est* y de la catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano [JOÃO PAULO II, *op. cit.*].

<sup>37</sup> De forma bastante esquemática, pero suficiente para esta reflexión, podemos pensar la relación cultura-política según tres modelos conceptuales: (1) el modelo mecanicista, cada vez menos aceptado, ve la cultura como consecuencia de las determinaciones sociales y económicas, así la cultura no es relevante porque el problema está en las relaciones socio-económicas; (2) el modelo instrumental, dominante en América Latina, ve la cultura como un instrumento privilegiado para el cambio de mentalidades necesario a la acción política transformadora, y así reduce la importancia de la cultura a la lucha por el poder y a la dominación; (3) el modelo integral ve la cultura como manifestación de todas las dimensiones de la persona, aún de la política.

<sup>38</sup> En 1981, cerca de 10,1% de la población latinoamericana vivía con menos de US\$1 por día. En 2001, esta porción era de cerca de 9,9%. A pesar de esto, el desarrollo humano medido por índices compuestos demostró sensibles mejoras en el período [WATKINS, K. (coordinador) *Human development report, 2005*, United Nations Development Programme, New York, 2005].

culturas tradicionales, con fuertes trazos locales, y su sustitución por una cultura “más globalizada”.

En el contexto de la democratización, las sociedades latinoamericanas enfrentan el desafío mundial de la apatía política y de la homologación. A las personas les parece más fácil y adecuado vivir de modo individualista, preocupándose apenas de sus cosas, considerando la “cosa pública” como problema de los otros<sup>39</sup>.

La desarticulación del ambiente social de las culturas tradicionales, particularmente en las periferias pobres de las grandes ciudades viene asociada a graves problemas sociales y políticos. Para su supervivencia estas poblaciones dependen, mucho más que los estratos más ricos, de lazos de solidaridad y de un sentido de la vida capaz de ayudarlos a enfrentar sus difíciles condiciones de vida. Además, la participación política y la lucha por el bien-común presupone una postura humana que depende del entendimiento de un sentido compartido para la vida y de una solidaridad entre las personas que no las deje aisladas y no las entregue a una dinámica individualista en la vida<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En las Ciencias Sociales existe un debate a respecto de si estamos ante un proceso de apatía política de la juventud o del surgimiento de nuevas formas de participación. Aunque existen estudios aportando a las dos conclusiones, es necesario tener en cuenta que nuevas formas de participación también implican un trabajo político-cultural para comprender como las nuevas participaciones se encajan en el contexto de las formas políticas constituidas. Para una discusión de este tema, con comentarios para diversos países en Latinoamérica y Europa véase KRISCHKE, P.J., “Perfil da juventude brasileira: questões sobre cultura política e participação democrática”, en *Revista eletrônica INTERthesis*, 2 (2), <http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis2/artigo3.pdf>, 2004.

<sup>40</sup> NUCLEO FÉ E CULTURA. “Contra a violência, a reconstrução de um povo”, en *Pessoa & Sociedade*, 2 [http://www.nucleo-pessoasociedade.com.br/artigos\\_ver.php?id=2&background=artigo](http://www.nucleo-pessoasociedade.com.br/artigos_ver.php?id=2&background=artigo) 2006.

## El tejido social y los desafíos de la bioética

Una posición de defensa de la vida implica la existencia de un sentido para ésta y de lazos de solidaridad que ayuden a las personas a enfrentar sus desafíos cotidianos. Los embarazos de adolescentes, la falta de condiciones económicas de las madres para sustentar sus niños, por ejemplo, no se resuelven con el aborto, sino con un tejido social que apoye a las personas, las ayude a encontrar un sentido para sus acciones, para respetar sus cuerpos; pero que también cree estructuras sociales que las acojan en sus necesidades y a través de las cuales puedan vivir un protagonismo real en sus vidas<sup>41</sup>.

## La abertura a los problemas ambientales globales

El crecimiento de la conciencia ecológica y de la gravedad de los problemas ambientales en escala global, asociada a la desconfianza creciente en propuestas utópicas llevó a una situación contradictoria: si se lucha cada vez más por la conservación del medio ambiente, cada vez más la lucha se reduce en sus dimensiones, a través de un ecologismo empresarial “de resultados”, y de una educación ambiental individualista y moralista, no preocupada con la formación integral de la persona<sup>42</sup>. Sin una abertura a la totalidad de la condición humana, el crecimiento de una postura ambientalista puede significar inclusive una nueva forma de participación política, pero pierde su carácter de lucha por

---

<sup>41</sup> Este es el nexo entre bioética, caridad y subsidiariedad, conforme el camino indicado por Benedicto XVI en *Deus caritas est*.

<sup>42</sup> Véase CARVALHO, I.C.M., “A questão ambiental e a emergência de um campo de ação político-pedagógica” (in) LOUREIRO, C.F.; LAYARARGUES, P.P. y CASTRO, R.S., *Sociedade e meio ambiente: a Educação Ambiental em debate*, Cortés Editores, São Paulo, pp. 53-65, 2000.

el bien común en todos sus aspectos, de construcción de la solidaridad y de la humanidad de todas las personas.

### **Poblaciones tradicionales y ecosistemas frágiles**

Se lograron, en las últimas décadas, grandes avances en la práctica del desarrollo sustentable o ecodesarrollo en Latinoamérica<sup>43</sup>. De modo general, existe hoy un acuerdo en cuanto a la necesidad de un desarrollo alternativo para esos ecosistemas frágiles, así como sobre la importancia de los conocimientos tradicionales<sup>44</sup> y de la organización social de los grupos locales que viven en estos ecosistemas<sup>45</sup>. Ha habido muchas experiencias exitosas pero se trata de una de las realidades donde el papel de la Iglesia en la

---

<sup>43</sup> El final del siglo XX asistió a una nueva entrada de la organización capitalista de la producción (agroindustria, explotación petrolífera, etc.) en los ecosistemas más frágiles (florestas tropicales, sabanas, regiones costeras) de América Latina, antes ocupados por poblaciones indígenas y tradicionales. Estos ecosistemas, en general tropicales, ofrecen grandes dificultades a la actividad económica moderna. Por esto, se mantuvieron ocupados con actividades económicas predominantemente extractivas, con una organización productiva tradicional, complementaria a la economía practicada en las regiones más desarrolladas. En general, las tentativas de explotación de estos ecosistemas por técnicas intensivas modernas no se mostró sustentado en el tiempo, y hoy existe una gran tendencia a buscar formas alternativas de uso de estos sistemas, a través del empleo de métodos que rescatan los conocimientos y las costumbres tradicionales y del desarrollo de nuevas actividades económicas, como el ecoturismo.

<sup>44</sup> DIEGUES, A.C., “Saberes tradicionais e etnoconservação” (in) DIEGUES, A.C. y VIANNA, V., *Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica*, NUPAUB / USP, São Paulo, 2000.

<sup>45</sup> Véase, por ejemplo, INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE, *Plano de manejo de uso múltiplo das reservas extrativistas federais*, IBAMA, Brasília, 2004.

defensa de los derechos humanos aún es más necesario<sup>46</sup>. Con todo, es necesario estar muy consciente de los cambios de los tiempos y de los límites de una posición cultural que reduce el anuncio cristiano a la denuncia de las injusticias.

### **El desafío de la cuestión indígena**

En la cuestión indígena se juega el desafío de un juicio que enfrenta el multiculturalismo con una propuesta constructiva y respetuosa de la diversidad cultural y de la justa autonomía de las gentes. Si por un lado no es aceptable una posición de dominación cultural que termina por destruir las culturas indígenas, por otro también no es aceptable la transformación de estas culturas en objetos de preservación, como animales en un zoológico o en un parque ecológico. También ésta se torna una posición de dominación cultural, aunque disfrazada de respeto e inclusive de valorización.

La cultura no es solamente una cuestión de visión del mundo o valores éticos y políticos. Incluye también toda la estructura productiva y económica de una sociedad. Las culturas indígenas tienen una estructura que depende de grandes espacios vírgenes y un riguroso control poblacional para mantenerse sin cambios tecnológicos o en los patrones de consumo. La manutención de estos presupuestos es inviable en una realidad de contacto con la cultura occidental. Aún si los largos espacios son mantenidos a través de reservas, las propias poblaciones indígenas desean incorporar elementos de la cultura y de las estructuras productivas blancas que consideran útiles. Este intercambio existe en todas

---

<sup>46</sup> Un caso reciente y muy conocido en el escenario internacional es el de la misionera Dorothy Stang, en Pará, Brasil. Véase, por ejemplo, [http://pt.wikipedia.org/wiki/Dorothy\\_Stang](http://pt.wikipedia.org/wiki/Dorothy_Stang).

las culturas y solamente sociedades fuertemente autoritarias logran evitarlo, por ciertos periodos de tiempo.

Si el contacto y el trueque cultural es inevitable, la conservación de los aspectos más importantes de la cultura indígena, entre ellos su profundo respeto por la naturaleza, necesitan una reflexión cultural compartida por blancos e indígenas para comprender como crear una verdadera cultura de síntesis que valore los aspectos más humanos de las dos culturas.

## EL RETORNO A MARÍA

Juan Pablo II, al termino de la *Fides et ratio* (108) dirige su pensamiento a “Aquella que la oración de la Iglesia invoca como *Trono de la Sabiduría*”. Así como ella –en la humildad, sin ninguna pretensión– donó la carne al Misterio, permitiendo que los hombres lo encontrasen, toda obra cultural es pedido de encarnación y expresión del Misterio en nuestra vida y en el mundo.

María representa –tanto en la más sofisticada reflexión católica como en la experiencia más sencilla de las gentes– el reconocimiento de un manto de maternal ternura capaz de cubrir, en un movimiento único, todos los aspectos del cotidiano humano y todas las dimensiones de la naturaleza, revelando con más claridad el rostro amoroso de Dios.

