

ENCUENTRO DEL EQUIPO DE REFLEXION
Y OTROS PENSADORES SOBRE EL TEMA
"RELIGION Y CULTURA"

RELIGION Y CULTURA

Perspectivas de la Evangelización de la cultura
desde Puebla

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
— CELAM — 1981 367p.

1. El planteo

Esta obra es el resultado de un encuentro de algunos miembros del Equipo de Reflexión del CELAM y de otros que no lo son, convocados para estudiar la temática de "Religión y Cultura", tanto en relación con la realidad latinoamericana, como en sus conexiones con categorías más universales. Se intentó apuntar tanto a las relaciones concretas en la historia latinoamericana y moderna, como a los problemas de fundamentación filosófica y teológica. Los dos aspectos son prácticamente necesarios, porque la historia sin filosofía y teología se vuelve mero relato, invertebrado; y teología y filosofía sin historia, pueden formarse mera especulación. Las dos dimensiones animan y guían este Encuentro sobre Religión y Cultura que se realizó en México, en noviembre de 1980.

Religión y Cultura es temática esencial de la Conferencia Episcopal de Puebla, desde la perspectiva de la Evangelización de la Cultura, de la cultura latinoamericana. La reacción de Evangelización y Cultura es una de las originalidades de Puebla y una novedad en las perspectivas eclesiales latinoamericanas. Es claro que me refiero a la Iglesia como conjunto, no a pensadores o sectores aislados. Sin embargo, no es una temática nueva en la Iglesia. Recuérdese su presencia en el Concilio Vaticano II, en la constitución pastoral "Gaudium et Spes", y su relevancia en la "Evangelii Nuntiandi" (Cfr. EN).

Juan Pablo II, que abordará reiteradamente esta problemática, dirá justamente en su discurso en la Unesco que "cultura es aquello a través de lo cual el hombre en cuanto hombre, se hace más hombre, "es más", "accede más al ser"... El hombre, y sólo el hombre, es "autor" o "artífice" de la cultura; el hombre, y sólo el hombre, se expresa en ella y en ella encuentra su propio equilibrio" (n. 7).

La "Evangelii Nuntiandi" fue, como Juan Pablo II lo señalara en la apertura de Puebla, el testamento espiritual de Pablo VI. Pero un testamento espiritual extraordinariamente eclesial, pues condensaba la experiencia mundial de todos los Episcopados, congregados en

el Sínodo de 1974. Por eso mismo es lícito afirmar que la *Evangelii Nuntiandi* constituye un documento colegial que al asumir experiencias mundiales presenta la evangelización de la cultura desde una perspectiva episcopal universal que nos incluye a los latinoamericanos. En Puebla esa perspectiva tomó el mayor relieve desde los retos de la realidad latinoamericana y se convirtió en un hilo conductor de la estructuración del Documento Final.

Puebla mira a la Cultura desde el ángulo de la evangelización desde el momento que la Iglesia no tiene otro modo de relacionarse con el mundo, y con cualquier temática.

Por eso, esta preocupación misional no es nueva sino permanente. Pueden ser nuevas sus formulaciones, pero es de continuada presencia. Sin la nomenclatura actual, ya está presente en San Pablo y San Juan; en el tránsito del Nuevo Israel a la variada gama de culturas del mundo mediterráneo antiguo, como más tarde en el paso del Imperio Romano a la Edad Media. También ya está presente desde los comienzos de la evangelización en América Latina. Las reflexiones y memorias de los misioneros son las que han salvado para siempre, en la escritura, innumerables testimonios de las culturas indígenas precolombinas. Por ejemplo Bernardino de Sahagún para México y el Inca Garcilaso para el Perú, son dos sacerdotes que salvan para la historia dos grandes culturas.

Cultura cristiana no es sinónimo de cristiandad. Evangelizar la cultura es querer hacerla cristiana en su conjunto, pero por medio de la libertad, por la Iglesia, por la conversión, nunca por el Estado.

Puebla aborda, pues, la cuestión de la cultura desde la evangelización. Por consiguiente no debemos suponer que encontráramos en Puebla un tratado sobre la Cultura. Nada de eso. Lo que encontramos es lo más imprescindible para la visión evangelizadora: los elementos de una visión de la cultura suficientes para una acción pastoral. No más, pero tampoco menos. Pero esos elementos exigen desarrollo.

Puebla se convierte en un punto de partida, en un desafío para la profundización. Las élites intelectuales católicas latinoamericanas tienen una gran tarea y podrán realizar un gran servicio a sus pueblos y a la Iglesia.

Entendiendo las cosas así, se realizó este Encuentro sobre Religión y Cultura y se publica esta obra. En esta dimensión de la cultura de Puebla no es la última palabra, sino sólo una de las primeras. Esperamos que sean muchos los que la retomen y la expresen todavía mejor a través del diálogo y la discusión.

2. El desarrollo

Varias preocupaciones giraban en torno al Encuentro.

En primer lugar, era menester plantear una visión de la idea de "cultura" en la totalidad del Documento de Puebla, para obtener una perspectiva lo más completa posible y poder así hacer un inventario amplio de los problemas, cuestiones e interrogantes que se plantean.

En segundo lugar, nos importaba esta temática de la cultura de Puebla, inserta en la perspectiva histórica latinoamericana, en conexión con la evangelización, la unidad y pluralidad de la cultura, las corrientes de pensamiento latinoamericano, la religiosidad popular y la secularización.

En tercer lugar, nos parecía que sería de gran importancia una reflexión histórico-sistemática y comparativa. Se pensó así que sería oportuno y útil que los participantes tomaran particularmente, para su reflexión, la referencia o el diálogo con algún pensador actual —entre muchos— relevante sobre la cultura. De tal modo, la reflexión del Encuentro no se concentraría solamente en los textos de Puebla o en la exclusiva perspectiva latinoamericana, sino que se abriría al diálogo con el pensamiento contemporáneo, ya teológico, filosófico o sociológico. Era muy estimulante ver los puntos de convergencia con tal o cual pensador, penetrar en el pensamiento de Puebla desde ángulos distintos que ciertamente enriquecerían el diálogo. Esto quedaba a criterio y responsabilidad de los participantes que así quisieran hacerlo.

Nos importaba sobremanera que se dilucidaran conceptos claves como "modernidad", "ilustración", "secularización", "liberación", etc., en relación a la problemática de la cultura. También las posibles relaciones de Puebla con las ciencias sociales y con las ciencias de la naturaleza. En fin, sabíamos que no todos los problemas se podían abordar en esta primera tarea, pero debía comenzarse con un horizonte amplio y profundo en sus implicaciones históricas y sistemáticas.

Pretendíamos, como se ve, no limitarnos a una exégesis repetitiva de Puebla, en su espíritu abrir nuevos horizontes, nuevos problemas, quizás como impulso para el pensamiento católico latinoamericano actual. Esta obra no es un texto fácil. Para muchos podrá ser el descubrimiento de la extensión y profundidad del tema de la cultura, que no se reduce a los límites de una empresa educativa ni al acopio de datos y buenas maneras. Para otros será un estímulo a seguir buceando en profundidad.

Desde estas bases se comprende la estructura de este libro. En primer lugar se intenta dar una visión total de Puebla y su problemática de la cultura; luego, distintos ángulos de abordaje de aspectos de Puebla en íntima ligazón con la historia latinoamericana, como "modernidad", "secularización", "religiosidad popular", etc. Finalmente, se ofrecen reflexiones histórico-sistemáticas no sólo en relación a la Biblia, sino al pensamiento contemporáneo (Alfred Weber, Erich Przywara, McLuhan, J. Ladrière, Paul Ricoeur, el tomismo actual).

Es claro que faltan muchos temas de vital importancia. Por ejemplo señalar a la luz de Puebla, la perspectiva de la comunión y participación y la de los pobres en relación a la cultura. Aunque el buen lector encontrará incidencias de esas temáticas en el curso de toda esta obra, es verdad que deberán ser tomadas expresamente con la atención y amplitud que merecen. También son hilos conductores de Puebla, que hay que mostrar cómo se relacionan con el de Evangelización de la Cultura. Todos están intrínsecamente ligados, pero hay que mostrar en qué formas y con qué modalidades históricas.

Para terminar, me permito aquí reproducir un fragmento de las palabras que pronuncié al inaugurarse este Encuentro en México, para que se perciba cuál era el espíritu que nos animaba desde el principio:

"La cultura latinoamericana implica una visión de la historia latinoamericana y un sentido de la dinámica de nuestros pueblos, de sus problemas y desgarramientos, de sus necesidades. ¿Somos un continente marginal? ¿Tenemos algo que aportar al mundo? ¿Podemos hacerlo? ¿Cuáles son nuestros conflictos fundamentales?

Nuestros pobres y la cultura; evangelización y liberación; nuestras dependencias culturales, nuestra vocación propia; nuestras posibilidades y nuestras fuerzas; la modernización de América Latina: qué significa, cuáles son sus caminos; la secularización y el secularismo. En fin, múltiples son los abordajes, y cada uno se enlaza con los otros, pues todo está imbricado en la totalidad de la cultura.

Siempre se experimenta la necesidad de enfoques "integrales" no parciales ni reduccionistas, no unilaterales ni amputados. La "integralidad" es una característica de la visión católica; pero no es fácil. Una visión integral es tan necesaria como difícil, y justamente la cultura implica ese sentido integral. Evangelización de la Cultura significa esa vocación integral de la evangelización, de la Iglesia.

Nos reunimos así con una vocación y una exigencia de integralidad; esto no lo perdamos de vista. Es claro también que sabemos de

nuestros límites y que no es posible abarcar todo en tan pocos días. Se abrirán algunos caminos y otros quedarán apenas indicados. No tenemos pretensión de agotar ningún tema. Se trata más de plantear, de suscitar, de apuntar desarrollos fecundos. Estamos en un proceso, en las primicias de un nuevo proceso eclesial latinoamericano. Por otra parte, es una vasta empresa colectiva eclesial, que necesita la movilización de toda la inteligencia católica latinoamericana. Nosotros sólo somos una ínfima parte. Dios quiera que aportemos en estos días nuestro grano de arena a esa gran empresa colectiva, misional, que se condensa en la Evangelización de la cultura latinoamericana".

✠ ANTONIO QUARRACINO
Secretario General del CELAM.

El objetivo del presente trabajo es el de hacer una presentación global del tema de la cultura en Puebla. Será, por consiguiente, de carácter *sinético*, en la medida en que pretende recoger en una visión sistemática los elementos dispersos del documento; tendrá también un carácter *analítico* en cuanto destacará y examinará algunos aspectos más significativos con el fin de precisar, lo más exactamente posible, el sentido en que se entiende la cultura y la tarea que de allí se deriva para la Iglesia Latinoamericana. Constará de cuatro partes: 1) Concepción de la cultura; 2) La cultura latinoamericana; 3) El proyecto cultural para América Latina; 4) Algunas reflexiones de constatación y crítica.

1. CONCEPCION DE CULTURA

El Documento de Puebla es de carácter eminentemente pastoral. No pretende entrar en precisiones teóricas o en discusiones de índole especulativa; maneja, sin embargo, nociones y conceptos cuya aclaración será de no poca importancia para poder determinar y ponderar el alcance de los programas evangelizadores que se propone. Es esta la razón que nos ha determinado a buscar una precisión del concepto de cultura que se maneja en Puebla.

En el capítulo sobre la "Evangelización de la cultura" creemos encontrar tres definiciones o descripciones complementarias de cultura. La primera considera su aspecto *objetivo*: la cultura se concibe como el conjunto de *respuestas* que el hombre da a la realidad que lo interpela; la segunda atiende a la combinación de los aspectos *subjetivos* y *objetivos*: indica la raíz de donde brota la cultura, sus formas de manifestación y su configuración en instituciones y estructuras; la tercera describe la cultura como *proceso histórico y social*.

1.1. La cultura como cultivo de las relaciones del hombre con la realidad

“Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a ‘un nivel verdadera y plenamente humano’ (GS 53a). Es ‘el estilo de vida común’ (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de ‘pluralidad de culturas’ (GS 53c)” (DP 386).

En la anterior definición se señalan los términos básicos de la realidad con que el hombre se relaciona: *la naturaleza, el hombre y Dios* (véase también 307). Interpelado por ellos, el hombre como colectividad (“en un pueblo”) construye sus respuestas imprimiéndoles el sello de su particularidad y estilo. Pero esta actividad en cuanto cultura no es simplemente el hecho espontáneo de reacción frente a unos estímulos; implica un *cultivo*, es decir, un cuidado consciente, disciplinado y finalizado que busca hacer llegar al hombre a “un nivel verdadera y plenamente humano”; es la “respuesta a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación (Gn) y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales” (DP 391). Este cultivo, así entendido, crea un “estilo de vida” (cfr. 423, 439), una “modalidad” propia (cfr. DP 402) que caracteriza a los diversos pueblos (DP 386).

Es obvio que la vida del hombre se ha realizado siempre y en su totalidad, en el ejercicio que mantiene con esta triple realidad: *el hombre es interpelado* de múltiples maneras por ella y *responde*, a su vez, a sus numerosos estímulos e interrogantes. En estos tres planos de relación el hombre plasma su libertad, a medida que va construyendo la “comunidad y participación”: se hace libre, haciéndose *señor del mundo*, humanizándolo por el trabajo y la sabiduría; se hace libre, haciéndose *hermano de los hombres* en el amor fraterno que implica el servicio y la promoción de los demás, especialmente de los más necesitados; se hace libre, finalmente, al aceptar ser *hijo de Dios*, abriéndose al misterio trascendente de Alguien que, como Padre, lo llama a su plena realización con El (DP 322-325). Es así como todo que-hacer cultural tiene por fundamento la libertad humana y su realización integral.

Ciertamente no todas las formas de definir la cultura exponen este triple polo de referencia, sino que más bien se reducen a los dos primeros: “Cultura es el modo concreto de relacionarse el hom-

bre con la naturaleza y con los otros hombres” (cfr. Maurer, Krings Baumgartner Wild, etc., citados por F. Taborda, S.J., en *Theologica Xaveriana*, año 28, N° 4, pág. 433), con lo cual por contraste aparece claramente la posición de Puebla al explicitar la relación con Dios.

Es apenas lógico que, dentro de este enfoque de la cultura, se ponga un énfasis especial en las “formas distintas de ver el mundo, el hombre y Dios y de reaccionar frente a ellos” (DP 307), es decir, en las *cosmovisiones*, teorías e ideologías, visiones sobre el hombre (ib. cfr. 571), etc., que siendo tan sólo uno de los aspectos de la cultura, son sin duda alguna determinantes de la manera de ser, de juzgar, de vivir y convivir.

1.2. La cultura como proceso de exteriorización y objetivación de la interioridad

“La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el *conjunto de valores* que lo animan y de *desvalores* que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma ‘conciencia colectiva’ (EN 18). La cultura comprende así mismo, *las formas* a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las *costumbres*, la *lengua*, las *instituciones y estructuras* de convivencia social cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes” (DP 387, subrayados nuestros).

Podríamos esquematizar los elementos ofrecidos por Puebla de la siguiente manera:

CULTURA = Conjunto de	1) Valores y desvalores (conciencia colectiva)
	2) Formas de expresión (costumbres - lengua)
	3) Formas de configuración (instituciones y estructuras de convivencia social)

Los *valores y desvalores* indicados en el número anterior, no son exclusivamente *éticos*, sino, como se precisa más adelante, son también *culturales* (cfr. DP 438). Por los primeros creemos entender los “criterios de juicio”, “las líneas de pensamiento”, el “sentido último” (cfr. DP 389) que se confiere a la existencia humana; por los segun-

dos, aquellos que se refieren más al "corazón y su intuición" (DP 414), a sus "categorías y organización mental", a su "inteligencia y afecto" (DP 448), a sus "actitudes" frente a la vida, a sus gustos y a sus "preferencias" (cfr. DP 423). Unos y otros están sometidos de hecho a una jerarquización (cfr. DP 423) que constituye la "conciencia colectiva" de un pueblo. Es allí donde se encuentra la raíz de la cultura.

Las *costumbres y la lengua* son las formas inmediatas de expresión de lo anterior y constituyen el "ambiente" social (cfr. DP 388) en que se desarrolla la vida. Sin embargo, más que de lengua, dentro de la mentalidad de Puebla, deberíamos hablar de lenguaje, en cuanto esta denominación permite cobijar los demás elementos de expresión a que se refiere el documento, como, por ejemplo, la realidad extraordinariamente rica de los "símbolos" (cfr. DP 404).

Estos dos primeros aspectos guardan una relación muy estrecha con el ser mismo de los hombres y, por consiguiente, con todo lo que radica en su *raza* (cfr. DP 307, 409); de ahí la importancia que en diversos lugares del documento se confiere a la realidad *étnica* que, sin confundirse sin más con la cultura, constituye uno de los íntimos sustratos de la cultura y su diversidad (cfr. DP 409-411, 422, 424).

Las *instituciones y estructuras*, con su fuerza extraordinariamente objetivante, vienen finalmente a dar una configuración decisiva a todo lo anterior. Pero ellas no sólo "configuran" sino que, una vez constituidas, se convierten en "factores determinantes" para la vida de los hombres.

No obstante la noción tan clara de cultura que encontramos en el documento y su carácter totalizante, en no pocos lugares se distingue entre lo cultural, lo social, lo político y económico (ej. 483), o se habla de los "socio-cultural", en donde pareciera que lo "cultural" se reserva para "*expresiones*" más de tipo estético y espiritual (cfr. p.e. DP 444, 466, 483).

Sin embargo, se distingue claramente entre las expresiones "meramente *folklóricas*" y lo que es el movimiento general de la cultura, dando a aquellas más bien un sentido de pasado (DP 398).

1.3. La cultura como proceso histórico y social

"La cultura se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos: se transmite a través del proceso de tradición generacional. El hombre, pues, nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad, condicionado y enriquecido por una

cultura particular; la recibe, la modifica creativamente y la sigue transmitiendo. La cultura es una realidad histórica y social" (DP 392, subrayado nuestro).

La cultura se presenta, pues, como un organismo vivo, sujeto al natural desarrollo vital: ella germina, nace, asimila (cfr. DP 428), decae, muere y renace; está sometida a "nuevos desarrollos", se ve "desafiada" por nuevos valores o desvalores, sufre el "impacto" de otras culturas (cfr. DP 415), está continuamente avocada a la "realización de nuevas síntesis vitales" (cfr. DP 393, 395). *Formación, transformación y transmisión* son los momentos de su desarrollo y tienen como base el "sedimento cultural preexistente" (DP 411) y la "experiencia histórica y vital de los pueblos" (DP 392).

A su naturaleza de proceso histórico y social, van ligadas algunas de las características más importantes señaladas por Puebla: la cultura es una *actividad creadora* (DP 391) y *dinámica*, envuelta con frecuencia en situaciones *dramáticas* de lucha, en medio de luces y sombras, acicateada por contradicciones y desgarramientos (cfr. DP 6).

Esto hace que ella misma necesite un "cultivo", es decir, una atención continua y consciente a su evolución, especialmente en los momentos de crisis y de formación de nuevas síntesis (cfr. DP 393).

1.4. Problemática de la cultura

Dentro del proceso evolutivo de su desarrollo, la cultura ha de afrontar una serie de problemas que brotan de su misma naturaleza.

El primero de ellos es de la *identidad*. Cada cultura tiene sus propios valores y sus formas de expresión y configuración. Permanecer fiel a su propia identidad corresponde a la exigencia ineludible de afianzarse y consolidarse en su propio ser (cfr. DP 240, 425).

Pero la identidad engendra *diversidad*, pluralismo de religiones, concepciones filosóficas, ideologías, sistemas de valores (cfr. DP 1210), etc. Afirmada la identidad, dentro de una sana lógica la diversidad no sólo ha de ser respetada, sino también estimulada y apoyada.

Pero, a su vez, la diversidad exige *integración*: comunión entre las culturas, diálogo entre los valores, asimilación de los factores positivos, integración en los niveles económicos, sociales y políticos (cfr. DP 425-426), etc.

Finalmente, el proceso global de la humanidad conduce cada vez más a una *universalidad* que presenta distintos niveles: el de los *elementos científicos y técnicos*; el de ciertos valores, el de un estilo

de vida que lleva a una determinada jerarquía de valores y preferencias (cfr. DP 424).

La problemática cultural se plantea, pues, como una dialéctica entre la *particularidad* y la *universalidad*, entre el *pluralismo* y la *integración*. Puebla se pronuncia por el respeto a la diversidad, en contra de una universalidad, falsamente entendida, como sinónimo de instrumentalización y dominación de unas culturas por otras (cfr. DP 427); pero aboga, al mismo tiempo, por una integración universal que permita el desarrollo de la propia cultura y la haga capaz de asimilar de modo propio los valores y nuevos descubrimientos del saber y de la técnica (cfr. DP 428).

1.5. Nociones análogas y relacionadas con la cultura

Además de la noción propia de cultura, tal como la hemos analizado hasta ahora, Puebla emplea otras expresiones análogas que será conveniente precisar.

La primera de ellas es la de "*civilización*". En la mayoría de los textos, esta expresión tiene un carácter negativo y suele designar la *cultura urbano-industrial*, "dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (DP 415) y "acompañada por fuertes tendencias a la personalización y a la socialización" (DP 416); ella tiene como consecuencia una "intensa proletarianización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos" y "es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza" (DP 417). Esta civilización, no obstante lo que tiene de legítimo, engendra una dimensión inhumana y de pecado (DP 429, cfr. 430), y acarrea trastornos en los modos de vida habituales de la existencia (DP 431). (Sobre este aspecto negativo, cfr. DP 432, 466, 1300).

El nombre de civilización se aplica también al proceso de secularización (DP 431) íntimamente ligado a la civilización urbano-industrial, pero sobre todo al proceso del *secularismo ateo* que va acompañado de "una civilización de consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género" (DP 435 cfr. 436).

Se emplea también en el Documento el término de *civilización audio-visual* (DP 1065) que actúa en forma simultánea y masiva y ejerce en toda la vida del hombre, de manera consciente o subliminal una influencia decisiva (DP 1066).

Finalmente, el término de civilización se emplea en una forma

totalmente positiva: es la *nueva civilización del amor* engendrada por la fe, "justa, fraterna y abierta a lo trascendente" (DP 551); que brota de la "adhesión a Cristo" y procura una vida más evangélica, que interpela las raíces egoístas y consumistas y explicita la vocación de comunión con Dios y con los hermanos (cfr. DP 642). Es una nueva civilización de participación y comunión de personas en la Iglesia y en la sociedad (cfr. DP 977); la civilización del amor y de la paz (DP 1192). Esta expresión, inspirada en Pablo VI, fue la escogida por los Obispos de Puebla en su "Mensaje a los pueblos de América Latina", y allí ampliamente analizada.

Otra expresión, de mucho menor importancia, es la de "*transculturación*". Esta se entiende como un proceso de transmisión y asunción "no participativa" de otras culturas, "e incluso destructora de valores autóctonos" (DP 1072).

1.6. Lo específico de la concepción de cultura en Puebla

Dos notas características me parece descubrir en la concepción de cultura en Puebla.

La primera es su carácter *totalizante*. No hay absolutamente nada de la vida de un pueblo que no se halle dentro de los marcos de la cultura: es *toda la realidad* y las *relaciones* que el hombre establece con ella; es su *interioridad* y su *exterioridad*, es la totalidad de su *proceso social e histórico*, económico y político.

La segunda y, sin duda, la más importante, es su carácter *religioso*. Ya es muy significativo que no todas las formas corrientes de definir la cultura expongan el triple polo de referencia que expone Puebla: la naturaleza, el hombre y DIOS. "*Lo esencial de la cultura* —afirma Puebla— *está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega su vinculación religiosa con Dios*, por los valores o desvalores religiosos (...). De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.—" (DP 389, subrayado nuestro). Aun en *Gaudium et Spes* y en *Evangelii Nuntiandi*, la cultura se consideraba básicamente a partir de los dos primeros polos de referencia (naturaleza-hombre). Puebla no sólo introduce el tercero, sino que le confiere a él la función primordial.

Este enfoque, tan profundamente *religioso*, se debe no únicamente a un planteamiento teórico, sino al hecho consumado de la formación histórica de América Latina. En la "*Visión histórica de la realidad latinoamericana*", Puebla pone de relieve la forma como la Iglesia contribuyó vitalmente al nacimiento de nuestras nacionalida-

des, imprimiéndoles un carácter particular y haciendo que la evangelización se encuentre en los orígenes del nuevo mundo (DP 4) ella fue decisiva en la formación de América Latina (DP 11) y un factor "constituyente" (DP 6) de su personalidad, en la que dejó un "radical substrato católico" (DP 7).

Para Puebla, "la presencia viva de Jesucristo en la historia, la cultura y toda la realidad de América Latina es manifiesta" (DP 221).

Es este hecho el que le permite afirmar que "*la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina*", marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la *matriz cultural* del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (DP 445, subrayado nuestro, cfr. 452). El evangelio ha hecho así de América Latina una "originalidad histórica cultural" (DP 446) que congrega y da unidad a la diversidad de razas y naciones.

Esta concepción es más notable en cuanto contrasta incluso con la del Concilio Vaticano II que presenta una visión más "secular" de la cultura; a ésta se le reconoce su "autonomía" y la fe ha de establecer con ella múltiples relaciones y nexos (véase *Gaudium et Spes*, 57-59, 62).

1.7. Cultura y religiosidad popular

Dadas las notas específicas que hemos señalado de la concepción de cultura en Puebla (su carácter *totalizante* y su esencialidad *religiosa*), la religiosidad popular, no podía menos que inscribirse dentro de los esquemas culturales que hemos presentado y de una manera particular en el segundo de ellos: *Valores, expresiones y configuración social*.

Es así como la religiosidad popular se presenta como:

1. Un acervo de valores

"Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos *el conjunto de bondades creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan*" (DP 444, subrayado nuestro). "En su núcleo, es un *acervo de valores* que responde con *sabiduría cristiana* a los grandes interrogantes de la existencia" (DP 448, cfr. 413). Es, un "humanismo cristiano", una especie de "*instinto evangélico*" que constituye un principio de discernimiento para captar espontáneamente lo que sirve al Evangelio y a la Iglesia (ib. subrayado nuestro).

2. Un conjunto de expresiones y de formas de vida

"Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444) con grandes devociones y celebraciones populares (109, 232). "Establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura" (DP 448, cfr. 413). Es una realidad que abarca muy amplios sectores sociales, congrega multitudes en los santuarios y fiestas religiosas (DP 449).

3. Una deficiente expresión en la organización de nuestras sociedades y estados

No obstante todos los valores y la fuerza de expresión, la religiosidad popular acusa una notable deficiencia en lo que se refiere a la *configuración social*. Es una religiosidad que no ha logrado objetivarse claramente en estructuras verdaderamente cristianas. "Por ello deja un espacio para lo que S.S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar estructuras de pecado" (DP 452).

La existencia de estructuras generadoras de injusticia en pueblos de arraigada fe cristiana como el nuestro, arguye falta de fuerza y vigor en la fe para penetrar los criterios y los centros de decisión, al mismo tiempo que para resistir al embate de las ideologías de culturas dominantes incoherentes con nuestra fe cristiana (cfr. DP 437).

2. LA CULTURA LATINOAMERICANA

Una vez dilucidada la noción de cultura que se maneja en el documento, es importante considerar la forma concreta como se concibe la cultura latinoamericana.

2.1. La cultura latinoamericana como proceso histórico

Tanto en el capítulo dedicado a la "Evangelización de la cultura", como en otros lugares, encontramos unas cuantas pinceladas de lo que ha sido el proceso histórico de la cultura latinoamericana. Considerémoslas brevemente.

Las raíces de la cultura latinoamericana están constituidas por tres grandes universos culturales: el *indígena* (culturas precolombinas), el *blanco* (cultura hispano-lusitana) y el *africano*. Estas raíces fueron enriquecidas después por diversas *corrientes migratorias*, especialmente en el Cono Sur (cfr. DP 409). Cada uno de estos universos aportó sus formas propias de ver el mundo, el hombre y Dios, y de reaccionar frente a ellos (ib.). Así, por ejemplo, el alma religiosa primitiva se halla ligada a una visión de la persona como prisionera de formas mágicas de ver el mundo y actuar sobre él; el hombre no es dueño de sí mismo, sino víctima de fuerzas ocultas (DP 308). Algunas de estas visiones, no suficientemente clarificadas y purificadas, continúan influyendo en la identidad de nuestra cultura.

Este mestizaje racial y cultural no sólo ha marcado profundamente el proceso de formación de la cultura latinoamericana, sino que continuará determinándolo en el futuro (cfr. DP 409).

Del siglo XVI al siglo XVIII, se echaron los cimientos de nuestra cultura. Entre ellos se halla como factor importantísimo la fe católica que llegó a convertirse en sustrato constitutivo de su ser e identidad y dio a este complejo racial y cultural una unidad espiritual que subsiste, no obstante las divisiones nacionales y los desgarramientos económicos, sociales y políticos (DP 412).

A partir del siglo XVIII esta cultura mestiza y, poco a poco, también los enclaves indígenas y afro-americanos, han comenzado a sufrir el impacto de la civilización urbano-industrial (DP 415) con su pretensión de universalidad (DP 421-428); del liberalismo y del colectivismo; de la secularización y el secularismo (DP 437-438) con todo lo que traen de ideologías y de estilos de vida.

En este proceso han surgido fenómenos particulares e importantes como son los de la migración del campo a la ciudad, la invasión de sectas, el influjo masivo de los medios de comunicación social, la emergencia del mundo obrero, la promoción de la mujer y las diversas ideologías (cfr. DP 542-557).