En una bellísima letanía, la poetisa brasileña Mabel Velloso escribe:

*Nuestra Señora Madre de Jesús / Nuestra Señora de todos nosotros / Ruega por todo, porque todo es tuyo / Por cada cosa, por cada ser / Por los que cantan, por los que lloran / Por los que te olvidan / Por los que te imploran.*

La letanía continúa refiriéndose a Nuestra Señora como María de todas las cosas de la naturaleza (María de los ríos, las aguas, los manglares, las palmeras, las plantaciones) y de los momentos y de las cosas de los hombres (María de nuestra infancia, de cada casa y de todos los caminos, de las Iglesias y de las fiestas), para terminar pidiendo a María de todas las horas que ruegue por todo, pues todo es suyo<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Nossa Senhora Mãe de Jesus, / Nossa Senhora de todos nós / Roga por tudo, que tudo é teu. / Por cada coisa, por cada ser / Pelos que cantam, pelos que choram, / Pelos que te esquecem / E pelos que te imploram / Santa Maria, Nossa senhora, / Maria dos tamarineiros / Dos riachos, manguezais, / Dos dendezeiros bonitos / Maria dos canaviais / Maria das fontes limpas / Maria das cachoeiras / Maria das águas claras / Que brincam por sobre os seixos / Maria do Subaé / De águas tristes pesadas / Maria dos barcos, canoas / Maria dos pescadores / De velas cheias de vento / Maria das canas doces / Dos alambiques, do mel / Maria das flores e folhas / Das sementes, dos espinhos / Maria de cada casa / E de todos os caminhos / Maria de nossa infância / Maria de toda gente / Maria de todo amor / Maria de cada igreja / De azulejos, alfaias / Redomas e lindos altares / Maria das procissões / Das festas, das romarias / Dos cânticos, da alegria / Maria de cada noite / Maria de todo dia / Das praças, coretos, cinemas / Maria dos meus amores / Dos meus sobrados tristonhos / Dos meus mais doces sonhos / Maria dos seresteiros / Dos cantadores, poetas / Maria dos sinos plangentes / Maria das torres acesas / Das palmeiras solitárias / Das pontes, moringas e rios / Maria de todo sonho / De música e harmonia / Dos pratos e dos pandeiros / Das festas de fevereiro / Maria das chegadas / E também das despedidas / Maria de todas as vidas / Maria de todas as horas / Maria nossa senhora / Mãe do menino Jesus / Rainha de toda luz / Roga por tudo / Que tudo é teu! (*Ladainha de Santo Amaro* de Mabel Velloso, extraído del CD de Maria Bethânia *Cânticos, Preces e Súplicas à Senhora dos Jardins do Céu*, 2000).

# IV

## OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA EN LA EDUCACIÓN

### Transmisión de valores y desarrollo integral de la persona

---

*Juan Louvier Calderón\**

#### 1. TRASCENDENCIA DE UNA EDUCACIÓN PARA EL ENCUENTRO

Una de las preguntas más cargadas de sentido profundamente antropológico que Jesucristo formula a dos de sus primeros discípulos (Andrés y Juan), y desde ellos a todo discípulo es *¿Qué buscáis?* (Jn 1, 38). Porque podríamos decir que una de las características que definen y distinguen al hombre es precisamente el de ser *un ser en búsqueda*. La búsqueda que el hombre hace es totalmente distinta a la de los animales que se reduce a la satisfacción

---

\* Catedrático-Investigador, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

instintiva de sus necesidades biológicas. El hombre busca “algo” diferente y a eso apunta precisamente la pregunta de Jesús.

¿Qué es lo que el hombre busca? En el Documento preparatorio de la Conferencia de Aparecida se señala que hoy el hombre tiene especial hambre de amor, de justicia, de libertad, de verdad; luego el hombre busca esos valores. Además el hombre busca también saber, busca tener, busca estar bien, e independientemente de que alcance mucho o poco de esos bienes, nunca podrá quedar satisfecho. La razón de ello la señala magistralmente san Agustín: “Nos has hecho para Ti, Señor, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti”<sup>1</sup>.

Como nos lo narra el Evangelio de san Juan, tras el cuestionamiento de Jesús a los dos discípulos, ellos se quedaron con Él ese día e inmediatamente después fueron a comunicar a sus hermanos su gran hallazgo: *Hemos hallado al Mesías* (Jn 1, 41) Y quien ha hallado al Mesías ha hallado todo; por eso quien lo encuentra descubre también la dignidad y el valor trascendente de su propia humanidad, pues “solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre”<sup>2</sup>.

*Por el encuentro con Él, los seres humanos sabemos quiénes somos, de dónde venimos y hacia donde vamos. Y por eso, el mejor servicio que podemos hacer al mundo contemporáneo es dar testimonio de Él*<sup>3</sup>.

---

1 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 1,1.

2 Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22.

3 *Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, 40.

En cuanto el ser humano es *perfectible*, pero no *perfecto*, educar, como lo dice su etimología, (*educere* = sacar a la luz) es desarrollar *todo* lo que el hombre es para llevarlo a su máxima perfección posible. Y ser imagen y semejanza de Dios, constituye la realidad de mayor dignidad de todo lo que el hombre es. Por ello educación *integral* será aquella que, además de desarrollar cuerpo, inteligencia y voluntad, *conduzca al encuentro personal con Jesucristo*.

Sin esta finalidad no se puede hablar de educación integral.

*El hombre ... no es un “ordenador” apto solamente para almacenar datos y acumular información, sino un ser capaz de elegir, de dialogar y de amar. El alumno tiene necesidad no sólo de erudición, sino también de educación; no sólo de aprender, sino también de comprender; no sólo de nociones intelectuales, sino también de valores morales; no sólo de ciencia, sino también de sabiduría. La instrucción sin religión –afirma también Juan Pablo II– es incompleta, corre el riesgo de ser deformada, de transformarse en un instrumento dañino para el hombre<sup>4</sup>.*

Para que la educación sea eficiente en su objetivo fundamental de conducir al *encuentro con Jesucristo*, es muy importante tener presentes aquellos dos “ejes” educativos que Luigi Giussani señala:

*El primero es de naturaleza teórica: los contenidos de la fe necesitan ser abrazados razonablemente, es decir, deben ser expuestos en su capacidad de mejo-*

---

<sup>4</sup> PAUL POUPARD, *Dios y la libertad*, Ed. Edicep, Valencia, 1997, p. 108.

*ra, iluminación y exaltación de los auténticos valores humanos. El segundo eje se puede expresar diciendo que esa presentación debe ser verificada comprobándola en la acción, es decir, la evidencia racional puede iluminarse hasta convertirse en convicción sólo cuando se da la experiencia de afrontar las necesidades humanas desde dentro de una participación en el hecho cristiano*<sup>5</sup>.

El camino de Andrés y Juan para su encuentro con Jesucristo dio inicio con la “indicación teórica” de Juan el Bautista: *He aquí el Cordero de Dios* (Jn 1, 36). De igual modo debe dar inicio el proceso educativo cristiano, señalando a Jesucristo quien “puso su morada entre nosotros” (Jn 1,14). En sus tiempos de Cardenal, S.S. Benedicto XVI decía al respecto:

*Creo que se ha cometido un error muy serio al transmitir, realmente, muy poca información. Nuestros profesores han protestado, con razón, diciendo que la clase de religión no es una simple información, es mucho más que eso. Es una forma de enseñar a vivir la vida (...) Los alumnos tienen que tener los medios a su alcance para poder conocer el cristianismo, deben estar enterados de qué se trata y eso, como es natural, se debe enseñar de una forma amable y simpática, para que ellos puedan forjarse una idea clara y tal vez lleguen a pensar: “esto podría ser bueno para mí”*<sup>6</sup>.

---

5 LUIGI GIUSSANI, *Educación es un riesgo*, Ed. Encuentro, Madrid, 2 ed, 1991, p. 13.

6 JOSEPH RATZINGER, *La Sal de la Tierra*, Ed. Palabra, Madrid, 2 ed. 1997, p.134.

Ciertamente “discípulo no es sinónimo de alumno”<sup>7</sup> y Jesucristo no pidió hacer alumnos; pidió hacer discípulos, que son quienes están dispuestos a cargar su propia cruz y seguirlo<sup>8</sup>. Por ello es indispensable el “segundo eje”: el de la experiencia, que como dice Don Giussani, *es de donde brota la convicción* y, por tanto, donde el alumno se convierte en discípulo. Jesucristo no es una teoría, es una Persona que llama a cada uno por su propio nombre. Hay que enseñar a escuchar ese llamado que permitirá encontrar las respuestas a la sed de felicidad del corazón humano; respuestas que son más de amor que intelectuales<sup>9</sup>.

*Todo hombre, con su valor único e irrepetible, lleva en sí, junto con la imagen de Dios su creador, un proyecto de vida. Tal proyecto le es connatural, no ya como un destino, es decir, una necesidad obligatoria e inherente a su ser, sino como una llamada libre y responsable a una relación con Dios, que no es solamente el principio, sino también el término de su camino y de su realización como hombre. Tal proyecto es descrito por Pascal con una felicísima expresión: “el hombre supera infinitamente al hombre” (...) Juan Pablo II, hablando a los jóvenes de Florencia, subrayaba esta actitud natural del hombre y les exhortaba así: “El problema, pues, queridos amigos, es el de tener un corazón capaz de ponerse a la escucha. Si se me permite emitir un deseo al término de este encuentro –añadía el Papa– es precisamente éste: ¡sabad ser corazones a la escucha! A la escucha de Dios que habla en la naturaleza, a la escucha de Dios que*

---

7 Hacia la V Conferencia ..., 54.

8 Cf. Lc. 14,27.

9 Cf. Hacia la V Conferencia ..., 50.

*habla en todos vuestros semejantes, a la escucha de Dios que habla en su Hijo, Jesucristo, el Señor*<sup>10</sup>.

## 2. EL CONTEXTO EDUCATIVO CONTEMPORÁNEO

### A. Las amenazas

#### ***Primacía de la utilidad sobre la verdad***

Como acertadamente señala el tema para la Conferencia de Aparecida, el problema es que hoy no hay “oídos de discípulo”, porque el ruido viene en dirección opuesta (Nº 50). Creo que el problema es aún mayor porque ni siquiera hay ya “oídos de alumno”, es decir, no hay interés por la verdad. El filósofo judío francés Alaín Finkielkraut denuncia:

*todas las reformas pensadas a lo largo de estos años y llevadas a cabo con el consentimiento de la escuela misma, tienden a “desescolarizar” cada vez más a la escuela y a sustituir su cultura por una cultura común, siguiendo el modelo de la adaptación. Adaptación al mercado, al clima social, a los valores dominantes de lo inmediato y de lo útil; adaptación, al final, a las necesidades del alumno, que en el lenguaje actual ha dejado de llamarse “alumno” para ser llamado “el joven”. A mi parecer, este cambio de léxico es muy revelador. En una institución hay alumnos porque el alumno es parte constitutiva del “juego” institucional: hay alumnos porque hay maestros (...) Si ya no hay alumnos sino sólo jóvenes, ya no hay maestros sino animadores, instructores*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> PAUL POUPARD, *op. cit.*, p. 41. (los subrayados son míos).