Hoy la cultura latinoamericana se halla avocada a todos estos desafíos.

2.2. Grupos culturales latinoamericanos

Dentro del proceso histórico descrito, es necesario distinguir diversos grupos culturales que, o bien han permanecido intactos al correr de los siglos, o bien se han ido formando con características propias (cfr. DP 51).

Puebla señala, por ejemplo, la existencia de grupos culturales au-

tóctonos de origen africano (DP 451), de indígenas (DP 1164) o aborígenes (DP 1015) con sus formas propias de organización social, sistemas simbólicos, costumbres, celebraciones, artes y aun habilidades manuales.

Junto a estos grupos étnicos, hay una gran variedad de grupos sociales e incluso generacionales, que constituyen universos culturales. Tales son los "medios pobres, humildes, populares e incluso artesanales" (DP 1235, cfr. 447) con sus propios valores y sensibilidad.

Como grupo cultural vale la pena destacar el de los *jóvenes*, "La juventud no es sólo un grupo de personas de edad cronológica. Es también una actitud frente a la vida, en una etapa no definitiva sino transitiva. Tiene rasgos muy característicos" (DP 1167). "Este dinamismo la hace capaz de renovar las culturas que, de otra manera, envejecerían" (DP 1169).

Pero la juventud de América Latina no puede considerarse en abstracto. Ella misma está caracterizada por la diversidad, según sus experiencias sociales y políticas, su condición económica, etc. (DP 1175-1176).

El desarrollo de algunos de estos grupos culturales (especialmente los primeros) ha sido muy precario. Se los desconoce, margina y aun destruye (cfr. DP 52).

2.3. Valores culturales latinoamericanos

Los valores culturales del pueblo latinoamericano reseñados por Puebla se hallan dispersos a lo largo de todo el documento. Resultaría difícil componer un perfil claro en base a todos esos lugares y mucho más dar una visión completa de dichos valores. En un esfuerzo de sistematización podríamos recoger los valores latinoamericanos de la siguiente forma:

1. La manera de ser del pueblo latinoamericano (especialmente en los sectores pobres) está sellada particularmente por el *corazón* y la *intuición* más que por las categorías de organización mental características de las ciencias; esto conduce a una *facilidad de plasmación artística y vital* (DP 414).

2. La sabiduría popular presenta *rasgos contemplativos* que orientan el modo de vivir la relación con la naturaleza y los demás hombres (DP 413).

3. El hombre latinoamericano tiene una profunda estima de la *libertad* (DP 321) y de la *dignidad personal* (DP 452, 413, 454).

4. Es característico su *amor a la tierra* y lo que ello implica de estima por lo autóctono y original (DP 19).

5. Hay en él un profundo arraigo de los valores de *relación humana*: acogida amistad, parentesco, familia (DP 18, 413; la familia especialmente DP 239-240, 570) y las actitudes que de allí brotan: sentido de solidaridad, de fraternidad, facilidad para compartir, etc. (DP 17, 452, 454).

6. Es un pueblo que tiene el *sentido del trabajo, del humor y de la fiesta* (DP 413, 448, 449, 454).

7. Finalmente, hay en él una profunda capacidad de *sufrimiento y heroísmo* (DP 454).

Algunos de estos valores se han intensificado especialmente en los últimos tiempos. Tales son: la *conciencia de la dignidad* (DP 18), la estima por lo *auténtico* (DP 19), el *sentido de la participación* política y social y la organización cooperativa (DP 18). Otros en cambio sufren un creciente deterioro o se hallan en verdadera crisis como son los valores morales (DP 69) y familiares (DP 573, 577). Así, por ejemplo, "las culturas tradicionales de nuestros países se han visto deformadas y agredidas" (DP 53) por el materialismo individualista y colectivista, por el consumismo y el inmanentismo, por el deterioro de los valores familiares básicos y de la honradez pública y privada (DP 54-58). En esta forma se han ido minando nuestra identidad y nuestros valores.

Los *valores religiosos* están ampliamente enumerados en la descripción de la religiosidad popular (DP 448, 454). De ellos quiero poner de relieve solamente algunos más generales, prescindiendo de ciertos contenidos que los explicitan. El pueblo latinoamericano es, aun desde antes de su evangelización, *profundamente religioso* (DP 171, 109); su arraigada fe, alimentada por *devociones sustanciales*, especialmente a Jesucristo, a María y a los sacramentos (DP 172, 282 ss.), posee la *capacidad de expresarse en un lenguaje total* que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza) (DP 454) y sabe situarse en el tiempo (fiestas) y en el espacio (santuarios, templos). El pueblo latinoamericano tiene la capacidad de celebrar su fe en forma expresiva y comunitaria y de integrar profundamente los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social (ib.). Es así como la *oración* y la *piedad*, presentes en el alma de nuestro pueblo (DP 895) están enraizadas en lo autóctono de nuestras culturas (DP 904) y toda nuestra cultura está impregnada por la fe (DP 413).

2.4. Tendencias de la cultura latinoamericana

El movimiento principal de la cultura latinoamericana, desde su interior, podría caracterizarse como la búsqueda de una afirmación de sí misma. Junto con el *despertar de las masas populares* (DP 232) la cultura latinoamericana ha asistido en los últimos tiempos a importantes momentos de *encuentro consigo misma*, descubriendo el valor de su historia, de sus culturas indígenas, y de su religiosidad popular (DP 234). En todo este proceso se percibe la búsqueda angustiosa de su propia identidad (DP 232), el creciente interés por los valores autóctonos (DP 19) y la necesidad cada vez mayor de una integración latinoamericana (DP 232).

Pero su dinamismo tiene que enfrentarse a otras tendencias que proceden del exterior: la fuerza de culturas dominantes o neocolonialistas (cfr. DP 26) que, incoherentes con la fe propia de nuestra cultura, pretenden imponerse a través de sus ideologías (DP 437, cfr. 1053) y de la creación artificial de necesidades superfluas (DP 1267).

2.5. Desafíos, peligros y amenazas para la cultura latinoamericana

El Documento de Puebla analiza ampliamente las actuales *corrientes de pensamiento y de vida*, que, a su juicio, ejercen un mayor influjo en la globalidad de nuestra cultura. Ellas son la civilización urbano-industrial (DP 415-418, cfr. 460, 648, 1267), su pretensión de universalidad (DP 421-428), el fenómeno de la ciudad (DP 429-433) y el proceso de secularización y secularismo (DP 434, 436, cfr. 83, 1052). Estas cuatro tendencias exigen una labor de discernimiento (DP 408) que permita a nuestros pueblos situarse de manera consciente y responsable frente a los peligros de deformación (cfr. DP 53) e inversión de valores (cfr. DP 54-58) que ellas comportan y frente a la necesaria asimilación de sus valores positivos, especialmente los científicos y técnicos.

No menor atención exigen desde este punto de vista (DP 534, 538, 554) las *ideologías* presentes en el mundo latinoamericano. Siendo por naturaleza parciales (DP 535), las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven; llegan, incluso, a transformarse en verdaderas "religiones laicas" (DP 536-537). Más allá de sus contenidos conceptuales constituyen *fenómenos vitales* de un dinamismo arrollador y contagioso; "esto les confiere una 'mística' especial y la capacidad de penetrar los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible" (DP 537). Tres son las ideologías

difusión cultural (e.d. entre los intelectuales, artistas, educadores, estudiantes y comunicadores sociales) (DP 823).

En otras palabras, hay que "activar una presencia más decidida en los centros donde se generan las vigencias culturales y de donde emergen los nuevos protagonismos. En este sentido se hace necesaria una *pastoral orgánica de la cultura*, del movimiento de los trabajadores y de la juventud" (DP 1125, cfr. 1237-1253).

Dada la naturaleza dinámica e histórica del proceso cultural, la acción evangelizadora exige tener como meta general la *constante renovación y transformación evangélica* de nuestra cultura (DP 395); el estar presentes con el evangelio particularmente en los períodos de cambio, en que se forjan las *nuevas síntesis culturales* (DP 393), en las situaciones nuevas que nacen de cambios socio-culturales (DP 366), atendiendo siempre hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura (DP 398).

Todo lo anterior se debe procurar a partir de la dimensión religiosa (DP 390), atendiendo a la religión de nuestros pueblos como a algo de primera importancia y asumiéndola no sólo como objeto de evangelización, sino también (en cuanto ha sido ya evangelizada) como fuerza activamente evangelizadora (DP 396).

Pero si es verdad que el intento evangelizador ha de ser altamente incisivo, la tarea específica de la evangelización consiste en *anunciar a Cristo* "e invitar a las culturas *no a quedar bajo un marco eclesialístico*, sino a acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud" (DP 407, subrayado nuestro).

3.1.3. Orientaciones para el proyecto evangelizador

Además de las indicaciones anteriores, Puebla ofrece una serie de orientaciones generales y particulares sobre la manera concreta de realizar el proyecto evangelizador de la cultura. Queremos simplemente enumerarlas, para no repetir lo que ya analizamos en otro lugar (Puebla: *Evangelización y Cultura*, dos perspectivas. CELAM, Colección Puebla N° 22, págs. 28-36).

Las orientaciones generales se refieren a tres puntos principales: 1) Conocimiento y amor de las culturas, 2) Atención a la dinámica cultural, 3) Encarnación en la cultura. Las orientaciones particulares contemplan dos capítulos: 1) El discernimiento de los hechos desde la historia y fenomenología latinoamericana, 2) El afrontamiento de los desafíos de la nueva cultura.

3.2. Proyecto de una nueva síntesis cultural

El proyecto de la evangelización de la cultura se complementa con el de la creación de una nueva síntesis cultural que conjugue la *tradición y el progreso* y aúne las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes (9, 12, cfr. 234). Esta síntesis ya había sido intuida por Medellín, bajo la inspiración de Pablo VI: "aunar en una síntesis nueva y genial *lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros entregaron y nuestra propia originalidad* (Med. Introduc. 1)" (4, subrayado nuestro).

Se trata, por consiguiente, de una síntesis que ha de lograrse en *continuidad* con lo que hemos sido y hemos recibido (cfr. 1, 3, 4, 12, 14), permaneciendo fieles a la propia identidad.

Esta síntesis implica la *integración de las diversas etnias indígenas* (DP 422) y de los *diferentes grupos sociales* en el cuadro político y cultural, de manera que para defender su propia cultura no se replieguen en un aislacionismo infructuoso, y tampoco se dejen absorber fácilmente por los nuevos estilos de vida que instaura el nuevo tipo de cultura universal (DP 424). Es una integración que ha de llevar a todos los amplios sectores de nuestra sociedad (DP 138) una participación en el campo político (DP 135) en los avances de la ciencia y de la técnica moderna, lo mismo que en la cultura y esparcimiento digno (DP 136).

"Todo esto llevará a una mayor integración de nuestros pueblos en coincidencia con las tendencias universales de una sociedad, como suele decirse, más globalizada y planetaria, potenciada por los medios de comunicación social de amplísimo alcance" (DP 137).

Esta integración ha de garantizarse con una *revitalización de la cultura popular*, dando "prioridad en el campo educativo a los numerosos sectores pobres de nuestra población, marginados material y culturalmente" (DP 1043) y "alentando ensayos que por medio de la imagen y el sonido hagan creativamente manifiestos los valores y símbolos hondamente cristianos de la cultura latinoamericana" (DP 1047).

Dentro de este proceso de integración cultural, propuesto por Puebla, la mujer ocupa un lugar destacado. Marginada hasta hace relativamente poco a consecuencia de atavismos culturales (especialmente el machismo) y en una ausencia casi total de la vida política, económica y cultural (DP 834), la mujer ha sido explotada de maneras muy diversas, siendo desconocidos o conculcados sus derechos (DP 834-839). Incluso dentro de la Iglesia la mujer no ha sido valorada suficientemente (DP 839). Pero en nuestro horizonte cultural comienza a apreciarse ya signos positivos de superación: las tareas

sociales de la mujer comienzan a definirse más clara y ampliamente (DP 299), se percibe un lento pero creciente ingreso de la mujer en las tareas de construcción de la sociedad y un impulso de incorporación en todos los ámbitos (DP 840). Es necesario, pues, revalorizar su unidad fundamental de estirpe, vocación y destino con el varón (DP 334), su igualdad fundamental (DP 317), su dignidad como imagen de Dios (DP 841, 847), su misión en la Iglesia (DP 842-844), su papel como madre y educadora del hogar (DP 846), etc. Es preciso que la Iglesia dé un aporte humanista y evangelizador a la promoción de la mujer conforme a su identidad específica (DP 443) y es indispensable en nuestro ambiente cultural dar a la mujer el lugar y las responsabilidades que le corresponden en el mundo, en la sociedad y en la Iglesia (DP 840, 842-849, 1174), ya que su responsabilidad es insustituible (DP 1219).

Pero la integración no ha de ser sólo de grupos, sino también de valores; las nuevas corrientes de pensamiento y de vida ofrecen no sólo aspectos negativos, sino también una serie de valores positivos que es necesario discernir e integrar a nuestro patrimonio cultural, como, por ejemplo, los valores científicos y técnicos (DP 136, 428). Esta integración es un desafío para estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y de responder con fidelidad creadora, a los retos de nuestro tiempo latinoamericano.

Esta integración de valores y de culturas, trae problemas específicos especialmente en el campo social, lo cual hace necesaria la "elaboración de una *ética social* capaz de formular las respuestas cristianas a los grandes problemas de la cultura contemporánea" (DP 1227, subrayado nuestro).

Dentro de esta integración y renovada conversión en el plano de los valores culturales, es necesario *comunicar valores cristianos* a la cultura global (DP 16), *revitalizar los valores evangélicos* y llegar a una rápida y profunda transformación de las estructuras (DP 438).

Es una síntesis cultural que ha de llevar a una "*calidad de vida más humana*, sobre todo por su irrenunciable *dimensión religiosa*" (DP 132, subrayado nuestro), por "*una convivencia social fraterna* donde se fomenten y tutelen los derechos humanos" (DP 134) y donde se llegue a una equilibrada relación del hombre *con la naturaleza*, evitando la explotación irracional de los recursos y la contaminación ambiental (DP 139, 1236).

Esta nueva síntesis estará caracterizada por el equilibrio entre la universalidad y la diversidad; en la línea de la primera propiciará la integración universal y en la línea de la segunda respetará e impulsará la diversidad de culturas en una actitud siempre abierta (cfr. DP 427-428). "Reconociendo que los pueblos latinoamericanos tienen

tantos valores, necesidades, dificultades y esperanzas en común, se debe promover una legítima integración que supere los egoísmos y los estrechos nacionalismos y respete la legítima autonomía de cada pueblo" (DP 1282, 336). "Una integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una *gran patria latinoamericana* y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (DP 428, subrayado nuestro). Una integración que respete el pleno derecho de las naciones y pueblos a su *autodeterminación* económica, política, social y cultural (DP 1276, subrayado nuestro).