<sup>11</sup> Revista Huellas (*Litterae Communionis*), enero de 2006, Sección Grandes entrevistas, *Lecciones de un realista incurable*.

Es el mismo caso de muchos ambientes educativos de Latinoamérica, donde hoy al alumno se le llama “cliente”. Alumno es aquel que se alimenta de la verdad que el maestro le debe presentar; cliente es una persona con la que se realiza una transacción comercial. “Las nuevas reformas educacionales, centradas... en la adquisición de conocimientos y habilidades, denotan un claro reduccionismo antropológico”<sup>12</sup>. Ciertamente, el amor por la verdad sobre el hombre y Dios ha quedado arrinconado.

### ***El ateísmo práctico***

Son muchas las causas por las cuales hoy no hay “oídos de discípulo” y ya tampoco “oídos de alumno”; el “tema” de la Conferencia nos presenta un excelente resumen, especialmente en los números 97 al 106. Sin embargo, y en razón del tema que nos ocupa, quisiera ahondar en lo señalado en el número 145 porque me parece que sintetiza muy bien el problema más acuciante que enfrenta actualmente la educación cristiana:

*se extiende una mentalidad que en la vida práctica prescinde de Dios en la vida concreta y aún en el pensamiento, dando paso a un indiferentismo religioso, un agnosticismo intelectual y a una autonomía total ante el Creador.*

En efecto, si en la segunda mitad del siglo XX el ateísmo “militante” parecía constituir la mayor amenaza a la formación cristiana de la juventud, todo indica que en los inicios del nuevo milenio le ha pasado la estafeta al ateísmo “práctico”, con el agravante de que éste se difunde velozmente como nunca antes, porque corre por las vías de la globa-

---

<sup>12</sup> Cf. *Hacia la V Conferencia ...*, 128.

lización cultural, atacando ya no a una comunidad particular, sino al mundo entero; no debemos olvidar que hoy “todo está en todas partes”.

En la vida concreta de las sociedades contemporáneas, podemos tomar a la indiferencia religiosa y el ateísmo práctico como sinónimos, aunque de hecho la indiferencia se extiende a otras facetas de la vida personal y social, la cual se ha convertido ya en una “atmósfera cultural” que envuelve a todos, especialmente a los jóvenes. Quizá la principal característica de la juventud de la post-modernidad sea precisamente la indiferencia, pero no la indiferencia como la definían los antiguos griegos (“todo aquello respecto de lo cual no se siente deseo ni repulsión, por ejemplo, el hecho de que los cabellos de la cabeza o las estrellas se encuentren en números pares”<sup>13</sup>) sino la indiferencia respecto a los valores más vitales e importantes como la verdad, el bien, la justicia.

La in-diferencia, el no diferenciar entre la verdad y el error, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, no es un problema debido a la ignorancia. La indiferencia no distingue *porque no quiere* distinguir, porque nada importante le interesa. Esta indiferencia es señal de una de las patologías espirituales más corrosivas: el egoísmo. Por ello, fuera de su propio egoísmo, al indiferente nada le interesa, todo vale lo mismo porque nada vale y todo le da igual. Y hoy podemos constatar que por todas partes y en todos los ambientes –incluyendo el educativo– se promueve y cultiva la indiferencia; luego no debe extrañarnos la proliferación de la cultura de la indiferencia.

---

<sup>13</sup> NICOLA ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económico, México, 1989, p. 22.

En el orden social y político, la indiferencia se manifiesta en el desprecio al prójimo, en la no participación en los procesos democráticos, etc. Pero, sin duda, donde la indiferencia resulta más perjudicial y dañina para la vida de las personas y de la sociedad, es en el orden religioso. En este sentido son dramáticas las palabras que al final de su vida escribió Jean Paul Sartré en su obra autobiográfica *Las palabras*: “He sido conducido a la incredulidad no por los conflictos con los dogmas, sino por la indiferencia de mis abuelos”.

La influencia actual del ateísmo práctico es descrita claramente por el Cardenal Paul Poupard:

*Rechazar a Dios ya no es un privilegio aristocrático, como en el pasado, sino un derecho democrático, reivindicado por las masas. En una concepción tan antropocéntrica y reivindicativa, ya no hay lugar para Dios, considerado una “hipótesis inútil”, para emplear las palabras de Sartré. En tal perspectiva, se revelan proféticas las palabras de De La Mennais: “El siglo más enfermo no es el que se apasiona por el error, sino el que olvida y desdeña la verdad”. Alcanza también densidad cultural la tesis de R. Guardini, según la cual ya se ha iniciado lo que él llama “el fin de la época moderna”<sup>14</sup>.*

Un sabio refrán popular mexicano advierte: *quien no cree en Dios, ante cualquier nopal se hinca*<sup>15</sup>. La veracidad de este refrán la vemos reflejada en los “nopales” –los ídolos modernos– ante los cuales el ateísmo práctico hinca la

---

<sup>14</sup> PAUL POUPARD, *op. cit.*, p. 38.

<sup>15</sup> El nopal es una planta cactácea que abunda en casi todo el territorio mexicano.

rodilla y les quema incienso: el saber, el tener, el provecho y el placer.

*La ciencia se ha convertido en un dios para el hombre. El hombre ha creído en el progreso ilimitado de la ciencia. Y así hemos tenido Hiroshima (...) El hombre está poseído por una confianza inquebrantable en la razón. Y sin embargo vive la locura de la guerra, de la violencia, del odio homicida. El dinero se ha convertido en un dios para el hombre. El hombre se ha instalado en una sociedad de consumo y se encuentra ante la crisis y el paro. El hombre se ha creído indiferente ante el sentido último de su existencia. Y descubre con horror que la única cosa cierta, al final de su vida, es que debe morir (...) El provecho se ha convertido en un dios para el hombre. El hombre ha querido ganar cada vez más, tener más provecho (...) los pobres se hacen cada vez más pobres y los ricos más ricos, pero ricos de dinero y pobres de hijos. Porque son pobres de amor. Éstos han realizado una disociación mortal: un amor sin hijos e hijos sin amor.*

*El hombre se ha convertido en un dios para el hombre. Es el sueño de una sociedad sin Dios. Dios aparece superfluo. Decía el Cura de Ars: "Quitadles a Dios: adorarán a los animales". Así, lo que ha proliferado son los ídolos del sexo, del dinero, del poder (...) Después de haber olvidado a Dios, la sociedad desprecia al hombre y a la mujer, que ya no son sino objetos, instrumentos para el placer, para la riqueza, para el dominio<sup>16</sup>.*

---

<sup>16</sup> PAUL POUPARD, *op. cit.*, pp. 52-53.

### ***La pérdida de sentido***

Son innumerables las consecuencias del pensar y vivir como si Dios no existiera, pero quisiera llamar la atención sobre una en particular: la pérdida de sentido que, en el proceso educativo, me parece tiene un efecto demoledor al desembocar irremediabilmente en la desintegración del saber.

*No se necesita ser creyente para comprobar que el mundo del hombre moderno no tiene sentido, por la sencilla razón que este mundo no está ya referido a nada; no se mueve hacia nada; esto es lo definitivo aunque sea pobre y miserable*<sup>17</sup>.

Parafraseando a Dostoievski quien, en *Los hermanos Karamazov* hace decir a uno de los personajes que *si Dios no existe todo está permitido*, podemos decir que *si Dios no existe, todo carece de sentido*. Tarde o temprano, el ateísmo conduce a contemplar la propia existencia y la de los demás como un absurdo. En el ámbito educativo, el conocimiento fragmentado y diverso ha sido promovido por la mentalidad laicista, el cual impide a los estudiantes descubrir el sentido unitario de la realidad.

*Se podría comparar al estudiante con un niño inteligente que, al entrar en una habitación, encuentra sobre la mesa un gran reloj despertador. Es inteligente y curioso, y por eso, cogiendo el despertador, lo desmonta poco a poco. Al final tiene ante sí 50 ó 100 piezas. Ciertamente, es un chico inteligente, pero una vez que ha desmontado el reloj, se turba y empieza a*

---

<sup>17</sup> ALBERTO CATURELLI, *El Hombre y la Historia*, Segunda edición Ed. Folia Universitaria, Guadalajara, 2005, p. 254.

*llorar: allí tiene todo el despertador, pero el despertador ya no existe; le falta la idea sintética para reconstruirlo*<sup>18</sup>.

La desintegración del saber es una de las mejores formas de desintegrar la cultura y también de impedir saber para qué se sabe; de allí a no saber para qué se vive no hay sino un pequeño paso muy fácil de dar.

Ineludiblemente cada ser humano, en cuanto consciente de sí mismo, se va formando una determinada concepción de la vida, una *cosmovisión* de la realidad, ya sea explícita o implícitamente. Y cuando los conocimientos son presentados como algo disperso, sin conexión en una unidad superior, en lugar de ayudar al desarrollo de la vida interior de los alumnos, colaboran a su división y desintegración interior. La verdadera educación no se hace por yuxtaposición. Por ello la *educación para el encuentro* no puede reducirse al agregar a un plan de estudios unas horas de clase de religión o de ética, sino que –respetando las legítimas autonomías de las distintas disciplinas– debe buscar su integración en la unidad que tiene por polos al hombre y a la Verdad Suprema.

Montado sobre las profundas innovaciones técnicas, hoy se difunde por todas partes un espíritu de desprecio e indiferencia hacia los valores fundamentales sobre los que, quiérase o no, descansa el verdadero desarrollo de la persona humana. La institución escolar –incluyendo la Escuela Católica– no ha sido inmune a esta infección y no pocas de ellas han llegado a una casi total postración de su identidad.

---

<sup>18</sup> LUIGI GIUSSANI, *op. cit.*, p. 48.

### ***La desintegración de la familia y la destrucción del espíritu familiar***

El ámbito educativo no se reduce a la escuela pues ésta no es sino un complemento de la familia, primera y principal instancia educadora. “Las causas del éxito o del fracaso en la formación del hombre (...) se sitúan siempre a la vez *en el interior* mismo del núcleo fundamentalmente creador de la cultura que es la familia”<sup>19</sup>. Porque educar al hombre es obtener una determinada “forma de ser” surgida del propio sujeto, forma que abarca no solo su capacidad intelectual, sino también el ejercicio de su libertad y la orientación de sus afectos. Por ello la familia es la principal instancia educadora no sólo en razón de constituir naturalmente el primerísimo “lugar” donde el ser humano se relaciona con otros (padres, hermanos) sino también en razón de ser el “lugar” donde recibirá la “calidad” de los elementos que le permitirán desarrollarse como persona. La familia constituye precisamente el lugar donde el niño aprende a hablar y a relacionarse; donde aprende a respetar porque es respetado; donde aprende a amar porque es amado.

El problema es que hoy “la familia sufre los más fuertes embates de la historia”<sup>20</sup>, precisamente cuando la debilidad de las familias es mayor:

*Autosuficiencia, relativismo moral, naturalismo, separación entre vida privada y pública, debilitamiento extenuante de la fe cristiana, han producido la desintegración de la familia. Todas esas causas cuyo desarrollo podemos seguir durante siglos, han tenido idénticos efectos (en sí mismos contradictorios) para el*

---

<sup>19</sup> S.S. JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO*, 1980, N° 12.

<sup>20</sup> *Hacia la V Conferencia...*, 99.

*matrimonio y la familia: egoísmo “social”, relativismo “absoluto”, amor como eros auto-contemplativo (jamás don de sí), evanescencia del tu (transformado en “otro” hostil), infidelidad habitual, carencia de sentido del sacrificio, “limitación” contra-natura de la natalidad, divorcio como fracaso existencial, destrucción progresiva de la sexualidad... Y, por fin, el homicidio habitual porque el proceso se hunde en la ciénega del aborto*<sup>21</sup>.

¿Qué “forma de ser” adquirirá un niño cuyos padres se han separado o difícilmente mantienen un precario equilibrio de mutuos egoísmos, cuyos hermanos menores o él mismo son vistos como una molestia y un estorbo? ¿Qué tipo de persona será quien durante su formación recibió de alguno de sus padres –o de ambos– el ejemplo de la infidelidad y del incumplimiento de sus obligaciones? ¿Qué clase de ciudadano será quien en el entorno familiar de su niñez y juventud vivió en una atmósfera cargada de desprecio a la autoridad? ¿Qué uso de su libertad hará quien desde la más tierna infancia vio vivir a los miembros de su familia en un libertinaje moral? El mayor “cáncer social” que está corroyendo a la educación de las nuevas generaciones es precisamente la desintegración de la familia, “célula de la sociedad”.

## **B. Las oportunidades**

### ***El poder de la oración***

*Y de pronto el mar se puso muy agitado, al punto que las olas llegaban a cubrir la barca; Él, en tanto dormía. Acercáronse y lo despertaron diciendo: “Señor,*

---

<sup>21</sup> ALBERTO CATURELLI, “Dos, una sola carne”, en *Metafísica, Teología y Mística del Matrimonio y la Familia*, Ed. Gladius, Buenos Aires, 2005, p. 364.

*sálvanos, que perecemos”. Él les dijo: “¿Por qué tenéis miedo, desconfiados?”. Entonces se levantó e increpó a los vientos y al mar, y se hizo una gran calma (Mt 8, 24-26).*

Sin la menor duda, la principal oportunidad que tenemos es que *siempre* y en cualquier circunstancia tenemos la oportunidad de contar con el eficazísimo auxilio del Señor, pero es indispensable pedírselo: *Señor, sálvanos que perecemos*. Más aún, no debemos olvidar que Él mismo nos advirtió: “Separados de mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5). Y no poder hacer “nada” significa precisamente “nada” y no “algo”. El proceso de secularización generalmente da inicio con la falsa pretensión de poder hacer “algo” sin Dios; tal es el espíritu de autosuficiencia que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

*El mundo del burgués-liberal es de tal naturaleza que, aunque este hombre (el burgués-liberal) siga creyendo firmemente en Dios, ha mutilado su omnipotencia (...) ciertos aspectos de la vida pueden muy bien ser regulados por el hombre mismo sin la molesta e innecesaria referencia al Señor que tampoco tiene por qué dignarse a intervenir aquí abajo. Este hombre seguirá siendo cristiano y hasta se indignará si alguien tiene la osadía de dudar de su cristianismo (...) Lo más curioso es que, generalmente, ese hombre no negará la intervención de la Providencia hablando teóricamente, pero vive en realidad sin tener en cuenta la Providencia; su mundo es autosuficiente; pareciera que la Redención no se hubiera producido jamás<sup>22</sup>.*

---

<sup>22</sup> ALBERTO CATURELLI, *El Hombre y la Historia*, op. cit., p. 253.

A diferencia del espíritu burgués-liberal, la Iglesia sabe que la Redención ya la realizó el Hijo de Dios, y durante veinte siglos ha experimentado el cumplimiento de la promesa de Jesucristo: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). Así, la oración, además de ser la oportunidad más trascendente, importante y eficaz, y por estar siempre en posibilidad de ser aprovechada, es también la oportunidad más desperdiciada; por tanto es un “talento” que muchos hemos enterrado total o parcialmente y que es hora de hacerlo multiplicar.

### ***“Ora et labora”***

“Dadles vosotros de comer” (Mt 14,16) dijo Jesús a sus apóstoles, y “dar” de comer implica *actuar, ponerse en movimiento*. Por ello la fórmula que siempre, a lo largo de la historia, la Iglesia ha empleado para hacer presente la capacidad civilizadora del cristianismo en la ciudad secular ha sido *Ora et labora*. San Ignacio de Loyola decía que debemos orar como si todo dependiera de Dios, y trabajar como si todo dependiera de nosotros mismos. Así es como, en expresión de Juan Bautista Vico, “Dios teje la historia con la libertad de los hombres”.

Trabajar “como si todo dependiera de nosotros” implica actuar primero con inteligencia; es decir, buscar conocer lo mejor posible las condiciones y circunstancias de nuestro entorno, y una vez conocidos cuáles son los “cinco panes y dos peces” con los que contamos, solicitar la bendición del Señor y *repartirlos* entre la gente. “Comieron todos y se saciaron” (Mt 14, 20).

### ***La familia; primera “trinchera” de la educación***

Con gran acierto el “tema” para la Conferencia de Aparecida señala en los números 142 y 143 que las nuevas iniciati-

vas de evangelización deben partir de la religiosidad popular y “del profundo sentido de familia que hay en nuestros pueblos”. En efecto; a diferencia de lo que ocurre en otras latitudes donde los estragos sobre la institución familiar son de dimensiones catastróficas, afortunadamente en los pueblos de Latinoamérica la familia permanece aún como un bastión cultural y social, a pesar de los daños en no pocas de ellas. Y, como ya veíamos en nuestro análisis sobre las amenazas, es la familia y no la escuela, la primera y más importante instancia educativa. Por algo Juan Pablo II afirmaba que “El porvenir de la humanidad pasa por la familia”<sup>23</sup>. Luego es la familia la primera “trinchera” y la mejor oportunidad de éxito en la lucha educativa.

Al igual que durante la Evangelización fundante, es en esa “trinchera” donde juega el destino de nuestros Pueblos. El célebre historiador argentino Vicente D. Sierra escribió en relación a la primera Evangelización:

*Si la fortificación de la familia hubiera fracasado, habría fracasado la labor civilizadora (...) Cada hogar fue, además, una escuela en que la madre enseñó a leer, escribir y rezar a sus hijos (...) España enseñó a los indios que no regalaran sus hijas, que respetaran sus hogares. Forjó en ellos el sentido de la familia, en que a la corta o a la larga se impone la mujer, dignificada por su función de madre y esposa. Si el ser y la personalidad del hispanoamericano tienen un contenido esencial, es la fortaleza y la unidad de la familia y el respeto que en su seno se guarda a la mujer. (...) Es un sentimiento que la poesía popular de Hispanoamérica canta en centenares de coplas similares a una de Catamarca que dice: Aquella casita*

---

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 86.

blanca / Que está en estos olivares / Vale más que el mundo entero / Porque allí vive mi madre<sup>24</sup>.

### **La Escuela Católica**

Después de la familia, la escuela es la siguiente instancia vital y decisiva en el que se presentan las mejores oportunidades para el crecimiento de las personas. La Congregación para la Educación Católica afirma:

*La Iglesia, reflexionando sobre su misión salvífica, considera a la Escuela Católica como un ambiente privilegiado para la formación integral de sus hijos y un servicio de suma importancia para todos los hombres. Pero no ignora que, en diversos lugares, se presentan numerosas dudas y objeciones en cuanto a la razón de ser de la misma y en cuanto a su eficacia operativa. En realidad, esta cuestión debe mirarse en el horizonte más amplio de una problemática que atañe a la razón de ser de las instituciones como tales, en una sociedad como la actual, caracterizada por transformaciones cada vez más rápidas y profundas. (...) Si la Escuela Católica, como todas las demás escuelas, tiene por fin la comunicación crítica y sistemática de la cultura para la formación integral de la persona, persigue este fin dentro de una visión cristiana de la realidad “mediante la cual, la cultura humana adquiere su puesto privilegiado en la vocación integral del hombre” (GS 57)<sup>25</sup>.*

---

<sup>24</sup> VICENTE D. SIERRA, *Así se hizo América*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1960, pp. 287-290.

<sup>25</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La Escuela Católica*, N° 16 y 36.

Si en los siglos anteriores la erección, dirección y operación de las escuelas católicas era tarea *exclusiva* de los órdenes religiosos, a partir del Vaticano II esta labor ha sido asumida con energía y firmeza por muchas instancias laicales, permitiendo así extender la acción educativa de la Iglesia. Sin embargo esta novedad es aún incipiente; es una oportunidad que apenas empieza a ser aprovechada. No deja de ser notorio el hecho de que en su gran mayoría, las instituciones católicas creadas y dirigidas por laicos manifiestan al mundo su identidad católica con toda claridad, haciendo eco a las palabras de S.S. Paulo VI: “El hombre de hoy escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, y si escucha a los maestros, lo hace porque son testigos”<sup>26</sup>.

Las exigencias de calidad y competitividad, la aceleración de las innovaciones técnicas y científicas, pero sobre todo el avance de la increencia, la “dictadura del relativismo” y la enorme crisis de valores que atraviesan las sociedades contemporáneas, obliga a la Escuela Católica a renovarse en profundidad en todo lo que se refiere a métodos y contenidos de su actividad académica, y también a definirse sin ambigüedades. La gravedad de las condiciones y los retos hace que no sea suficiente que las instituciones se definan simplemente como de “inspiración cristiana”, lo cual significa solo mera “referencia” al hecho cristiano; es indispensable manifestar plenamente la “identidad católica” la cual significa “pertenencia” al Cuerpo Místico de Cristo.