3.3. Agentes del proyecto cultural

La evangelización de la cultura y la creación de una nueva síntesis cultural comprometen a toda la Iglesia latinoamericana. Hay, sin embargo, grupos y personas sobre quienes recae de manera especial esta responsabilidad. Son aquellos que podríamos llamar "Agentes" del proyecto cultural.

3.3.1. La familia

Dentro de las múltiples funciones de orden educativo que debe desempeñar, le corresponde a la familia en el *campo de la cultura* la misión de comunicar los valores recibidos de la historia familiar y local (DP 598) e integrar sus propios valores naturales con la fe (DP 600).

3.3.2. Los religiosos

Con su acción evangelizadora han de llegar a los diversos *ámbitos de la cultura*, del arte, de la comunicación social y de la promoción humana y ofrecer en ellos el aporte específico del Evangelio (DP 770).

3.3.3. Los institutos seculares

Desde su propio carisma de buscar "responder de modo directo al gran desafío que los actuales cambios culturales están planteando a la Iglesia", deben dar un paso hacia las formas de vida secularizada del nuevo mundo urbano-industrial, evitando que la secularización se convierta en secularismo (DP 774, subrayado nuestro).

3.3.4. Los laicos

Deben sentirse particularmente interpelados por las consecuencias de injusticia (sistemas y estructuras) que brotan del proceso desigual de industrialización, urbanización y *transformación cultural* (DP 778). Ellos deben buscar una participación más activa y responsable en el campo político, social y *cultural*, particularmente en los sectores obreros y campesinos (DP 785, cfr. 819). A ellos corresponde de manera especial la construcción del Reino en su dimensión temporal (DP 787, 789) a través de la acción política (DP 791) y de los medios de comunicación social (DP 790). Deben, finalmente, aportar al conjunto de la Iglesia sus experiencias en el "mundo secular" y su competencia profesional en los diversos órdenes (DP 795).

3.3.5. Agentes autóctonos

Pero es necesario, además, preparar agentes "autóctonos" que con su sensibilidad y conveniente capacitación puedan colaborar de manera eficaz en el *proceso cultural* (cfr. DP 369). Especial atención deberá prestarse en este punto a los seminaristas (cfr. DP 871, 875, 877, 884, 886) y demás agentes de pastoral (cfr. DP 155).

3.4. Medios e instrumentos del proyecto cultural

Para la realización del proyecto cultural, la Iglesia ha de valerse de aquellos medios e instrumentos propios de su misión, así como de todos los demás que le ofrece hoy la misma cultura. Los primeros requieren un esmerado esfuerzo de adaptación; los segundos una atención particular y un empleo inteligente.

3.4.1. La catequesis

"La fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que penetre, asuma y purifique los valores de su cultura" y se empeñe en un uso adecuado y adaptado del lenguaje catequístico (DP 996).

3.4.2. La liturgia

Por su parte, la liturgia ha de valerse de la riqueza cultural y de la piedad popular (DP 898), respetando el patrimonio artístico y cultural de nuestros pueblos (DP 948). Ha de buscar adaptarse a las diversas formas de cultura y situaciones de nuestro pueblo jo-

ven, pobre y sencillo (DP 899) y a la calidad y naturaleza de sus asambleas (DP 928); ha de buscar ritos acomodados a nuestras necesidades, especialmente a las del pueblo sencillo, teniendo en cuenta las legítimas expresiones culturales (DP 926, 940). Finalmente, ha de promover una sana creatividad de las expresiones culturales (DP 940, 948) y una música sacra que corresponda a la índole de nuestros pueblos (DP 947).

3.4.3. Formas de oración y piedad

"La expresión de la piedad popular debe respetar los elementos culturales nativos" (DP 936).

3.4.4. Educación

Medio privilegiado para la realización del proyecto cultural es, evidentemente, la educación. En cuanto "actividad humana del orden de la cultura" (DP 1024) tiene una finalidad esencialmente personalizadora y humanizadora. Aunque en cuanto tal no pertenece al contenido esencial de la evangelización, sino más bien a su contenido integral (DP 1013), Puebla le consagra una atención del todo especial.

La labor educativa se desarrolla hoy en una situación de cambio socio-cultural caracterizado por la secularización, el auge de los medios de comunicación social y el desarrollo económico cuantitativo (DP 1014). Es importantísimo detectar en esta situación las influencias ideológicas en la manera misma de concebir la educación, aun la cristiana (DP 1021), pues allí se juega el destino cultural de nuestro continente.

La educación ha de integrarse en el proceso social latinoamericano —impregnado por una cultura radicalmente cristiana— aunque necesitada de una constante evangelización (DP 1028); ha de desempeñar una función crítica y de regeneración de nuestras pautas culturales (DP 1029), de manera que sea instancia efectiva de asimilación crítica e integradora del saber y de la cultura en general (DP 1040).

Especial atención ha de prestarse a las universidades, cuya primordial función educadora es la de promover la cultura integral (DP 1060); dada su importancia, ofrecen a las ideologías un codiciado objetivo desde donde dominar la cultura y la sociedad (DP 1053).

Pero se impone, además, dar prioridad "a los numerosos sectores pobres de nuestra población, marginados material y culturalmente" (DP 1043) y buscar la manera de integrar al proceso educativo a ciertos grupos, especialmente aborígenes, que carecen incluso de formas estructurales de educación (DP 1015).

Finalmente, ha de promoverse la educación popular (informal)

para revitalizar nuestra cultura, "alentando ensayos que por medio de la imagen y el sonido hagan creativamente manifiestos los valores y símbolos hondamente cristianos de la cultura latinoamericana" (DP 1047).

3.4.5. Medios de comunicación social

No menor atención ha de prestarse a los diversos medios de comunicación social. Dada su diversidad y la forma simultánea y masiva en que actúan, inciden en toda la vida del hombre y ejercen sobre él una influencia decisiva (DP 1066). Condicionados por la realidad socio-cultural, son al mismo tiempo factores determinantes de la misma (DP 1067). Es imprescindible, por lo tanto, la formación del pueblo para que con una actitud crítica puedan contrarrestar el impacto de sus mensajes alienantes, ideológicos, culturales y publicitarios que lo bombardean continuamente (DP 1077, 1088). Pero sobre todo, es indispensable valerse de ellos para transmitir los mensajes evangélicos (DP 1063, 1064, 1076), incluirlos en la pastoral de conjunto (DP 1080), aprovecharlos en la Liturgia (DP 900, 949) y formar agentes de comunicación social (DP 1081, 1086).

4. ALGUNAS REFLEXIONES DE CONSTATAción Y CRÍTICA

La visión que acabamos de presentar, considerada en su globalidad, suscita algunos interrogantes e inquietudes que juzgamos conveniente explicitar a nivel de reflexión y crítica constructiva.

4.1. Esencialidad de lo religioso e integralidad de la cultura

El énfasis en el aspecto "religioso" como constitutivo esencial de la cultura, y quizás el ambiente eclesástico en que surgió el documento, hace que Puebla sucumba ante el peligro de minusvalorar, o no apreciar suficientemente, la importancia de algunos aspectos que son de hecho decisivos en la conformación de la cultura. Así, por ejemplo, parece que lo científico y lo técnico, la industrialización y el urbanismo, los medios de comunicación social, etc., son mirados por Puebla sobre todo desde una perspectiva negativa y esto hace que se adopte ante ellos una actitud de tipo defensivo. ¿No faltará aquí un poco de coherencia entre el planteamiento teórico que conasambleas (DP 928); ha de buscar ritos acomodados a nuestras ne-

sidera la cultura en su integralidad, y los planteamientos de tipo práctico y analítico?

4.2. Proceso cultural latinoamericano e integralidad de la cultura

En la misma línea, la presentación del *proceso cultural* latinoamericano pasa por alto, o prescinde de hecho, de algunos factores de primera importancia en la conformación de nuestro mundo. En efecto, los elementos que se señalan allí son casi todos de índole étnica y religiosa, sin que, por ejemplo, se vea el influjo determinante de la geografía y el paisaje, del clima y la lengua, de las formas de conquista y colonización, del trabajo y la economía, de los diversos procesos de independencia política. En una palabra, falta una concepción realmente integral del "hacerse" cultural de nuestros pueblos.

4.3. Concepción totalizante de la cultura y proyecto cultural

La concepción *totalizante* de la cultura, válida teóricamente, representa no pocas dificultades de operacionalización del proyecto de Puebla. En efecto, dominar una realidad que *trasciende* todos los ámbitos de la vida humana, resulta excesivamente difícil en el momento de hacer la planeación de un proyecto. Al enfocar el aspecto de la cultura, ¿no sería conveniente sectorizar y reducir el campo con el fin de lograr una real efectividad? Así, por ejemplo, si enfocamos la cultura desde la segunda definición que analizamos (cfr. supra 1.2): valores y desvalores, costumbres y lengua, instituciones y estructuras, el campo es tan sumamente extenso que resulta desconcertante. ¿No sería conveniente, entonces, al hablar de una *pastoral de la cultura* quedarnos con aquellos elementos que se refieren más directamente al *modo de ser* de nuestros pueblos? ¿Es decir, a su "genio propio, a sus valores de sensibilidad y corazón, a su manera propia de pensar y apreciar, a la creatividad que de allí se deriva? En una palabra, ¿no sería conveniente quedarse únicamente con el "alma" del pueblo y sus valores "culturales" (contradistintos de los propiamente "éticos" o morales)? Con ello no pretendemos sino diferenciar campos y funciones.

4.4. Cultura popular y cultura de élites

La cultura en Puebla es ante todo *popular*. Efectivamente, la cultura en su sentido más refinado, diríamos más "culto", está prácticamente ausente del documento. Las referencias a las élites intelectuales son escasísimas; a ellas se refieren los números DP 79 y 81 (y quizás el 83). De manera poco relevante se habla de la necesidad de una nueva presencia evangelizadora en las élites intelectuales y artísticas (DP 442) y con la misma poca fuerza se habla de la ausencia casi total de la Iglesia en el espacio de la creación y difusión cultural (intelectuales, artistas, educadores, estudiantes, comunicadores sociales (DP 823). Algo se equilibra esta actitud cuando se habla de "activar una presencia más decidida en los centros donde se generan las vigencias culturales y donde emergen los nuevos protagonismos" (DP 1125), o cuando se habla de la "atención que todos debemos dar al ambiente intelectual y universitario" que se califica de "opción clave" (DP 1055). Pero en ningún lugar se encuentra un análisis cuidadoso y relevante. En el capítulo sobre la "Acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" encontramos una serie de "iniciativas prácticas" que son de hecho unas cuantas recomendaciones de tipo exhortativo (DP 1237, 1239, 1242).

4.5. Dialéctica identidad-universalidad

A nivel teórico (pero de extraordinaria incidencia en la práctica) queda por resolver de una manera más clara la dialéctica identidad-diversidad, particularidad-universalidad. En efecto, lo que en último término interesa es *el hombre* y su desarrollo: las manifestaciones particulares (culturas) son contingentes y caducas. En un mundo como el nuestro en donde varias cultura están prácticamente condenadas a desaparecer (p.e. algunas culturas indígenas) ¿cuál ha de ser la actitud verdaderamente evangélica? ¿Hay que buscar salvarlas a toda costa en virtud de su "identidad" y "originalidad", o trabajar decididamente en la línea de una universalidad realmente humana? ¿Hasta dónde debe llegar el "respeto" y cuál es el límite de la "intervención"?

4.6. Encarnación e inculturación

Aunque la línea de "encarnación" es clara y definida en el Documento de Puebla (véanse los números DP 400 y ss.), se echa de menos la presencia de una noción que se ha venido elaborando en los últimos años: la "*inculturación*". Ella daría una mayor fuerza de encarnación no sólo en la cultura, sino también en "las culturas" y "subculturas", e.d. en las situaciones tan extraordinariamente dispares que se dan en ámbitos geográficos a veces tan reducidos, y con variaciones tan profundas.

Las anteriores reflexiones tienen una finalidad puramente constructiva. Creemos que el Documento de Puebla en lo referente a la cultura ha tocado con extraordinaria competencia pastoral un punto decisivo de la evangelización latinoamericana y que sus orientaciones son profundamente convincentes y estimulantes.

SOBRE EL SIGNIFICADO DE PUEBLA

CARLOS CASTILLO PERAZA

Y JORGE MUÑOZ BATISTA

Escuela de Filosofía de la
Universidad La Salle

El tema de la evangelización de la cultura es, quizá, el que la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, subraya con mayor énfasis, al menos por lo que hace a las tareas de la Iglesia en América Latina, planteadas como obra liberadora de todo el hombre y de todos los hombres de este continente nuestro. La cuestión atrae a quienes trabajamos en el ámbito de la reflexión dentro de una perspectiva de fe y compromiso. Si la liberación integral que buscamos está orientada por las tres líneas trazadas por el Papa Juan Pablo II —la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre—, al menos la tercera pauta nos compete a quienes “por oficio o por vocación”, como escribió alguna vez Albert Camus, nos preocupa y ocupa la persona humana como sujeto de la historia y objeto de nuestra actividad intelectual.

Puebla supera las acepciones de “cultura” y de “hombre culto” que son comunes. No se refiere al hombre capaz de apreciar y criticar las grandes creaciones del espíritu humano, sobre todo aquellas del pasado, ni a quienes recuerdan y citan con facilidad nombres, fechas y frases. Más allá de las concepciones elitistas o memoristas de “cultura” y de “hombre culto”, la Iglesia nos hace dirigir la atención hacia “el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano”, es decir, al “estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos” y que permite hablar de “pluralidad de culturas”¹. El Episcopado Latinoamericano ve, así, que la cultura “es una realidad histórica y social”, más que un fenómeno de erudición individual; nos indica que la cultura “se va formando y se transforma con base en

la continua experiencia histórica y vital de los pueblos” y “se transmite a través del proceso de tradición generacional”².

Con lo anterior, la Iglesia reconoce que el desarrollo del conocimiento, el avance constante de la ciencia y de la técnica, la industrialización, los medios de información, los de comunicación y los de transporte y los cambios en la manera de producir, distribuir y consumir bienes y servicios, han movido geográficamente y alterado intelectual, psicológica y espiritualmente a los latinoamericanos. Que nos han hecho cambiar —en algunos casos brutalmente— nuestra forma de ubicarnos y de actuar en relación con el tiempo, con el espacio, con la naturaleza, con los demás hombres, con las normas expresas o tácitas de conducta, con la vida, con la enfermedad, con la muerte, con la propiedad, con el trabajo, con el progreso; con la familia, con la religión, con el culto y con la fe.