Presentarse ante el mundo con ambigüedad, no es expresión de tolerancia ni de prudencia; el diálogo con el mundo moderno, con los no creyentes o con personas de otras confesiones, no tiene posibilidades de éxito a partir del ocultamiento o la simulación acerca de lo que uno mismo es. Para

---

<sup>26</sup> PAULO VI, *Discurso al Consejo de los Laicos*, 2-10-1974.

dialogar, además del respeto al otro con quien dialogamos, es indispensable el respeto a uno mismo, es decir, ser uno mismo y presentarse como tal; de otra forma –aunque no se quiera– se estará favoreciendo el relativismo.

*Un obstáculo particularmente insidioso en la obra educativa es hoy la masiva presencia en nuestra sociedad y cultura de ese relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, sólo tiene como medida última el propio yo con sus gustos y que, con la apariencia de la libertad, se convierte para cada quien en una prisión, pues separa de los demás, haciendo que cada quien se encuentre encerrado dentro de su propio “yo”. En un horizonte relativista así no es posible, por tanto, una auténtica educación<sup>27</sup>.*

La amenaza del relativismo es pues una oportunidad para que las instituciones católicas educativas recuperen plenamente su identidad católica.

Pero “identidad católica” en una institución educativa no es sinónimo de presunción, ni de ideologización de la fe; tampoco significa “agregar” extrínsecamente al quehacer académico algunas actividades piadosas. Como lo explica Mons. Carlos Franzini, Obispo de Rafaela, Argentina, el carácter integral de la formación escolar es

*una presencia “transversal” de la cosmovisión cristiana en todos los contenidos ofrecidos: la historia, las ciencias naturales y la biología, la filosofía y las ciencias exactas, hasta el deporte, deben ser espacios evangelizadores y reveladores del “esplendor de la*

---

<sup>27</sup> Discurso de S.S. Benedicto XVI al iniciar el Congreso de la Diócesis de Roma sobre “Familia y comunidad Cristiana: formación de la persona y transmisión de la fe”, 7 junio 2005.

*verdad” del Evangelio. Recordemos que la evangelización a través de la enseñanza de las materias se realiza no porque la escuela católica tenga una cultura propia o trate de transmitir una ideología específica; sino porque enseña con una visión cristiana de la realidad inspirada en el Evangelio. No cambian de por sí los contenidos educativos, sino la cosmovisión en que estos se ubican. El Evangelio no es una asignatura o un programa escolar sino la fuente de inspiración de toda enseñanza y de la acción educativa<sup>28</sup>.*

### **La Universidad Católica**

Además de compartir la problemática general que enfrentan las escuelas católicas, la Universidad Católica tiene un especial reto en relación a su misión propia que es la *diakonía*, el servicio de la verdad.

*Vivimos un período de importantes transformaciones, a las cuales no escapa la misma Universidad. Una nueva revolución tecnológica, la tercera revolución, la de la información, está creando a pasos agigantados un nuevo tipo de economía y sociedad. (...) No pocos centros universitarios se sienten tentados a abandonar su vocación originaria para convertirse en escuelas de formación profesional de altísimo nivel (...) La universitas studiorum, la interdisciplinariedad que está en el origen de la universidad cede el puesto a una hiper-especialización, necesaria, según se dice, para sobrevivir a la competencia implacable. La Universidad, arrastrada por el huracán de la nueva economía, corre el riesgo de su vocación originaria (...)*

---

<sup>28</sup> Carta Pastoral *La conversión de la escuela católica*, N° 8, Cuaresma de 2006.

*Es precisamente en la concepción de la verdad y de la razón donde con mayor fuerza se deja sentir la crisis de la Universidad. (...) La “diakonía de la verdad” significa ante todo servir a la verdad, no servirse interesadamente de ella. Significa el compromiso de no contentarse con verdades parciales, fragmentarias y dispersas, establecer permanentemente el paso del fenómeno al fundamento (Fides et Ratio, 83), de las cosas a las causas, sin darse tregua en ésta búsqueda de la verdad<sup>29</sup>.*

Esta “*diakonía de la verdad*” impone a la Universidad católica la obligación de la primacía de la formación de la persona sobre la capacitación profesional. La pérdida de esta jerarquía conlleva necesariamente a la transformación de la universidad en un politécnico, en una “fábrica” de especialistas que saben casi todo de casi nada, y que no saben *para qué* saben lo que saben. Es legítima la preocupación de los estudiantes por buscar un futuro personal con buenas perspectivas económicas, y la Universidad tiene la obligación de responder adecuadamente a esas expectativas. Pero la Universidad Católica tiene también la obligación de ofrecer a sus alumnos la novedad del Evangelio, para permitirles encontrar las respuestas a las preguntas más importantes, que son las relativas al sentido de la propia existencia.

*Formación integral significa sobre todo el crecimiento como persona en todos los órdenes, recuperar la dimensión sapiencial del estudio. Los antiguos se verían sorprendidos al comprobar que la universidad no siempre hace mejor al que enseña o al que apren-*

---

<sup>29</sup> PAUL POUPARD, *La Dimensión Cultural Cristiana en la Universidad Católica*. PCC. *La Cultura en el Horizonte de la Transmisión del Evangelio*, Puebla, 2001, pp. 189-191.

*de. Y no les falta razón ¿De qué nos serviría formar excelentes técnicos, médicos, abogados, empresarios, si carecen de una visión armónica del saber y del mundo, si no están preparados para hacer frente a los problemas éticos y morales que el ejercicio de su profesión les va a plantear inexorablemente?*<sup>30</sup>.

La “excelencia académica” centrada sólo en la investigación de las ciencias “duras” y en la capacitación técnica, conforma el caldo de cultivo ideal para producir los “bárbaros civilizados” que denunciaba el fundador de la Universidad de Eichstat, pero no permite formar personas equilibradas. La Universidad Católica debe buscar la excelencia académica *como medio* para alcanzar su finalidad de formar a las personas en la Verdad, pero debe evitar caer en la tentación de convertir la excelencia en *el fin* de su quehacer. Por ello debe afrontar estos retos mediante una síntesis racional que le permita responder equilibradamente tanto a las nuevas situaciones técnicas y económicas, como a la fidelidad a su misión originaria. Este reto es una gran oportunidad para renovar su patrimonio espiritual; en este sentido, la Universidad también debe ser “semejante a un padre de familia, que va sacando de su cofre cosas nuevas y cosas antiguas” (Mt 13,52).

La sociedad espera de la Universidad, de cualquier universidad, no únicamente profesionales capacitados sino también profesionales éticos, pero en razón de la “*diakonía* de la Verdad”, la Universidad católica no puede quedarse en una mera reflexión ética, sino que debe ir más allá para manifestar al fundamento verdadero de la ética y la moral que es Dios mismo, cuya Revelación es la única que puede

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 193.

iluminar la totalidad de la realidad humana en su origen, destino y significación.

*Naturalmente, la evangelización en la Universidad ha de hacerse con el estilo propio de la universidad, que consiste ante todo en la evangelización de la inteligencia. Porque se trata de la Verdad, siente un respeto exquisito por la libertad del oyente, pues la aceptación de la Verdad sigue su propio ritmo (...) Su estilo propio ... es el trabajo intelectual serio, riguroso y apasionado que busca armonizar los datos de la investigación científica, en todas las disciplinas, con la luz que viene de la fe<sup>31</sup>.*

### ***La Doctrina Social de la Iglesia***

En el evento de presentación para América del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* realizado en la Ciudad de México en noviembre de 2005, alguno de los presentadores recordó un dicho que en son de broma dice que la Doctrina Social es uno de los misterios mejor guardados en la Iglesia. La ironía es tal porque, ciertamente, una muy buena parte de los cristianos (cuando menos en México) desconoce incluso la existencia de una doctrina “social” de la Iglesia, y otros más, aunque han oído hablar de ella, no tienen la menor idea acerca de su contenido<sup>32</sup>. ¡Una gran riqueza está siendo desaprovechada por ignorancia! Pero esto significa también que estamos ante una gran oportunidad: dar a conocer la enseñanza social del Magisterio, especialmente a los fieles laicos que son quienes deben reordenar las realidades temporales conforme a los valores del Evangelio.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>32</sup> Esto sin desconocer la existencia de valiosas iniciativas, como las realizadas por el *Instituto Mexicano de Doctrina Social de la Iglesia* (IMDOSOC), o los *Cursos de Formación Social* de la Unión Social de Empresarios de México (USEM).

Esta oportunidad –que es moralmente obligatoria– es especialmente viable en el ámbito de la educación superior, como lo indicaba Juan Pablo II:

*Será oportuno promover el estudio de esta doctrina, en todos los ámbitos de las Iglesias particulares de América y, sobre todo, en el universitario, para que sea conocida con mayor profundidad y aplicada a la sociedad americana*<sup>33</sup>.

La reciente publicación del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* es un instrumento que coadyuva enormemente a este propósito. Además, la extensión de los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia, permite establecer en los programas académicos universitarios un estudio “transversal” de la misma, lo que indudablemente redundará en un enriquecimiento de los mismos programas.

Si la Universidad incorpora seriamente la Doctrina Social en el currículo, estará proporcionando a sus alumnos los criterios adecuados para el ejercicio ético y moral de su profesión. S.S. Juan XXIII afirmaba al respecto:

*Es imprescindible que los seglares no sólo sean competentes en su profesión respectiva y trabajen en armonía con las leyes aptas para la consecución de sus propósitos, sino que ajusten su actividad a principios y normas sociales de la Iglesia, en cuya sabiduría deben confiar sinceramente y cuyos mandatos han de obedecer con filial sumisión*<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*, 15.

<sup>34</sup> JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 53.

### ***Una pedagogía “fuerte”; el ejemplo de los Mártires y Santos Latinoamericanos***

Uno de los factores que con más fuerza están contribuyendo a difundir el clima nihilista de la posmodernidad, es presentarles a niños y jóvenes a “estrellas” del mundo de la farándula y el deporte como “ídolos” y modelos a imitar y seguir. *La palabra convence, pero el ejemplo arrastra*, dice acertadamente un conocido refrán popular, y los ejemplos que hoy arrastran a la juventud son, en su mayoría, aquellos que encarnan mejor ese espíritu nihilista según el cual ya nada es importante, pues todo es fugaz, provisorio, *light*.

Frente a esta realidad debemos presentar a los jóvenes otros ejemplos: los de aquellos que han manifestado contundentemente que la existencia vivida *con y para* el Amor es la única que realmente tiene sentido. Aunque los santos son universales, nunca se devalúan y siempre son actuales, el ejemplo de los santos latinoamericanos y especialmente de quienes alcanzaron la santidad en las vicisitudes del siglo XX, tienen un especial influjo entre los jóvenes de hoy.

En la Vigilia final de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Alemania el año pasado, S.S. Benedicto XVI decía a los jóvenes:

*El Papa Juan Pablo II, ha beatificado y canonizado a un gran número de personas, tanto de tiempos recientes como lejanos. En estas figuras ha querido demostrarnos cómo se consigue ser cristianos; cómo se logra llevar una vida del modo justo: a vivir a la manera de Dios.*

Y en relación a los mártires, hace unos pocos días el Santo Padre dijo que para ellos “Jesucristo no ha sido un símbolo de un vago valor abstracto, sino una Persona viva y concre-

ta, una persona absolutamente singular”<sup>35</sup>. En efecto, por ello en el ejemplo “fuerte” de los mártires, el encuentro con Jesucristo adquiere una evidencia irrefutable.

Permítaseme hacer una cita de la conclusión de un libro mío recientemente publicado, con el cual he querido provocar una reflexión sobre el valor de la herencia que hemos recibido de los cuarenta mexicanos del siglo XX que han alcanzado ya la gloria de los altares:

*El trigo que muere se hace fecundo, y para ello debe caer en tierra; cada grano necesariamente debe caer en un determinado espacio de tierra, y los mártires mexicanos no cayeron en cualquier tierra, sino en una tierra concreta: la tierra mexicana. Además, en cuanto ellos fueron bautizados y recibieron la fe en la Iglesia en México, a la cual pertenecieron como hijos fieles, podemos suponer que, si bien su sacrificio ha sido a favor de toda la Iglesia, lo es especialmente en relación a ésta porción del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia en México. Podemos entonces decir que misteriosamente los católicos mexicanos de hoy somos hijos de esos mártires*<sup>36</sup>.

### **De islas de esperanza al “Continente de la Esperanza”**

El amanecer de ésta nueva época tiene un elemento que no encontramos en otros cambios de época: la conciencia de que ese cambio de época se está produciendo. Quizá esta conciencia sea resultado de la velocidad de los avances de la ciencia y la tecnología, y del aceleramiento del proceso

<sup>35</sup> BENEDICTO XVI, misiva enviada a los participantes del *Foro Internacional de Acción Católica*, en Lugazi, Uganda, 7 de agosto de 2006.

<sup>36</sup> JUAN LOUVIER CALDERÓN, *Con letras de sangre*, Ed. UPAEP, Puebla, 2006, pp. 189-190.

globalizador. Pero “la globalización será aquello que nosotros hagamos de ella”<sup>37</sup>, y dicho proceso hoy nos presenta la oportunidad de transitar de la condición de “islas” donde cada quien busca hacer frente aisladamente a los problemas y amenazas a la educación cristiana, a la condición de verdadero “Continente de la Esperanza” donde el intercambio de experiencias y la solidaridad entre familias, instituciones y organizaciones educativas permitan hacer realidad en estas tierras la “civilización del Amor”.

Esta oportunidad es todo un reto para nuestra inteligencia, para nuestra voluntad y para nuestra fe. En esta misión no estamos solos; nos preside Aquella que viendo nuestras miserias sabrá solicitar a su Hijo: “mira, no tienen vino” (cf. Jn 2,3).

---

<sup>37</sup> *Hacia la V Conferencia ...*, 114.

# **IV Parte**

---

**PARA LA EVANGELIZACIÓN  
DE LA CULTURA HOY  
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

***APORTES PARA LA V CONFERENCIA  
GENERAL DE LOS OBISPOS***



## INTRODUCCIÓN

**N**uestro aporte se elabora desde una percepción de los contextos culturales hodiernos, en el evento histórico de Aparecida y hacia la misión, entendida como evangelización de la cultura.

### 1. DESDE LA CULTURA

Para poder captar y comprender mejor el dinamismo de los nuevos contextos culturales, los cuales están implicando nuevos lugares de interpretación con sus claves de lectura y lenguajes de expresión, sobre la base de una actitud de escucha de nuevas resonancias, buscando nuevos significados existenciales, es necesario evocar brevemente lo que denominamos “actualidad histórica contemporánea” en un breve análisis de las configuraciones globales de la humanidad o de los “Órdenes Mundiales” que se han sucedido.

#### **a. Actualidad histórica contemporánea: hacia un nuevo Orden Mundial**

Este análisis es importante, porque la Nueva Época en la que ya estamos inmersos configura un proceso que está en sus primeros pasos desde el derrumbe del tercer Orden Mundial o Global, que funcionó, entre los años 1945-1990, presidido por la bipolaridad EUA-URSS. El actual sería la apertura de un cuarto Orden Mundial, pues puede culminar, ahora, en una gran construcción o en una frustrada deconstrucción del Orden que necesita la apertura de este III Milenio.

Pero para llegar a éste momento actual es necesario que repasemos brevemente el itinerario que comienza con la primera globalización efectuada desde un centro, que fue la Europa occidental atlántica y una periferia que sería, progresivamente, el resto del mundo y que fue abarcada, desde ese centro europeo con distintas formas de colonización y dependencia.

Este primer Orden mundial, tuvo como primer centro a Castilla y Portugal, desde el siglo XVI hasta la mitad del XVII y fue seguido, desde la segunda mitad de éste hasta el XVIII, por el nuevo centro conformado por Inglaterra y Francia. Este primer Orden mundial es el tiempo de la crisis de la Cristiandad europea (Protestantismo y Trento) y luego, de la secularización, de la Ilustración deísta y positivista científica. Este primer Orden mundial coincide con la conquista y formación de la Cristiandad hispana y portuguesa (Brasil).

El segundo Orden Mundial, del siglo XIX a 1914, es el tiempo de la expansión de la revolución francesa y de la inglesa industrial en y desde el Centro europeo. En la periferia será el apogeo de la colonización europea en Asia, África y Oceanía y de la independencia de América Latina, que se fragmenta en una veintena de Estados-ciudad y el amplio Estado brasileño, también luso-mestizo.

Es la era de la hegemonía de los Estados-nación industriales, que se inicia con Gran Bretaña, Francia, luego Alemania e Italia y más tarde Japón. Estados Unidos surge como gigantesco Estado-Continental industrial, pero en consolidación interna y que sólo comienza su proyección interna como panamericanista, pero no todavía mundial. Es la mayor sociedad industrial, pero no es ni Centro ni periferia, porque está todavía “ensimismado”.

Este segundo Orden mundial se termina en el período de las dos Guerras Mundiales (1914-1945) que es un tercer ciclo histórico global de Auto-destrucción del Centro europeo, señalando el fin de los Estados-nación industriales como potencias de primer orden, a la vez que se consolidan los dos grandes Estados-continentales de EUA y de la URSS, con la revolución bolchevique del mesianismo ateo de 1917.

Se constituyó así, seguidamente, de 1945 a 1990 el tercer Orden mundial, el de la era de los Estados continentales industriales con la bipolaridad ya mencionada. En estas circunstancias se produce el proceso de descolonización mundial, la aparición de un Tercer Mundo y los comienzos de la lucha por la integración latinoamericana, que se inicia con la constitución de los primeros partidos nacional-populares que intentaban superar las antiguas repúblicas oligárquicas agro-exportadoras por una nueva exigencia de democratización, industrialización e integración latinoamericana (ej. intento de nuevo ABC entre Argentina, Brasil y Chile; de la constitución de un mercado centroamericano, de la ALALC, la iniciación del Pacto Andino hasta que eso se estanca desde los años 70). A la vez, es la época del apogeo, en la historia, de un primer ateísmo mesiánico de masas. Es el tiempo eclesial del Concilio Vaticano II, asunción y superación, por la Iglesia, de lo mejor de la Reforma protestante y la Ilustración, abriendo una nueva era ecuménica con todas las religiones de importancia mundial y, en América Latina con las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

Así es como llegamos a esta cuarta nueva etapa, que se inicia a partir del derrumbe de la URSS y del mesianismo ateo. Lo singular es que está emergiendo un Nuevo Orden Mundial de Estados continentales que serían EUA, hoy primera potencia mundial, el esfuerzo de integración continental de la Unión Europea, Rusia y sus Estados asociados, y la China y la India emergiendo desde Asia como nuevas poten-

cias continentales industriales, así como en el intento de América Latina de retomar el proceso de integración desde el Mercosur (a partir del núcleo organizador de Argentina y Brasil), con dificultades, pero en expansión a la vez que la Comunidad andina parece inclinarse a una serie de Tratados de Libre Comercio bilaterales con EUA.

En la década de los 90 hubo una extraordinaria expansión mundial del neo-liberalismo de las potencias del Consenso de Washington, que desembocó en varias crisis en Asia, Rusia y América Latina, de las que estamos saliendo. A la vez, se hace visible una nueva “revolución cultural mundial” que tiene sus raíces en el surgimiento exitoso, en los años 60, de la “sociedad de consumo” capitalista, que ha generado un gigantesco proceso de avances tecnológicos y, al mismo tiempo, está desembocando, culturalmente, en la sustitución del antiguo ateísmo mesiánico, por una expansión hedonista e individualista en las antípodas, que se estructura en la actual consolidación del mercado mundial de las grandes transnacionales. Así estaremos pasando, del desafío de un ateísmo social mesiánico a un individualismo hedonista, agnóstico o ateo, como fenómeno cultural.

El proceso descrito anteriormente configura, como ya lo señala el Documento de Participación hacia la V Conferencia, un “cambio de época” concretado en una dialéctica de “acontecimientos” y “procesos”, con su dosis de asombro-sorpresa, de incertidumbres, de exigencias de interpretación-discernimiento y su interpelación a la esperanza.

Esa “dialéctica de acontecimiento”, también está provocando procesos de desordenamiento geopolítico que se manifiestan, entre otros hechos, en el complejo problema de las migraciones, de los recursos energéticos, de las tensiones y conflictos entre las religiones. De igual modo, en la concen-

tración y homogenización del poder, en el surgimiento de nuevas amenazas, en nuevas formas de terror, en exacerbación de los fanatismos y en las asimetrías varón/mujer.

En ese contexto es preciso recordar –frente a reduccionismos intelectualistas y elitescos o pragmático-manipuladores– que toda cultura se articula a base de elementos técnico-instrumentales, institucionales y un universo de ideas-representaciones, valores y formas expresivas, que le permiten interpretar, evaluar y “re-crear” la realidad.

La cultura tiene como funciones ofrecer enrizamiento, esto es, consolidar la memoria y configurar la ideología; pero también ofrecer proyección, esto significa abrirse a la esperanza y a la utopía. Estas dos funciones fundamentales estarán mediadas en un presente hecho de testimonio y compromiso por la dignificación de la persona como sujeto y la constitución de un orden socio-histórico de libertad, justicia, fraternidad y paz, es decir, de humanización.