Reconocer las dimensiones social e histórica de la cultura es aceptarla como “conjunto de los sistemas de representación, los sistemas normativos y los sistemas de expresión” de una colectividad dada en un momento histórico dado, es decir, como ese todo “que da a la vida de una colectividad histórica su configuración específica”. Y este reconocimiento es importante, porque ayuda a combatir el prejuicio que hizo de una cultura —la occidental—, sinónimo de la cultura universal. Aceptada tal definición, resulta que una cultura “es la expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original e irreductible sobre el mundo, la vida y la muerte, sobre el significado del hombre, sobre sus obligaciones, sus privilegios y sus límites sobre lo que debe hacer y lo que puede esperar”. Resulta asimismo que “en y por su cultura el individuo entra de verdad en la dimensión propiamente humana de su vida, se eleva por encima y más allá del animal que hay en él”. Y, finalmente, que tal cultura ofrece al hombre una forma de vida “por y en la que se configura su existencia individual, y en cuyo contexto puede construirse su destino particular”; en la medida en que “le proporciona un arraigo, que lo sitúa en alguna parte, en un tiempo y en un lugar determinado, que le confía una cierta herencia, para lo mejor y para lo peor, que le abre también, correlativamente, un horizonte de posibilidades que son, para él, su futuro concreto; en una palabra, que lo ligan a una perspectiva particular, a un modo específico de entender y gozar el mundo”³.

2. *Ibid.*, No. 392.

3. Ladrrière, Jean, *El reto de la racionalidad*, UNESCO, Sigueme. Salamanca, 1978, págs. 14-16.

1. Documento de Puebla No 286.

Cabe aún aclarar lo que son esos sistemas cuyo conjunto constituye la cultura. En cuanto a los *de representación*, comprenden los conceptos y los símbolos por medio de los cuales los hombres tratamos de interpretarnos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos, a nuestro pasado, a nuestro porvenir y a nuestro presente, así como *"los métodos por medio de los cuales trata la colectividad de ampliar sus conocimientos y sus técnicas"*. Los *normativos*, por su parte, abarcan *"todo lo que depende de los valores con los que se juzgan las acciones y las situaciones"* y, en el caso, *"se justifican las prácticas concretas"*; además, incluyen *"todo lo que depende de las reglas particulares por medio de las cuales reorganizan los 'sistemas de acción'"*. En cuanto a los *de expresión*, agrupan todas las formas que permiten poner ante los sentidos las representaciones y las normas. Los *de acción* reúnen, al mismo tiempo; *"las mediaciones técnicas que permiten dominar —más o menos adecuadamente— el medio social, y las mediaciones propiamente sociales, a través de las cuales se organiza la colectividad para seguir su propio destino"*⁴.

Esto nos muestra a la cultura como *"vida y obra del espíritu referida a épocas históricas y a sociedades humanas participantes en una profunda unidad"* y a las culturas como *"realidades históricas, universales en cuanto a su ser esencial, particulares en cuanto a su incorporación vital en determinada sociedad"*⁵ y, más profundamente, como *"comunidad de conceptos fundamentales sobre el hombre y el universo, conceptos intuitivos y razonados, aprehendidos por el conocimiento lógico y por la penetración, también conquistadora del sentimiento... , conceptos que luego revierten sobre el conocedor y el sentir, imponiéndoles cauce y modos peculiares, y determinando, en consecuencia, una precisa dirección vital, un sentido y una actitud que marcan con sello propio todo el sector humano comprendido por un orbe cultural"*⁶. De suerte que cultura es ese intento permanente del hombre que quiere clasificar sus actitudes y sus acciones en el mundo —tanto en lo que se refiere a comprenderlo como en lo que toca a transformarlo—, intento que no sería posible sin apelar a *"ciertos fines y, por tanto, a cierta idea de la historia y del devenir del hombre"*; no se trata al hablar de historia, de la simple prolongación de una naturaleza sometida a leyes necesarias y, por tanto, previsible y predecible, sino de *"lugar de la libertad"*⁷. Y esto nos remite de nuevo al núcleo, a la médula, a *"la substancia de todas las culturas"*, es decir, al *"concepto de hombre"*, que viene a ser *"la*

*presencia decisiva, el centro de gravedad, la inspiración de todos los trances de la historia, la esencia de todos los estilos de vida social"*⁸. En pocas palabras una cultura se identifica y puede ser juzgada por el *"tipo de hombre"* que una colectividad dada concibe y desea realizar en su tiempo y sitio propios.

En este sentido, forman parte de la cultura los conceptos, los mitos, las creencias, los valores, las comunidades y tipos de trabajo, las comunidades religiosas e ideológicas, la escuela, el medio ambiente humano y rural, las diversiones, las instituciones públicas y privadas, la universidad, el Estado y el gobierno. Vistas así las cosas, en una colectividad de grandes dimensiones pueden convivir familias culturales o culturas diferentes, o variables notablemente diversas de una cultura cuyas líneas comunes muy generales —un cierto repertorio común de pautas de comportamiento, tal vez mínimo— permiten calificar de *nacional* o de *continental*. La realidad muestra que, incluso en la hipótesis de que todos los miembros de una colectividad compartieran convicciones sobre el hombre y el sentido de la existencia humana, habría distintas opiniones en lo relativo a los modos de realizar lo conducente para concretar en el aquí y ahora tales convicciones. Así que, incluso en el seno de una cierta unidad cultural, hay pluralidad, hay diferencia. Lo esencial, como escribió recientemente Edouard Massaux, es que *"los diferentes grupos, a pesar de sus diferencias, mantengan la voluntad de vivir en común... (voluntad) que para ser efectiva debe apoyarse sobre un cierto consenso 'de base'"*⁹. Algo análogo expresó el Lic. Efraín González Morfín en un documento publicado por la Universidad Iberoamericana. La Iglesia, nos dice el Documento de Puebla, se pregunta si la *"universalidad"* que se atribuyen ciertas culturas no es *"sinónimo de nivelación y uniformidad, o de falta de respeto por las diferencias, o de intento de debilitación, de absorción o de eliminación de esas diferencias. Además, desde esta defensa de la pluralidad cultural, rechaza la 'instrumentación de la universalidad' cuando equivale a 'la unificación de la humanidad por vía de una hiriente e injusta supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores'"*¹⁰.

Puebla asume esta visión plural de la cultura y, desde el horizonte de la revelación, nos dice que en la médula de la médula, es decir, en ese concepto de hombre que es el núcleo de la cultura de un pueblo, se encuentra la actividad con la que ese pueblo *"afirma*

4. *Ibid.*

5. González Luna, Efraín, Obras de, Jus, México, 1974, págs. 102-109. Tomo II.

6. González Luna, Efraín, Obras de, Tomo VII, Jus, México, pág. 141.

7. Ladrière, Jean: *Op. cit.* págs. 18-19.

8. González Luna, Efraín, *El hombre y el Estado*, Acción Nacional, México, pág. 47.

9. Citado por mí, de memoria, en *Derecho a la información*, ponencia presentada en audiencia pública sobre el tema.

10. Documento de Puebla, N° 427.

o niega una vinculación religiosa con Dios", es decir, "los valores o desvalores religiosos", pues estos tienen que ver "con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan". Tales respuestas pueden liberar "hacia lo trascendente" o encerrar en lo immanente¹¹. Además, Puebla nos habla de que las culturas "pasan por períodos en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales"¹², y nos pide "atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura, más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que a las meramente folklóricas"¹³.

La actividad cultural, la obra humana de búsqueda y enunciado de conceptos sobre el hombre y las relaciones de éste con sus semejantes, con la naturaleza y con Dios, de valores y de normas es, para la Iglesia, "una actividad creadora del hombre, con la que responde a la vocación de Dios, que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales"; esta actividad tiene como base "la continua experiencia histórica y vital de los pueblos" y es, en consecuencia, "una realidad histórica y social"¹⁴. Tal realidad, en nuestro continente se ve agredida en la actualidad por una novedad "impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas" —individualismo liberal y colectivismo marxista— y a la que Puebla llama "cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad científico-técnica". Nuestros prelados advierten que "los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella"¹⁵. Este proceso, en América Latina y en todo el mundo, llega hoy, dice Puebla, "a su punto de crisis"¹⁶.

Es en el marco de esta crisis donde la Iglesia latinoamericana, reunida en Puebla, se plantea su obra específica: la evangelización. Esta habrá de realizarse "de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consu-

mo"¹⁷. La Iglesia latinoamericana se propone anunciar a Cristo e "invitar a las culturas a no quedar bajo un marco eclesiástico, sino a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud. De este modo, por la evangelización, la Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su espíritu"¹⁸.

Tal tarea tiene, como meta general, "la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura, es decir, la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellas viven y se expresan"¹⁹. Para realizarla, Puebla considera de primera importancia "atender a la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora"²⁰. Y la perspectiva eclesial se amplía al establecerse que la evangelización de la cultura busca "no solamente al individuo, sino a la cultura del pueblo"²¹ en "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"²². Se parte de tomar en cuenta a todo el hombre "a partir de su dimensión religiosa" con el objeto de que "germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos"²³.

Evangelizar, para la Iglesia de América Latina, es encarnarse en los pueblos y asumir sus culturas. No se trata, aclara Puebla, de "una identificación, sino de una estrecha vinculación"²⁴ que habrá de realizarse según ciertos criterios y consideraciones. En cuanto a los criterios, señala que "no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento" de los valores de esas culturas, de modo que crezcan "los gérmenes del Verbo presentes" en ellas; añade que asume con interés mayor "los valores específicamente cristianos que

11. Documento de Puebla, N° 389, cfr. N° 387.

12. *Ibid.*, N° 393.

13. *Ibid.*, N° 398.

14. *Ibid.*, Nos. 391-392.

15. *Ibid.*, N° 421.

16. *Ibid.*, N° 399.

17. *Ibid.*, N° 433.

18. *Ibid.*, N° 407.

19. *Ibid.*, N° 395.

20. *Ibid.*, N° 396.

21. *Ibid.*, N° 394.

22. *Ibid.*, N° 388.

23. *Ibid.*, Nos. 390 y 428.

24. *Ibid.*, N° 400.

encuentra en los pueblos ya evangelizados y que son vividos por éstos según su propia modalidad cultural, es decir, que evangeliza a partir "de aquellas semillas esparcidas por Cristo" y de los valores que son fruto de la evangelización ya realizada y por medio de un lenguaje que hace explícito el Evangelio en conceptos y símbolos de la cultura que evangeliza²⁵.

Ahora bien, no se trata de asumir todos los sistemas de representación, de expresión y normativos que constituyen la cultura en que se intenta encarnar. La Iglesia debe también denunciar y corregir "la presencia del pecado en las culturas", criticarlas y discernir cuáles son las idolatrías de valores "erigidos en ídolos" o de valores que no son tales y que una cultura dada "asume como absolutos"²⁶. Puebla afirma que esta labor "no puede verse como un atropello" en la medida en que es invitación "a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre"²⁷.

En lo que toca a las condiciones de una genuina evangelización de la cultura, Puebla indica que se requiere: a) conocer la cultura de América Latina; b) una profunda actitud de amor a los pueblos; c) saber discernir las modalidades propias, las crisis y los desafíos históricos que afectan a una cultura; d) solidarizarse con ella en el seno de su historia y e) atender hacia donde se dirige el movimiento general de tal cultura y a sus expresiones actuales, más que a sus reductos detenidos en el pasado y a sus expresiones puramente folklóricas²⁸. Además, indica que "es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas" y concluye: "Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia"²⁹.

¿Qué se desprende de este conjunto de aportaciones que la reflexión eclesial ofrece a los católicos de América Latina?

En primer lugar, una preocupación que va más allá de la búsqueda de una evangelización de las personas tomadas individualmente. No es que Puebla abandone este campo. Sería insensato. Pero si se subraya que esa conversión de las personas se logra asumiendo lo que esas personas, en tanto que pueblos, han creado y crean en lo que concierne a memoria histórica y lo que toca a visión de futuro o, dicho en otros términos, tanto en lo que tienen en común como recuerdo, como en lo que buscan construir

como esperanza o, si se quiere, lo que son como pueblo y lo que quieren ser como nación y, en este sentido, lo que intentan crear como Estado, pues lo que hace que un pueblo se convierta en nación es el proyecto y la realización de un Estado, es decir, de una forma de organización social, jurídica y política que ofrezca a todos los medios necesarios para realizarse plenamente. Es obvio que tal proyecto debe tener en su cimiento conceptos claros sobre el hombre, la sociedad y la historia, es decir, cultura. De allí que Puebla se proponga ir hacia ese núcleo para nutrirlo de Evangelio.

Ahora bien, esto implica reconocer el pluralismo cultural que, en América Latina, se da en el seno de una amplia cultura latinoamericana de algún modo impregnada ya de valores evangélicos. Significa, asimismo, aceptar, por una parte, que el cristianismo es irreductible a cualquier cultura particular y que los cristianos, al mismo tiempo que nos identificamos con nuestros universos culturales, nos separamos de ellos desde el horizonte crítico de la revelación o, lo que es lo mismo, estamos "en el mundo sin ser del mundo", porque asumimos nuestra realidad para transfigurarla a partir de una "categoría" que es "la persona a la vez histórica y resucitada de Jesucristo"³⁰. "Esto, como es obvio, no significa más que plantear la acción de encarnación desde y para la situación histórica, social y cultural latinoamericana... y la peculiar experiencia que la fe vive en esa situación, para poder responder teológicamente a ésta"³¹. Aquí hay algo importante. Puebla reconoce que los pueblos latinoamericanos, aunque carezcan de un grado alto de civilización, son cultos, en el sentido de que cultura es un saber acerca del sentido de la vida y de la muerte, aunque tal sapiencia sufra una crisis y contenga "desvalores". En tales culturas hay semillas del Verbo no sólo porque en todas las hay, sino porque ya fueron de algún modo evangelizadas. La relevancia de tal reconocimiento estriba en que la fe y la cultura o las culturas latinoamericanas ya no se consideran bárbaras o menores, sino "fruto nuevo de un mestizaje cultural iberoamericano y del bautismo que ese nuevo fruto recibió"³².

Pero Puebla nos afirma que la cultura latinoamericana está en crisis. Y una crisis de cultura trae consigo una crisis de sociedad. Esta crisis es universal y es lo que se ha llamado "crisis de la modernidad", es decir, de la cultura que "nació en Europa con el surgimiento de los tiempos modernos y la emergencia de la burguesía

25. *Ibid.*, N° 401-404.

26. *Ibid.*, N° 405.

27. *Ibid.*, N° 406.

28. *Ibid.*, Nos. 397-398.

29. *Ibid.*, N° 393.

30. Birou, Alain. *De quelques problèmes posés aux chrétiens par la crise culturelle de notre époque*, en *Convergence* N° 2, 1980, Louvain, pág. 24.

31. Scannone, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 65.

32. *Ibid.*, pág. 72.

como clase. Se trata de un determinado *proyecto de hombre y de sociedad*, que se descubre en el origen de los sistemas sociales que hoy nos rigen: el capitalismo liberal y el capitalismo comunista de Estado³³. Este proyecto lleva implícita una nacionalidad que, al mismo tiempo, lo justifica (ideología) y lo hace posible: la nacionalidad científico-técnica, instrumental y cuantitativa, más volcada hacia los medios que hacia los fines, que tendió y aún tiende a erigirse en única y universal. Además, dio origen a la industrialización y a un tipo de relación con la naturaleza que no sólo desembocó en la reducción de ésta "a objeto de dominio y de explotación, sino que ha llegado a vivir de esa misma manera la relación entre los hombres y entre los pueblos, y aun la relación con Dios. En este último caso es natural que se haya desembocado en el ateísmo y la 'muerte de Dios', muerte de un dios ideológico que la razón moderna se había construido a su imagen y semejanza"³⁴. El hombre se concibió a sí mismo de una nueva manera, expresó esta concepción en forma nueva y construyó una ética, un derecho y una economía que hoy están en crisis, con la consiguiente crisis social.