En esa dirección, cuando se trata de evangelizar la cultura, los agentes de pastoral no han de quedarse en la mera descripción de los fenómenos sino que hay que pasar a al análisis e interpretación de los mismo con el fin de elaborar respuestas y propuestas adecuadas, novedosas y cargadas de promesas para la identidad en fidelidad creadora y crítica, la gestación de unidad e integración de nuestros pueblos en el marco de una “globalización” que interpela nuestro sentido, popular y católico, de “universalidad concreta”, de “ansias de felicidad”, de “plenitud de vida”.

## **b. Algunos datos culturales más relevantes hoy**

- Asistimos a una nueva reestructuración de la experiencia del tiempo con un nuevo dinamismo que recibe su primer impulso desde el futuro, luego del

pasado y el presente. Esta es una experiencia vivida por los sujetos, los grupos y los pueblos.

- Entre los sujetos cobra particular relieve el diverso mundo cultural de los jóvenes con nuevas acentuaciones antropológicas cargadas de nuevos lenguajes, símbolos, sensibilidades, formas y valores.
- Los nuevos sujetos sociales que emergen con mucha fuerza, creatividad y sentido crítico en el nuevo contexto cultural son los indígenas que viven sus tensiones y dinámicas entre: arqueología cultural y libertad personal; los afroamericanos, que elaboran su historia: desde las heridas hacia la reconciliación; los migrantes, que en sus diversas formas de exiliados, desplazados, peregrinos, etc., dan rostro a la configuración de un nuevo ciudadano.
- Surgen tensiones axiológicas en el horizonte de los pueblos y sus culturas alimentadas, algunas veces, desde el ámbito de las comunicaciones.
- Los niveles de pobreza se acentúan, sobre todo, desde la desfiguración de la dignidad humana, exclusión, inequidad, desigualdad de oportunidades. Se produce una especie de vaciamiento de los vínculos que dan consistencia a la relación de las personas, las instituciones y los pueblos, puesto que se institucionaliza la injusticia, corrupción e indiferencia.
- Es necesario entonces propiciar una consolidación de los vínculos que garanticen identidad sólida a la familia, la Iglesia, la comunidad civil, el Estado, organizaciones e instituciones; también en los ámbitos en los que se construye la cultura como la educación, el trabajo, las ciencias, las nuevas tecnologías y las religiones; de igual manera, los mundos lúdicos, desde la recreación a la creación, incluyen

do el ocio, la diversión, el gozo, y los mundos estéticos y la creatividad.

- Habrá que estar atentos a los interrogantes y cuestionamientos que emergen de lo real, esto es de lo natural, artificial y virtual; también los que brotan de los mundos fantásticos, como la ficción, fantasía y simulacro; finalmente, asumir las interpelaciones que nacen del ocio, diversión, gozos, lucratividad, funcionalidad, velocidad y eficacia.
- Lo sagrado, ya sea como regreso o búsqueda de un nuevo sentido, frente al vacío de la sola razón y el secularismo; la religiosidad, manifestación de anhelos de autenticidad, ante las religiones, para abrir camino a nuevas formas de des-institucionalización, des-tradicionalización, secularismo, des-cristianización y crisis de fe.

## **2. EN EL ACONTECIMIENTO DE “APARECIDA”, COMO LA REVELACIÓN DE LOS DESIGNIOS DEL DIOS AMOR “AQUÍ Y AHORA”**

1. Significado existencial del acontecimiento “Aparecida”.

Percibimos la V Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos, al realizarse, por primera vez en un santuario mariano, como acontecimiento de gracia y comunión que nos mueve a la acogida amorosa y al discernimiento pastoral de las nuevas realidades culturales a la luz de la fe.

Desde la lógica de la esperanza Pascual se instala Aparecida como acontecimiento histórico que se realiza “aquí y ahora”, desplegando un dinamismo pleno gene-

rador de vida que suscita una actitud de simpatía crítica ante los cambios culturales de nuestros pueblos.

2. Respuesta a los anhelos más profundos y auténticos del ser humano desde la luz de la fe.

Detrás de cada deseo parcial hay un deseo de lo Último. A ese deseo debe conectarse la propuesta cultural del Evangelio. Detrás de cada paradoja que aparece en las realidades culturales, descubrimos una invitación al último, al Absoluto. Cuando caminamos por las vías de la paradoja, caminamos en dirección hacia el Otro y los otros por el camino de la caridad. Seguir este camino es seguir el camino del hombre como nos lo propuso Juan Pablo II, en la *Redemptor Hominis*.

Discernir sobre el deseo del hombre es remitir a la vida plena, vida que Dios nos ha regalado en Jesucristo. En Aparecida proponemos el misterio de Jesucristo que es la medida del hombre y de toda cultura plenamente humana.

En María descubrimos la perfecta discípula del Señor, y la Madre de todos los discípulos y discípulas llamados a ser misioneros para nuestros pueblos.

Decir Aparecida es decir María, y si en María se nos volvió a abrir el espacio interior de la Alianza de Dios con el hombre, en Jesucristo, en el acontecimiento de Aparecida se nos abre un espacio de encuentro con el hombre en su cultura. María es primicia de la nueva Creación en Cristo y modelo de la peregrinación de todo hombre y mujer creyente, discípulos.

Encontramos en los misterios centrales de la fe y en los criterios de discernimiento pastoral aquí brevemente

enunciados, algunos fundamentos para una evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio al alba del Tercer Milenio.

### **3. HACIA LA MISIÓN**

#### **a. Criterios generales para la Evangelización de las culturas**

La transversalidad de la cultura en ámbitos tan variados, exige que su lectura sea igualmente transversal, si bien el desarrollo operativo del cuidado pastoral requiere la distinción de dos niveles de actuación.

El nivel de la comunidad evangelizadora y la misionera, directa e impersonal es de vital importancia, expresándose a través del *kerygma*-catequesis-*koinonía*. Este dinamismo consolida la cultura cristiana de las Iglesias locales en las parroquias, movimientos eclesiales y nuevas comunidades.

El nivel de los destinatarios de la misión exige una lectura de la realidad plural cultural y propone un nuevo humanismo cristiano plenamente humano, sapiencial, como respuesta al deseo de vida plena.

La experiencia de vacío en muchas personas esta provocada por la licuación de vínculos familiares e institucionales. La Iglesia ante esta licuación de significados y vínculos, implicándose a fondo puede ofrecer la propuesta significativa: Jesucristo Verbo encarnado, aquél que amando significa.

La Iglesia pueblo de Dios y cuerpo de Cristo ante la insatisfacción y la indiferencia de muchos hombres y mujeres contemporáneos, evitando cualquier forma de reduccionismo moral, puede y debe ofrecer nuevos vínculos de pertenencia significativa capaces de generar cultura y promover vida

digna. De tal modo que la participación en esta pertenencia eclesial ofrecería la respuesta a un deseo humano de plenitud de vida y recuperación de la vida como formas de caridad inteligente.

Para una auténtica evangelización de la cultura es necesario apuntar hacia la transfiguración de los vínculos, para reformular significados existenciales, que pasan por la confianza a la cual se accede mediante la construcción de signos coherentes que encarnen la palabra.

La evangelización de la cultura ha de abrir espacios para la *Via Pulchritudinis* como indicación y manifestación de un deseo de felicidad perfecto; para consolidar los centros culturales católicos como lugares de encuentro y propuesta de un nuevo humanismo cristiano.

El anuncio del evangelio en los contextos culturales de hoy pasan por las experiencias y los procesos de la iniciación cristiana como itinerario de nueva evangelización; por la religiosidad y espiritualidad popular como camino privilegiado de encuentro y evangelización; y por la pasión en la misión recuperando el timbre del ardor y el tono de la esperanza.

## **b. Orientaciones pastorales para dinamizar la evangelización de las culturas**

- a. Fortalecer el núcleo religioso, los lugares de experiencia del misterio y la apertura generosa a la trascendencia para colmar los deseos de lo absoluto y de eternidad que hay el corazón del ser humano
- b. Frente a la licuación de vínculos familiares e institucionales, la Iglesia debe presentar creativamente a Cristo

como propuesta significativa de vínculos solidarios y permanentes.

- c. Ante la exclusión, la indiferencia y la búsqueda religiosa de nuestros pueblos, la Iglesia debe ofrecer acogida, invitar a participar en la comunidad cristiana y fomentar vínculos de pertenencia y de reconocimiento mutuo.
- d. Profundizar la pertenencia eclesial con distintas formas de caridad y aceptación personalizada, dando respuesta al deseo humano de plenitud, de valoración y a la sed de espiritualidad.
- e. Ante la asimetría y la fragilidad de los vínculos, fomentar caminos de relación más igualitarios, participativos, simétricos que posibiliten reconstruir la confianza como base fundamental de nuevas dinámicas de interrelación interpersonal, intergrupala e intercultural.
- f. Superar un paradigma de dominación de la naturaleza mediante otro de respeto a lo humano corporal y a lo creado superando las reducciones técnicas, estéticas, éticas y políticas.
- g. Fortalecer las instituciones educativas como casas y escuelas de comunión, como espacios humanizadores de mutua aceptación y reconocimiento, de particular atención y escucha al lenguaje y a las búsquedas de los jóvenes.
- h. Apoyar los espacios para la integración del saber mediante proyectos de investigación y diálogo interdisciplinario con particular atención a los problemas culturales y sociales.

- i. Reforzar los planes de estudio en el horizonte de una educación integral humanista evitando la homogeneización de planes y títulos.
- j. Que la educación acompañe el discernimiento de un proyecto personal y social de vida.
- k. La educación como instrumento de inclusión e integración social y de movilidad ascendente.
- l. En el ámbito universitario, fomentar la evangelización de la inteligencia buscando armonizar los datos de la investigación científica con la luz de la fe (a través de las mediaciones éticas, filosóficas y teológicas).
- m. Revalorizar el pensamiento cristiano del siglo XX.
- n. Impulsar el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia e implementarla transversalmente en los planes y disciplinas de estudio adecuadas.
- o. Fortalecer las competencias académicas de los educadores, su capacidad de discernimiento de los nuevos signos epocales y su testimonio como discípulos.
- p. Presentar a los santos y mártires latinoamericanos como modelos de vida cristiana plena; animando a seguir su ejemplo en la cotidianeidad.
- q. Impulsar los centros culturales católicos como lugares de encuentro y propuesta de un humanismo cristiano.
- r. Asumir plenamente el paradigma de “la pluralidad de culturas” frente a un agotado planteamiento de “universalidad cultural” etnocéntrico y heredero de la Ilustración.

ción que reaparece con los procesos de globalización impulsados desde los medios de comunicación social.