No se circunscribe esta crisis al ámbito geográfico cultural de Europa. ¿Por qué? Porque nuestros países de América Latina nacieron y se desarrollaron bajo el influjo de la modernidad europea, a pesar de los conflictos que se dieron entre las éticas de la reforma y de la contra-reforma en nuestro continente durante el período colonial, como lo ha señalado Indalecio Liévano Aguirre³⁵. Es preciso recordar, a mayor abundamiento, los problemas que actualmente generan en nuestro continente, en Asia y África las secuelas del capitalismo —las multinacionales— y "el influjo occidental en China a través del comunismo"³⁶.

¿Cómo se relacionó la Iglesia con la modernidad? Es preciso señalar que ésta nació contra la Iglesia y en defensa de la autonomía de la razón y del antropocentrismo; el proceso culmina, en lo teórico, con Hegel, quien se lanza a la tarea de mostrar que "*todo el proceso que se desarrolla racionalmente, dentro del cual el cristianismo no es el que explica a la historia sino que es un elemento del mismo proceso de la historia*"; así, es ésta la que explica a aquel y "*no es la fe la que ilumina a la razón, sino la razón la que ilumina a la fe*". Se trata, pues, de "*sustituir el concepto cristiano de providencia por*

el de razón... No es ahora Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios". En consecuencia, la historia no trasciende a la razón y es esta la que asume una especie de "carácter teológico"³⁷ y tiende "*a reducir toda trascendencia, alteridad y gratuidad... a los límites de la razón y eficacia del hombre*", concebido éste según los "*centros modernos de poder*"³⁸. Pero no hay que olvidar, por otra parte, que muchos cristianos hicieron suyas en la práctica, las tesis de la modernidad, mientras mantenían su adhesión, nostálgica más que convencida, a la doctrina de la Iglesia y que, confortablemente ubicados en esa dicotomía, sepultaron las exigencias del cristianismo y olvidaron tomar su distancia en relación con los "desvalores" de la modernidad, particularmente con la erección de la utilidad como valor supremo que constituyó lo económico-material en razón para vivir, y redujo la vocación del hombre a la persecución de fines inmanentes barnizada con una religiosidad pietista³⁹.

Así, las tensiones entre modernidad e Iglesia pasaron al nuevo mundo, de tres maneras. La primera, como incapacidad de asumir desde la fe los valores modernos; la segunda como dicotomía; la tercera, como pretensión de universalidad cultural dominadora y uniformadora. En cualquiera de los casos la crisis estaba presente y, paulatinamente, sus manifestaciones surgieron: ateísmo teórico, materialismo práctico, guerra, violencia, injusticia, marginación de hombres y de pueblos, deshumanización. "Todos esos fenómenos están interpelando a la fe para que sea fermento de conversión; ya no sólo de conversión personal, sino también de *conversión social, estructural y cultural*", en la medida en que la misma crisis permite descubrir sus propios fundamentos antropológicos⁴⁰.

A todo esto habría que añadir que "del método civilizador de España, que iba de inmediato a la formación del Estado... saltando por encima de la etapa formativa de los individuos, dimanó el vicio que deforma a la América Latina: la preponderancia de lo político y la ausencia angustiosa de lo cívico". Fuimos tratados como menores de edad, como socialmente impotentes e incapaces de construir nuestro propio proyecto. En el fondo, se consideraba que la autoridad política era la única capaz de ordenar la sociedad, más por medio de la emisión de leyes que por la formación de hombres. De allí que, por una parte, surgieran "los Estados centralizados y paternalistas... empeñados en sobreponer a la sociedad, artificiosa-

33. Scannone, Juan Carlos, *Hacia una pastoral de la cultura*, en *Stromata*, Nos. 3-4, 1975, págs. 239-240.

34. *Ibid.*, pág. 240, cfr. Biron, en *Op.cit.* y Garaudy, Roger, *Appel aux vivants*, Seuil, Paris, 1979.

35. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Tercer Mundo, Bogotá, págs. 223-262.

36. Scannone, *Apud Stromata*, N° citado, pág. 243.

37. Sciacca, M.F., *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Studio Editorial di Cultura, Génova, 1978, págs. 16-18.

38. Scannone, *Apud Stromata*, N° citado, pág. 242.

39. Cfr. Biron in loc. cit.

40. Scannone, en *Stromata*, N° citado, pág. 242.

mente, las formas más perfectas —jurídicas, políticas y estructurales—, sin tomar en cuenta la receptividad natural y las virtualidades actuales de la materia social... y, por la otra, surgieran la frustración política y la indiferencia social de los ciudadanos, el cómodo pasivismo de quienes lo esperan todo de los gobiernos y de sus instrumentos”⁴¹. El Estado español tenía un proyecto global y una cultura. Nuestros Estados heredaron tal pretensión. Y si aquel de algún modo impuso su visión del mundo, estos intentan imponer visiones del mundo que no son suyas. Se trata simplemente de hacer el tipo de hombre funcional para el poder. La modernidad en crisis ignora —tal vez más que la contra-reforma española— los valores del pasado. De allí que, como lo señala Puebla, la vía para encontrar la propia modernidad esté sembrada de escollos y exija, por una parte, reivindicar la cultura popular y, por otra, fortalecer los valores propios de manera que sea posible encontrar la propia vía. En este sentido, dice Octavio Paz: “No predico el regreso a un pasado, imaginario como todos los pasados, ni pretendo volver al encierro de una tradición que nos ahoga. Creo que, como los otros países de América Latina, México debe encontrar su propia modernidad. En cierto sentido debe inventarla. Pero inventarla a partir de las formas de vivir y morir, producir y gastar, trabajar y gozar que ha creado nuestro pueblo. Es una tarea que exige, aparte de circunstancias históricas y sociales favorables, un extraordinario realismo y una imaginación no menos extraordinaria. No necesito recordar que el renacimiento de la imaginación, lo mismo en el dominio del arte que en el de la política, siempre ha sido precedido por el análisis y la crítica. Creo que a nuestra generación y a la que sigue les ha tocado este quehacer, que debe comenzar “por la crítica de nosotros mismos”⁴².

Esta crítica que Paz pide a los intelectuales, debemos exigirnosla los cristianos y preguntarnos, hoy y aquí, en México, cuáles son los elementos de nuestro pasado —indígena, español, colonial, independiente, liberal, conservador, católico, reformista, socialista, revolucionario— que vale la pena rescatar “para integrar un modelo de desarrollo acorde con nuestra propia identidad”⁴³. La tarea exige, al mismo tiempo, “una mirada penetrante de fe” y “una razón lo más abierta posible para comprender en profundidad lo que temporal y eternamente está en juego en el devenir actual del mundo”, de manera que aceptemos, por un lado, que el cristianismo no es recetario

socio-económico y, por otro, que debemos actuar. Tal esfuerzo nos obliga a huir de una doble tentación: la de amalgamar y la de evadirnos⁴⁴.

La amalgama consistiría en identificar el mensaje evangélico con algún proyecto temporal concreto. La evasión equivaldría a huir de los riesgos de la encarnación. Aquella es “acomodo y confusión”; ésta, ruptura, separación y aplazamiento. Aquella, temporalismo inmediatista; ésta, olvido del tiempo y fuga hacia la eternidad. Ambas, reducciones indebidas, renuncian a apoyarse en una antropología cristiana, fundada en el alcance de la vida histórica de Cristo “quien fue el hombre Jesús en un momento preciso de la historia (y) está presente y actuante, actualmente, en los cristianos y que volverá al fin de los tiempos para mostrar y salvar todo lo que duró entre el momento de la creación y el del fin del mundo”⁴⁵.

Cabe, empero, hacer algunas reflexiones complementarias.

a) Me parece que el Documento de Puebla hay que entenderlo, o intentarlo entender, desde la perspectiva de la renovación conciliar y particularmente a partir de la encíclica *Ecclesiam suam*. Como se recordará, este documento del Papa Pablo VI, abordaba “los caminos que la Iglesia Católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión”⁴⁶. El Sumo Pontífice, en ese que llamó “mensaje familiar exento de solemnidades”, habla a los padres conciliares y a todos los fieles de tres tareas que es preciso emprender para hacer frente a la “hora de tensión e intensa actividad” que vive el mundo y la Iglesia en él. Esas tres tareas son: la profundización de la conciencia que la Iglesia tiene en sí misma, su renovación y el diálogo con el mundo moderno. En general, puede afirmarse que pusimos el acento en el tercer punto. Me parece que Puebla —a la luz de la *Evangelii Nuntiandi*— es un retomar el orden de importancia después de haber pagado muy caro haber seguido el de lo que parecía la urgencia. Tal vez esto es lo que ha permitido a algunos presentar a Puebla como un retroceso en relación con Medellín. Sin embargo, no es así. Desde su inicio, el Documento de Puebla reconoce que aumenta la distancia “entre muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho” y comprueba que “los valores de nuestra cultura están amenazados” y que “se están violando los derechos fundamentales del hombre”. Además, la Iglesia Latinoamericana condena, en nombre del amor cristiano, “las divisiones absolutas y las murallas psicológicas que separan violentamente a los hombres, a las instituciones

41. Siri, Carlos Alberto, *La preeminencia de la “civitas” y la insuficiencia de la “polis”*, Ministerio de la Educación, San Salvador, El Salvador, 1967, págs. 18-20.

42. *El ogro filantrópico*, Mortiz, México, 1979, págs. 99-100.

43. González Pedrero, Enrique, *La riqueza de la pobreza*, Mortiz, México, 1979, pág. 114.

44. Birou, *Op. cit.*, pág. 30.

45. *Ibid.*, págs. 28-31.

46. *Ecclesiam Suam*, título, AAS 56 (1964).

y a las comunidades nacionales" y rechaza con repulsión "la sujeción y la dependencia perjudiciales a la dignidad de América Latina", "la condición de satélite de ningún país del mundo", y la explotación y los obstáculos procedentes de los países desarrollados⁴⁷.

b) La Iglesia Latinoamericana señala que su tarea de Evangelización "está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes:

—La redención integral de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos;

—La promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas las servidumbres e idolatrías;

—La necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política"⁴⁸.

De esta manera, la Iglesia privilegia al pueblo, a lo que se llama hoy "sociedad civil" como lugar de Evangelización. La alternativa asumida es tanto más válida en la medida en que el poder político se encuentra hoy desprestigiado y cada vez más incapaz de ser promotor y gestor de una auténtica cultura con firmes bases axiológicas, cuando no es generador de una anticultura que hace de la corrupción un valor. Esto es particularmente notable en los países donde la palabra del poderoso está divorciada de sus acciones y el poder mismo se sostiene, o bien por la fuerza, o bien porque ha logrado de algún modo disolver a la sociedad o hacerla asumir "desvalores". La evangelización de la cultura es así un intento de fortalecer a la sociedad y de lograr, por medio de la conversión de los hombres que la forman, generar una autoridad moral e intelectual —es decir, cultural— que pueda imponer opciones al poder mismo sin necesidad de recurrir a la violencia. He aquí un desafío para los cristianos en general y para los intelectuales cristianos en particular.

c) La Iglesia reconoce que la crisis de las culturas y, por ende, de las sociedades latinoamericanas, es al mismo tiempo resultado de una incapacidad de éstas para generar y rescatar valores que las fortalezcan y rediman, y del impacto que una cultura en crisis ejerce sobre ellas. De allí que nos invite a estudiar nuestra historia y nuestro presente para superar el elitismo y la dependencia culturales y la cultura impuesta que es la "de masas", por medio de la mirada atenta a la cultura popular y a la promoción de ésta como "realización

47. Documento de Puebla, Mensaje inicial.

48. *Ibid.*, Nos. 342-345.

solidaria de un destino común" que, más que producción de "objetos" culturales, es lo que "se es juntos gracias a la calidad de lo que se comparte y se vive"⁴⁹.

Si la cultura es "arraigo y proyecto colectivo" que se descubren y realizan en el seno de comunidades solidarias que buscan dar sentido a su existencia y crear un espacio de elaboración y discusión libre de proyectos, es en esta obra donde debe darse el esfuerzo de los cristianos por encontrar valores y criticar "desvalores". De esta manera la Iglesia se desvincula del poder y así se salva de la tentación de ponerse al servicio de éste o del riesgo de verse manipulada por él⁵⁰.

Además, esta evangelización podría permitir al pueblo hacer de su gobierno un medio para poner en marcha un proyecto global cualitativamente distinto: liberador, plural, participativo, democrático, ético. Esto equivaldría a coadyuvar en la formación de un auténtico pueblo y en la constitución de una nación genuina.

d) La Iglesia es consciente de que los sistemas sociales que hoy nos rigen —el capitalista liberal y el capitalismo comunista de Estado— tienen un proyecto de hombre y de sociedad emparentados por la misma racionalidad que, de algún modo es, como señala Alain Birou, "post-cristiana"⁵¹ en la medida en que reduce toda trascendencia, alteridad y gratuidad a los límites de la razón y eficacia del hombre "moderno", dominado por el ateísmo y el materialismo teóricos y prácticos. De suerte que si estamos ante una situación en la que tales sistemas entran en crisis porque han dado como resultado "el triunfo de lo inhumano en la humanidad", bien vale la pena preguntarnos si debemos continuar "la exaltación sin reservas de los valores del mundo moderno" y seguir creyendo que "el verdadero destino humano se juega esencialmente en los campos de la política, de la economía y de la cultura y no en el campo religioso de la fe en Cristo"... quien está sin medida más allá de todos los proyectos de liberación y de creación de un hombre nuevo en el horizonte del tiempo"⁵². Ramón Xirau ha escrito, en relación con la crisis actual, que todavía no sabemos "si será crisis de deterioro y muerte o de crecimiento", pero que indudablemente se trata de una crisis "de orden espiritual y solamente con medidas de orden espiritual podrá ser vencida, encauzada y llevada a un más alto nivel de conciencia"⁵³.

49. Birou, Alain, en *Op.cit.*, págs. 24-25.

50. Cfr. Las reflexiones sobre filosofía y poder en Aróstegui, Antonio, *La lucha filosófica*, Fondo de Cultura Popular, Madrid, 1975.

51. *Op.cit.*, pág. 31.

52. *Ibid.*, pág. 33.

53. *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, págs. 11-12.

La pregunta es válida, porque hoy como nunca la creación sufre dolores de parto y, en ella, los cristianos "quienes poseemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente mientras esperamos la liberación, pues hemos sido salvados, pero en esperanza, y la esperanza que se ve ya no es esperanza. Porque lo que uno ve ¿cómo esperar?; pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos"⁵⁴. Quizá el problema estriba en cómo explicar esto a los que ya no pueden aguardar más, es decir, en cómo injertarnos en la lucha de los impacientes para acompañarlos y darles testimonio de lo relativo de nuestras realizaciones. Ésta es también una forma de evangelizar la cultura, de encarnar en ella la fe y de combatir a los ídolos.

"Vuestra contribución —decía Juan Pablo II a los representantes de las organizaciones católicas ante la UNESCO— debe consistir en el esfuerzo por introducir en el corazón de los problemas donde está en juego el destino de los hombres, una dimensión ética y religiosa que es componente fundamental de la realidad humana. Ninguna solución es posible por negociaciones a nivel político, económico o técnico —por necesarias que éstas sean— si no se inspira en esas dimensiones fundamentales. Que el respeto y la tolerancia, la voluntad de colaboración y de diálogo no sean nunca coartadas para disminuir o minimizar la contribución original que les es propia, a partir de la verdad de Cristo, fuente de verdad acerca del hombre y de su dignidad".

54. Roma. VIII, 18-25.

11 TESIS SOBRE EVANGELIZACIÓN, CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA

JAVIER LOZANO BARRAGÁN
Obispo Auxiliar de México

PRESUPUESTOS

1. El Documento de Puebla recibe su unidad desde su intuición única: la evangelización entendida como comunión y participación en todos los ámbitos latinoamericanos; en el individual de la persona y en el comunitario esto es, en el económico, político, social y cultural. Privilegiando a los pobres, a los jóvenes, a los constructores de la sociedad pluralista, y la defensa de los derechos humanos, dentro de una situación latinoamericana histórica y conflictiva.

2. Es en esta visión de totalidad en la que se comprenden la individualidad de sus temas. Y ya más en concreto, los temas de evangelización, cultura y religiosidad popular se entienden formando una unidad con los dos restantes de esta sub-parte: liberación, ideologías y política; y en total conexión con los tres temas del contenido de la evangelización: Cristo, Iglesia, Hombre.

1ª TESIS

"Cultura, religiosidad popular, liberación, política e ideologías, son la 'encarnación' real en América Latina, de la evangelización. Son el ser de la Evangelización en su dinamicidad cambiante de 'término'. Así la evangelización no se queda en un 'tener' sobreañadido al hombre latinoamericano, sino que es su mismo 'ser'" (DP 4-7; 444-447; 411-414).

A primera vista la segunda parte del segundo capítulo de Puebla aunque con el subtítulo de qué es evangelizar, quedaría como una serie de temas interesantes en conexión con la evangelización. En la tesis que enuncio, afirmo que dentro del pensar de Puebla, la ma-

nera concreta como se da un mensaje al hombre latinoamericano acerca de Cristo, la Iglesia y el hombre, es a través de estos temas. Es desde su cultura, en su religiosidad, en el esfuerzo de liberación, en la expresión política donde hoy se evangeliza.

Pero en la tesis hay otra afirmación, o si se quiere, otra explicación de esta afirmación, y es que estos temas, no son meros modos de evangelizar, meros medios, meros métodos, sino que son el ser de la evangelización latinoamericana. La evangelización produce y realiza al hijo de Dios; el hijo de Dios no es una abstracción; sino que es este hombre latinoamericano que ónticamente ha sido y es hijo de Dios gracias a la fe producida por la evangelización. Este hijo de Dios no es una estaticidad sino que actúa como hijo de Dios. Esto tiene realidad a pesar de todas las limitaciones y perversiones históricas. Consecuentemente, la evangelización es en su "término" cambiante y dinámico, esto es, en lo que produce como filiación divina que se desarrolla, cultura. En su profundidad de matriz cultural es religiosidad popular latinoamericana. En su lucha por construir constantemente al hijo de Dios, es liberación. Y en su integralidad humana se expresa e inspira la economía política, la sociedad y la cultura estrictamente tal.

2ª TESIS

"Por eso es que evangelizar es hacer la comunión y participación del hombre latinoamericano. Su ser divinizado. Desde Cristo en la Iglesia. En comunión con Dios, con el hombre y con el universo. Es realizar su verdad. Es construir su libertad desde el nuevo tipo de hombre libre que proclama Puebla" (DP 211-219; 321-329).

Entendiendo así la evangelización en su término que produce, en la filiación divina, evangelizar es la comunión y la participación. O más exactamente, la raíz de la comunión y la participación. Es la Palabra de Dios. Esta comunión y participación es una comunión y participación que se desprende de la comunión y participación trinitarias. Sólo posible desde la acción de Cristo, desde su persona que es la comunión y participación de Dios con el hombre y de los hombres entre sí. Es así la Iglesia, pues ésta se entiende sólo como la prolongación de la comunión y participación trinitarias. Realizar esta comunión y participación es realizar la verdad, hacer la verdad. Así evangelizar es hacer la verdad. Así evangelizar es construir el nuevo tipo de hombre que Puebla quiere como hombre latinoamericano, el hombre en comunión con Dios, en comunión y participación con los demás hombres y con el universo. Es así participar de la misión tri-

nitaria del Verbo y del Espíritu y realizar con toda la eficacia de la colaboración humana integral esta misma comunión.

3ª TESIS

"Esta comunión y participación tiene una historia. Esta historia es el desarrollarse de la cultura latinoamericana. Una y múltiple. Una como matriz cultural. Múltiple, como concretizaciones diversas de las distintas estructuras sociales. Tanto en su carácter de vigencia, como en sus concretizaciones tiene muchas negaciones de su comunión y participación, pero que no alcanzan a destruir su carácter popular de matriz cultural" (DP 1-14; 51-53; 409-428; 445-453).

Si el hijo de Dios en América Latina, si la filiación divina, no se considera en una mera abstracción sino que es un dinamismo operante, entonces, como tal tiene necesariamente una historia. Esto quiere decir que no hay evangelización hoy posible sino dentro de la cadena histórica que la constituye. Es cierto que también dentro de las realizaciones históricas es urgente el discernimiento y así ver cuáles son los valores que han significado prácticamente en la evangelización anterior la comunión y participación, cuáles son los antivalores y cuáles los meros acomodados a épocas pasadas de valores comprobados; pero el discernimiento es algo positivo y no puede consistir absurdamente en la negación de todo el pasado histórico como algo meramente negativo. La vida decurre a través de conflictos y oposiciones, es verdad; pero el conflicto vital no se cataloga como contradicción, que es exactamente la negación de la manifestación vital en totalidad. Eso sería aniquilación. América Latina ha sido evangelizada desde hace más de cuatrocientos años. Es cierto que ha habido luces y sombras en el proceso evangelizador, pero las sombras no han acabado con las luces, al tenor de Puebla.

Una posición ahistórica sería una posición estrictamente alineante. El seguir repitiendo como historia sólo la historia del primer mundo, es la raíz de la opresión. El considerar la evangelización latinoamericana como hoy iniciada solamente, es negar la raíz de la identidad cultural latinoamericana. Es un atentado contra lo más profundo de la identidad del continente, degradándolo en su humanidad al privarlo de su memoria.

En cuanto al problema de la unicidad o multiplicidad de la cultura latinoamericana podríamos hablar al tenor de Puebla de su unidad. Esto importa la unidad como algo resultante de la diversidad orgánica. La posición de Puebla sería el encontrar muchas diversidades en las realizaciones estructurales de la cultura en Latinoamérica;

tanto en el plano económico, como en el político, como en el social y en el cultural estricto, sin embargo, se hablaría de una concepción determinada de los valores evangélicos, homogénea en todo el continente, pero especialmente en Hispanoamérica, desde la convergencia de las vigencias culturales indígenas, hispánica y africana.

El problema brasileño lo consideraría dentro de una complejidad diversa.

Así, tendríamos esta concepción como raíz de la conducta humana, como valor desglosado en las circunstancias específicas latinoamericanas, que da la unidad cultural entre la gran diversidad de regiones y países. Una unidad que se da desde la vigencia cultural de la significación legitimante o ilegítimante de las realizaciones estructurales de los diversos campos de la interacción social, y que a su vez es condicionada por dichas realizaciones. Pero una vigencia que no se agota en la sola alta información desde el campo cultural de la estructura social, sino que realiza la comunión y la participación efectivamente, exigiendo y hasta cierto punto condicionándose a la acción humana. Teológicamente hablaría sugeriría la expresión "sacramental" para entender el calificativo más apropiado que le conviene a la evangelización como motor histórico de la cultura en toda su extensión. Sería así la Palabra de Dios que se encarna en nuestro mundo, que en un principio se llama humanidad en general, que llega a su culmen y plenitud en la humanidad de Jesucristo, que de allí se participa en la cultura de los pueblos y así se realiza la Iglesia; donde se especifican en especial los siete signos sacramentales.

Concluyendo, la vigencia cultural evangelizadora la afirmaría como una vigencia sacramental; la evangelización hace la comunión y participación en América Latina desde la exigencia de la conversión del hombre y su cultura, esto es, de las realizaciones estructurales económicas, políticas, sociales y culturales. Desde esta eficiencia es desde donde Puebla encuentra la razón más profunda de la cultura latinoamericana en lo que llama "Sustrato radical católico". Y esta es la razón también por la cual se afirma que los defectos de la realización histórica de la vigencia evangelizadora, no alcanzan hasta ahora a destruir su carácter de matriz cultural.

4ª TESIS

"La concreción actual de esta evangelización-cultura es la religiosidad popular. Entendida como el actuar de la matriz cultural, su vivencia y su expresión. Esto es, entendida no sólo como el conjunto de expresiones 'religiosas', sino como la totalidad de actitudes ex-

presadas en los signos, y la totalidad de valores, fundamentos de las actitudes y las maneras concretas de hacer vigente como norma de conducta al Evangelio" (DP 444, 448-449).

Hay veces que se entiende la religiosidad popular sólo como expresiones, y a veces, expresiones exóticas, un poco vecinas a la magia, como algo peyorativo, como una especie de sustituto espúreo religioso. Se trata por una parte de conclusiones ideológicas empiristas o positivistas, y por otra, de defectos reales de los que se hablará en otra de las tesis.

Para Puebla, la religiosidad popular es algo más hondo, la expresión religiosa es sólo la punta del iceberg, abajo de ella se encuentran actitudes, y abajo de las actitudes se encuentran valores aceptados, o diversas maneras de concebir la vida. Todo ello de una manera simultánea; no siempre con la distinción clara; pero a pesar de ello, siendo matriz cultural en el sentido explicado. Es la forma práctica de nuestro pueblo de hacer el Evangelio una norma de conducta. Puebla, pues, explicita algo que en otros documentos no se había expresado con esta claridad y son las actitudes y valores religiosos como algo que debe de entenderse también al hablar de la religiosidad popular.

5ª TESIS

"Esta concreción es católica. Importa fuertemente la conciencia de la culpa y de Dios que salva en Cristo Jesús, que salva eficazmente, y que exige la cooperación eficaz del hombre. Importa la concreción de la salvación divina dentro de una perspectiva comunitaria y en ella, dentro de una perspectiva jerárquica" (DP 454; 170-181; 232-269; 348-356).

La religiosidad popular es algo genérico, puede haber religiosidades populares tantas, cuantos sean los valores religiosos fundamentales de donde broten. Incluso dentro de la interpretación del valor evangélico, esto es, dentro de la interpretación cristiana del Evangelio, habrá tantas religiosidades populares cuantos caminos diversos de interpretación del Evangelio. Cuando se trata de interpretaciones básicamente distintas incluso dentro de la interpretación del mismo Evangelio, se habla de interpretación católica o no católica del Evangelio, o bien, de concreción católica o no católica de la religiosidad popular. Reflexionando sobre el contenido de la religiosidad popular que marca Puebla, los puntos enunciados en la tesis son los puntos más relevantes de esta religiosidad popular fundada en el Dogma católico. El hombre se reconoce pecador, pero al mismo tiempo es consciente

de la acción de Dios que salva eficazmente. No se trata de que Cristo sea un mero ejemplo a seguir, sino que expresa la eficacia de la salvación. Lo que no quita que también sea ejemplo a seguir y así exija la eficaz cooperación del hombre.

Esta salvación es concebida dentro de la religiosidad popular latinoamericana que se da siempre en conexión con la comunidad; esta conciencia es más o menos fuerte de acuerdo a muchas causas, pero básicamente se encuentra expresada así. La conciencia del papel de los sacerdotes, del obispo y del Papa dentro de esta conciencia religiosa popular, es el otro especificativo católico dentro de esta religiosidad, se deberá entender más claramente cuál es el sentido de la religiosidad popular católica, y qué significa el que ahora esté siendo fuertemente atacada como matriz cultural del continente, y por quiénes.

6ª TESIS

"Esta matriz cultural no tiene hoy toda la fuerza de comunión y participación que significaría como matriz cultural cristiana. Esta carencia de fuerza es debida a defectos en la religiosidad popular que son causados por la ignorancia y el pecado" (DP 452-453; 455-456).

Es una preocupación constante de Puebla la de dar a entender que no aprueba la religiosidad popular de una manera absoluta. Casi como estribillo habla de la perversión de la religiosidad popular y cómo ésta deba de purificarse. Son dos las causas de estas fuertes limitaciones de la religiosidad popular: la ignorancia y el pecado. La ignorancia la describe Puebla como la falta de información catequística, falta de la auténtica proposición del Mensaje. El pecado religioso es descrito de muchas maneras, pero que se pueden sintetizar en la magia, el fatalismo y la opresión religiosa. Estas deficiencias de la religiosidad popular latinoamericana tienen una serie de consecuencias bastante graves desde la significación de esta religiosidad como matriz cultural latinoamericana. A ello nos referimos en las siguientes tesis.

7ª TESIS

"La matriz cultural que importa la religiosidad popular viene a ser fuertemente competida desde la adveniente cultura universal técnico-industrial. Comúnmente, las élites latinoamericanas no profesan

una religiosidad que en ellas sea verdadera matriz cultural" (DP 418; 455-460).

No cabe duda que el secularismo actual tiene relegada la religiosidad popular como algo atrasado que de ninguna manera es apto para dirigir la sociedad de hoy. Se acepta en una vigencia todavía rural y para civilizaciones ancestrales, pero tiene que dejar lugar a la cultura técnica eficientista e individualista, o bien, colectivista, que hoy se aproxima. Aquí la matriz cultural tendrá que ser algo totalmente distinto.

La mentalidad colonial de las élites del continente, antes de la independencia política del XIX, objetivamente hablando, no era bajo este aspecto católica. Tanto étnica como políticamente. Etnicamente, por el desprecio racial hacia el indígena y el negro, que en diversas proporciones se ha dado en todos los países latinoamericanos. Política y económicamente, por el sistema colonial de países dependientes tributantes de la o las metrópolis. Al llegar la Independencia, las élites fácilmente pasaron a una dependencia de la cultura especialmente anglo-sajona, fuertemente marcada por la llamada "modernidad" y su propia matriz cultural, ajena por cierto a la matriz cultural católica de nuestro continente.