- s. Encontrar caminos para saber develar todo lo que hay de esencialmente humano en las culturas.
- t. Propiciar un diálogo intercultural que haga posible la solidaridad entre las culturas.
- u. Abrir el diálogo de las culturas a las culturas locales, nacionales, regionales, y más ampliamente con la cultura global; sin olvidar que también son culturas la cultura universitaria, la cultura juvenil, la cultura tecnológica, etc.



## **PARTICIPANTES**

---

P. Carlos María Galli  
Decano Facultad de Teología  
Universidad Católica de Argentina  
Buenos Aires - ARGENTINA

Dra. Virginia Raquel Azcuy  
Docente de Teología Dogmática  
Universidad Católica de Argentina y  
Universidad del Salvador  
Buenos Aires - ARGENTINA

Dra. María Delia Monserrat Barreto  
Movimiento FUNDAR,  
Programa de evangelización de cultura  
Universidad Católica de Argentina  
Buenos Aires - ARGENTINA

Dra. Josefina Semillán Dartiguelongue  
Docente de Posgrado  
Universidad Nacional de Buenos Aires y  
Universidad Favaloro  
Buenos Aires - ARGENTINA

P. Fabrizio Meroni  
Director  
Centro de Cultura e Formação Cristã  
Ananaindeua, Pa - BRASIL

Dr. Francisco Borda Ribeiro  
Coordinador de Projetos  
Núcleo Fé e Cultura / PUC-SP  
São Paulo, SP - BRASIL

Dr. Germán Rey  
Bogotá, D.C. - COLOMBIA

Mons. Andrés Arteaga Manieu  
Obispo Auxiliar de Santiago de Chile  
Responsable de la Sección de Cultura  
Conferencia Episcopal de Chile  
Santiago de Chile - CHILE

Dr. Carlos Duardo Freile Granizao  
Director Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica  
Quito - ECUADOR

P. Javier Magdaleno Cueva  
Oficial del Consejo Pontificio de la Cultura  
Ciudad del Vaticano - ITALIA

Dr. Juan Louvier Calderón  
Catedrático - Investigador  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
Puebla - MÉXICO

Dr. Alfredo García Quesada  
Director del Centro de Investigaciones  
Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima  
Lima - PERÚ

Dr. Alberto Methol Ferré  
Profesor Historia de América Latina e Historia Universal  
Universidad de Montevideo  
Montevideo - URUGUAY

Dr. Nazario Vivero  
Profesor Universitario de ética  
y asesor Conferencia Episcopal  
Miembro del Pontificio Consejo para los Laicos  
Caracas - VENEZUELA

Mons. Andrés Stanovnik  
Obispo de Reconquista  
Secretario General del CELAM  
Bogotá, D.C. - COLOMBIA

P. Sidney Fones I.  
Secretario General Adjunto del CELAM  
Bogotá, D.C. - COLOMBIA

P. Víctor Ruano Pineda  
Vicerrector Académico ITEPAL - CELAM  
Bogotá, D.C. - COLOMBIA

P. José Antonio Díaz R.  
Secretario Ejecutivo Departamento Familia,  
Vida y Cultura CELAM  
Bogotá, D.C. - COLOMBIA



# ÍNDICE GENERAL

---

PRESENTACIÓN .....	5
INTRODUCCIÓN .....	9

## **I Parte** **MIRANDO LA REALIDAD SOCIO-CULTURAL** **DE HOY**

<b>I. UNA MIRADA SOBRE EL MOMENTO ACTUAL</b>	
<b>DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE EN EL</b>	
<b>CONTEXTO GLOBAL .....</b>	<b>15</b>
Introducción .....	15
1. El colapso del comunismo .....	20
2. La aventura de la globalización .....	22
3. Integración y unidad del continente .....	26
4. Del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino .....	29
a. Impacto del ateísmo libertino en nuestros pueblos ...	31
b. La Iglesia debe afrontar el ateísmo libertino .....	34
5. El desafío de las sectas .....	36
6. Universidad y opción preferencial por los pobres .....	38
7. Incidencia del Vaticano II .....	40
8. El CELAM y su vocación continental .....	43
Conclusión .....	45

<b>II. LAS RELIGIONES Y LA GEOPOLÍTICA MUNDIAL .....</b>	<b>47</b>
Introducción .....	47
1. En el origen .....	48
a. Primer conflicto religioso .....	48
b. Segundo conflicto religioso .....	51
2. En la actualidad .....	52
a. Desde los Estados .....	52
b. Desde las religiones .....	56
3. Breve perspectiva final .....	60
<b>III. EL CAMBIO DE ÉPOCA EN EL DOCUMENTO DE PARTICIPACIÓN: sus aciertos y silencios .....</b>	<b>61</b>
Introducción .....	61
A modo de presupuestos .....	63
Ciertas precisiones... que no están de más... ..	66
Algunos ejes de consideración .....	70
1. Trasfondo .....	70
2. Algunas referencias a la cultura en el Documento de Participación .....	73
Un par de reflexiones .....	80
En lugar de una conclusión .....	82

**II Parte**  
**DESDE LA TEOLOGÍA**  
**Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL**

<b>I. COMUNICAR EL EVANGELIO DEL AMOR DE DIOS A NUESTROS PUEBLOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE PARA QUE TENGAN VIDA EN CRISTO</b>	
<b>Un marco teológico para situar desafíos-metas pastorales hacia Aparecida .....</b>	<b>87</b>
Introducción .....	87
1. Una lectura teológico-pastoral del enunciado del tema propuesto para Aparecida .....	89
a. Los agentes somos los miembros de la Iglesia, llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo..	94

b. Los destinatarios son “nuestros pueblos” .....	95
c. La misión es presentada con esta finalidad: que nuestros pueblos (frase que nos incluye) tengan vida en Cristo .....	96
2. Comunicar a Cristo, camino a la verdad del Padre y a la vida del Espíritu .....	100
a. El cristocentrismo pastoral en esta nueva fase posjubilar .....	101
b. El encuentro con Cristo, Camino a la Verdad y a la Vida .....	104
c. Comunicar la Buena Noticia acerca de la Trinidad: el cristocentrismo trinitario .....	109
3. Renovar las personas y las culturas con la novedad de la vida teológica .....	113
4. Revitalizar la sabiduría de la fe y de la razón ante la increencia y la irracionalidad .....	118
5. Recrear la piedad popular católica en nuevos escenarios religiosos .....	123
6. Sostener la esperanza en el triunfo de la vida frente a los signos de muerte .....	132
7. Comunicar el amor de Dios e impulsar una nueva imaginación de la caridad .....	141
a. Incoherencia entre la fe profesada y la falta de justicia .....	149
b. La Iglesia en América es decisiva para el futuro del cristianismo .....	150
c. La comunidad internacional .....	151
8. Fortalecer la mística evangelizadora de los discípulos y misioneros de Jesucristo .....	152

<b>II. EL DIÁLOGO: CLAVE PARA EL ENCUENTRO Y FECUNDACIÓN DE LAS CULTURAS DE NUESTROS PUEBLOS .....</b>	<b>159</b>
1. Diversidad y unidad cultural: el marco del diálogo .....	159
2. La cultura en cuanto cultivo del hombre: la condición del diálogo .....	168

3. El diálogo entre la Iglesia y las culturas .....	176
4. A modo de conclusión .....	187

### III Parte

## EN EL CONTEXTO RELACIONAL DE LA CULTURA Y SUS ÁMBITOS DE ACCIÓN

<b>I. OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA EN LA RELACIÓN CON DIOS</b>	
<b><i>“Enciende el amor al Padre y la alegría de ser cristianos”</i></b> .....	<b>197</b>
§1. Los cambios culturales .....	199
§2. La religión como núcleo de la cultura .....	206
§3. La indiferencia religiosa como problema y oportunidad .....	210
§4. La situación religiosa de América Latina y El Caribe .	212
Los factores .....	220
§5. Oportunidades y amenazas de los cambios culturales para la relación con Dios .....	221
<b>II. OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA PARA LA RELACIÓN CONSIGO MISMO Y CON LOS OTROS, PARTICULARMENTE EN LA FAMILIA. IDENTIDAD VARÓN-MUJER</b> .....	<b>235</b>
<b>III. OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO DE ÉPOCA EN LA RELACIÓN CON LA NATURALEZA (FE-CIENCIA)</b> .....	<b>253</b>
Introducción: el mundo como espejo .....	254
Las grandes vertientes culturales contemporáneas de la relación hombre-naturaleza: el ambientalismo y la bioética individualista .....	255
El pensamiento ecológico como espejo del hombre moderno .....	255
La bioética individualista: fuga del dolor y ejercicio de dominación .....	260

La realidad como espacio de experiencia verdaderamente humana .....	263
La reducción tecno-sanitaria .....	266
La reducción estética .....	267
La reducción ética .....	268
La reducción política .....	269
El anuncio del encuentro .....	269
Cultura, política y relación con la naturaleza en América Latina y Caribe .....	272
El tejido social y los desafíos de la bioética .....	274
La abertura a los problemas ambientales globales .....	274
Poblaciones tradicionales y ecosistemas frágiles .....	275
El desafío de la cuestión indígena .....	276
El retorno a María .....	277

#### **IV. OPORTUNIDADES Y AMENAZAS DEL CAMBIO**

##### **DE ÉPOCA EN LA EDUCACIÓN**

##### **Transmisión de valores y desarrollo integral**

<b>de la persona .....</b>	<b>279</b>
1. Trascendencia de una educación para el Encuentro .....	279
2. El contexto educativo contemporáneo .....	284
A. Las amenazas .....	284
B. Las oportunidades .....	292

#### **IV PARTE**

#### **PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA HOY**

#### **EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

#### **APORTES PARA LA V CONFERENCIA GENERAL**

#### **DE LOS OBISPOS**

Introducción .....	309
1. Desde la cultura .....	309
a. Actualidad histórica contemporánea: hacia un nuevo Orden Mundial .....	309
b. Algunos datos culturales más relevantes hoy .....	313

2. En el acontecimiento de “Aparecida”, como la revelación de los designios del Dios amor “aquí y ahora” .....	315
3. Hacia la misión .....	317
a. Criterios generales para la Evangelización de las culturas .....	317
b. Orientaciones pastorales para dinamizar la evangelización de las culturas .....	318
<b>PARTICIPANTES .....</b>	<b>323</b>