8ª TESIS

"La matriz cultural de la 'modernidad' pugna contra la religiosidad popular católica desde la ruptura de la Reforma protestante. Se intensifica en el Calvinismo, hasta llegar en la actualidad al eficientismo individualista" (DP 311-315; 309).

Hay muchos factores que condicionan la "modernidad", entendida ésta como la adveniente cultura universal. Esta cultura tiene en sí muchos elementos buenos que son verdaderos avances de la humanidad. Sus causas son varias, tiene determinadas causas en el orden económico, determinadas en el orden político, determinadas en el orden social y determinadas en el orden cultural. Todas ellas desde su nivel propio son básicas para entender genéticamente esta cultura. Aquí sólo tratamos de comprender su causa desde la alta información que viene del campo cultural estrictamente tal, y en concreto, desde la vigencia cultural que marca la legitimidad o ilegitimidad de los restantes cuadros estructurales de la interacción social. Un primer acercamiento desde el punto de vista de enunciado religioso, será complementado con otra perspectiva desde una óptica filosófica. Ambos factores se entrelazan fuertemente. En la presente tesis tocamos el aspecto religioso y en la siguiente el filosófico.

La reforma protestante fue en Occidente una ruptura con la matriz cultural existente, que era la católica. En ella habíamos resaltado como base la conciencia de culpa y la necesidad de un redentor por una parte, y por otra, la concretización de este redentor dentro de una comunidad jerárquica. A primera vista el Protestantismo rompe fuertemente al menos la segunda parte de esta matriz cultural. Acepta la conciencia de culpa y la necesidad de la redención, pero no acepta la comunidad jerárquica católica. La segunda parte de la matriz cultural católica ahora es sustituida por la Sagrada Escritura. La Sagrada Escritura será la encarnación concreta de la salvación. Sin embargo, si se ve más profundamente el cambio, en su primera presentación no es tan drástico como pareciera, al menos en el Luteranismo. Pues lo que se quiere hacer no es propiamente rechazar la institución comunitaria, sino cambiarla por otra que no tuviese los defectos que se le achacan.

La ruptura viene más bien en un segundo momento, en el Calvinismo. En su enunciado de matriz cultural entra fuertemente la convicción de la predestinación. Esta convicción de la predestinación es individual. Se destruye así el ámbito comunitario de la salvación y por supuesto de comunidad universal. Se intensifica el libre examen. Poco a poco se va generando así una matriz cultural individualista que fácilmente se extiende, si no ya dentro de un individualismo de individuos, sí dentro de un individualismo de naciones. Por otra parte, la misma predestinación hace que el "predestinado" se sienta el mejor; el único amo del universo a quien le ha sido encomendado. Toda la actividad vital tendrá que verse ahora en la transformación del universo para el servicio exclusivo de los "predestinados". Paulatinamente se llegará en la historia de Europa Central por una parte a las super-razas, al *Übermensch*, a los pueblos de primera y a los pueblos de segunda o tercera, de acuerdo a su mayor o menor dominio técnico del mundo. Por otra parte, se llegará al Secularismo, entendiendo la salvación, no ya como algo trascendente, sino como algo immanente, que consiste precisamente en este dominio del mundo y en las ventajas que ello implica. De allí podemos también entender el "destino manifiesto" de ciertos pueblos y su expansión y estrategia geopolítica.

Puebla habla del problema de las sectas. Pues esta ruptura contra comunidad e institución no es sólo del Calvinismo, sino también de las sectas espiritualistas que poco a poco van forjando otra manera de entender, culturalmente hablando, Latinoamérica y destruir así su matriz cultural. Las sectas hablan de comunidad y de hermandad, pero dentro de un individualismo grupal. Contradicción a una cultura universal y católica.

Dentro de este ámbito cultural se entenderá más ampliamente la elaboración filosófica de la "modernidad".

9. TESIS

"La nueva matriz cultural en su expresión filosófica va cada vez más fuertemente concentrándose en lo 'material' contra lo 'espiritual' basándose en el empirismo inglés, especialmente en Locke, divulgado por la enciclopedia y la masonería, acentuado por el positivismo, ampliado por el marxismo y puesto al día por el utilitarismo y pragmatismo" (DP 309-315; 45-50; 51-56; 64).

La expresión de la immanencia cerrada, base del secularismo la encontramos como fuerte ruptura con la tradición occidental en el empirismo inglés. Como matriz cultural económica y política la formulan Hobbes y Locke, y como significación psicológica, D. Hume. Sin embargo, pudiéramos afirmar que en el plano económico-político la formulación de Locke es la que adquiere mayor fuerza como vigencia cultural que va a determinar la legitimidad o ilegitimidad de los diversos cuadros sociales. Su empirismo materialista llevado al campo de la ética social, entiende la interacción societaria básicamente fundada sólo en los bienes que resuelven problemas de alimentación, abrigo y protección de la salud, y éstos poseídos individualmente, esto es, en estricta propiedad privada. Posteriormente en sana lógica se hablará de la base que significará la posesión en propiedad privada absoluta de los medios de producción de dichos bienes.

El enciclopedismo y las demás versiones como la *aufklärung*, el deísmo y el iluminismo, no son más que divulgaciones del empirismo y más en especial de Locke. La masonería toma al deísmo inglés como matriz cultural. Y no hay que olvidar que precisamente un número muy grande de países latinoamericanos han sido conducidos por élites masónicas. El positivismo formula más claramente estas matrices culturales técnico-científicas, contraponiéndolas a la anterior matriz cultural del occidente: la religiosa y en especial la católica. El positivismo especialmente a fines del siglo XIX y principios del XX constituyó la matriz cultural de muchas élites pensantes del continente.

En cuanto al marxismo se refiere, pareciera que se tratase de algo aparte, sin embargo, en cuanto a matriz cultural profunda, no rebasa la intuición de Locke. Se postula como matriz cultural básica la satisfacción de las necesidades vitales de alimentación, abrigo y protección de la salud, mediante la propiedad social de los medios de producción colectiva. La diferencia con Locke no está en la distinción "cualitativa" de matriz cultural, sino en la "cuantitativa", o sea

en la misma matriz cultural, pero que cuantitativamente quiere ahora extenderse a más gente en cuanto a que sean más quienes tengan la posibilidad de satisfacer dichas necesidades vitales. Se opone a su adversario Locke, pero viene a pelear en su mismo terreno, aceptando en último término los presupuestos mismos desde lo que parte Locke y que son precisamente los que han llevado a la injusticia del capitalismo que el mismo Marx quiere atacar con su pensamiento. Quedan así ambos como materialismo sin salida. Ambos acusan la misma matriz cultural secularista destructiva del hombre.

En nuestros días, las diversas posiciones de conveniencia del pramagtismo y el utilitarismo, como matriz cultural no rebasan ninguna de las anteriores, sólo las siguen ampliando de acuerdo también a las nuevas formulaciones de las necesidades del hombre teniendo siempre como base una posición secularista de inmanencia cerrada. Esta matriz cultural tiene como resultante lo que enunciamos en la siguiente tesis.

10ª TESIS

"Esta nueva matriz cultural materialista, individualista, inmanentista y secularista ha dado vigencia a una sociedad fundada en la economía. En el 'tener' egoísta individualista, técnico-eficientista. A nivel nacional e internacional. Su formulación como arquetipo social es a través de los ídolos del poder, del placer y del 'tener'" (DP 44-56; 64-70; 493-506; 1208-1209; 1257-1267).

Puebla habla en este sentido cuando describe las concepciones erradas del hombre que se han abierto paso como arquetipos sociales o matrices culturales para América Latina. Es la consecuencia lógica de la vigencia que se impone. El pecado religioso se encuentra en el fondo, pues el hombre hecho dios o queriendo dominar a Dios en la "técnica-magia" se vuelve ley económica de los demás, en un fatalismo de dominio y así en una opresión creciente. Esta nueva matriz no es expresable en religiosidad popular. O si se quiere, existe una nueva religiosidad secularista que desde la formulación de Comte ha seguido expresándose en paralelismo a la anterior religiosidad popular católica. También hay expresiones de esta matriz cultural en la religiosidad popular católica, como deformaciones de la misma, y que precisamente vienen a reducirse a la magia, al fatalismo y a la opresión.

No pudiéramos decir que exista una sola matriz cultural en América Latina, sino que como dice Puebla, subsisten ahora muchas, y en competencia. Al lado y hasta mezclada con la religiosidad popular ca-

tólica latinoamericana se encuentra también esta matriz secularista, y desde su formulación como ídolo, intenta oprimir a la auténtica matriz cultural de Latinoamérica. Es necesario liberar a la religiosidad popular y así a la cultura latinoamericana de estas cadenas y construir los cauces para continuar su historicidad en una posición que ahora responda a las exigencias de una nueva sociedad que se gesta en un cambio acelerado, que responde a esta adveniente cultura universal; que la juzgue y la discierne, la libere y la encauce al servicio del hombre. Así enunciamos la religiosidad popular en continua purificación como liberación del hombre latinoamericano, en la última tesis:

11ª TESIS

"La religiosidad popular latinoamericana en toda su complejidad, debe leer el Evangelio desde el nuevo tipo de hombre libre que propone Puebla; de allí suscitar actitudes apropiadas y expresarlas evangelizadamente. En esta forma concreta liberará a la cultura de sus ídolos y seguirá siendo eficazmente la matriz cultural para el futuro de América Latina" (DP 316-339; 459; 378-383).

Esta tesis sería el correctivo de una religiosidad viciada. Desde la significación evangélica de Cristo y la Iglesia, Puebla propone una visión del hombre que constituye la nueva utopía latinoamericana. Se trata de un hombre libre, pero con una libertad que consiste en la construcción de la comunión y de la participación. Esta comunión y participación las realiza a tres niveles: con Dios, con los demás hombres y con el mundo. Y los realiza como en vasos comunicantes, de manera que si una de las tres comuniones y participaciones falta, las otras dos no son posibles. Esta es la manera según la cual Puebla lee el Evangelio para comprenderlo en la época actual. La religiosidad popular latinoamericana, si va a seguir como matriz cultural, debe encaminarse hacia esta utopía. Esta será la realización integral del ser, el "para" de la liberación que propone Puebla. Y así, será también el modo concreto de liberación de los tres ídolos que constituyen las cadenas de la opresión: los ídolos del poder, del placer y del tener. Desde esta vigencia cultural, tendrá que generar actitudes, expresarlas y así renovar y ampliar la actual religiosidad popular, corrigiéndole todos sus errores y adaptando a nuestro tiempo sus grandes valores. En cuanto vigencia cultural tendrá así que generar la auténtica conversión en un cambio radical de conducta, tanto en el aspecto individual de la persona como en su aspecto social. Tendrá así que tener una realización en los diversos campos de la estructura so-

cial, tanto en lo económico, como en lo político, en lo social y en lo cultural estrictamente tal. Esta matriz cultural quedaría reforzada desde lo que hemos dicho a propósito de la "sacramentalidad" de la evangelización. No sería sólo, pues, a nivel de la alta información, sino de verdadera eficiencia.

EL RESURGIMIENTO CATOLICO LATINOAMERICANO

ALBERTO METHOL FERRÉ

A AUGUSTO DEL NOCE

el primero en cuestionar radicalmente
la idea de modernidad vigente.

1. Una Iglesia novedad

Nadie se hubiera atrevido a vaticinar hace veinte o treinta años la actual dinámica de la Iglesia en América Latina. Las élites intelectuales latinoamericanas sabían que la Iglesia estaba allí, pero era un saber distraído. Eran en su mayoría de tendencia secularista o por lo menos no católica, y sus tradiciones de más de un siglo eran más bien hostiles a la Iglesia. Esta les había ocupado otrora en cuanto enemiga. Pero, consumada la separación de la Iglesia y el Estado en casi todos los países, cambió el clima. Este cambio puede fijarse a la altura de la segunda guerra mundial. Así, disminuyó la animosidad anticlerical. Se dejó a la Iglesia de costado. Diría que esas élites, en especial sus nuevos intelectuales, los sociólogos, la perdieron de vista. Ella está allí, en el pueblo, grande, muy grande, pero se le creía una sobrevivencia. Una sobrevivencia paquidérmica. Un pasado sin capacidad de futuro. Un gran saurio, incapaz de procrear ninguna novedad. Y por una razón muy sencilla: no era moderna. Incluso era antimoderna o por lo menos la modernidad se había realizado contra ella. Esa era la creencia de la razón de fondo de su esencial inactualidad. Lo no moderno estaba condenado irremisiblemente al ocaso. Pero ahora, casi de golpe, todo ha cambiado. Lo que no se creía factible, ni siquiera posible, está sucediendo: lo que se suponía residuo del pasado, aparece como tendencia proyectada hacia el futuro. Lo estático, reaccionario o meramente adaptativo, se levanta dinámico, creador, en el seno de los pueblos latinoamericanos. En Puebla ese acontecimiento ha tomado su rostro. Lo esbozado en Medellín ha madurado en Puebla. Debemos, pues, acercarnos para intentar comprender y esbozar los rasgos de esta sorpresa histórica: el renacimiento católico latinoamericano.

En cierto sentido, la Iglesia Católica aparece como "moderna", en la acepción más literal e ingenua de la palabra, que significa actual (hodierno). Lo de nuestro tiempo, de los tiempos cercanos, recientes o lo que despierta curiosidad por lo novedoso. En estos años se ha repetido sintomáticamente "la Iglesia es noticia". Noticia es novedad. O sea, una impresión inversa a la existente pocas décadas antes. "La Iglesia cambia". Parece lo contrario de hace poco cuando se la presumía momificada. ¿Qué significa esto en América Latina y en la Iglesia? Es cuestión muy esencial, pues modifica perspectivas históricas habituales, rompe con presupuestos muy comunes. Lo que era obvio ya no lo es. Esta "modernidad" de la Iglesia Católica, en el sentido antes enunciado, nos lleva sin embargo mucho más lejos, pues pone en cuestión, hace problemática la idea misma de "modernidad" hasta ahora imperante. De una modernidad superficial, pasamos a una modernidad profunda. A una idea de modernidad que condiciona subrepticamente todos los juicios: que la Iglesia y la cultura moderna son incompatibles. Que son antagónicas, y que la Iglesia queda sólo "fuera" de la modernidad, estéril, o si se mete "dentro" se autodisuelve, y sólo le cabe acoplarse. Este prejuicio es de una amplitud de contenido tal, que es el horizonte de comprensión más general, desde el cual se piensa. Por ser un horizonte dentro del cual se ve, es a su vez muy difícil de visualizar. Está demasiado sobreentendido. Pero la actual modernidad de la Iglesia latinoamericana pone en cuestión a la "modernidad" misma. Por lo menos, así lo parece.

El horizonte histórico de la "modernidad" o la idea implícita de "cultura moderna", en sus connotaciones más fundamentales, abarca también el conjunto de los pensamientos del hombre contemporáneo: establece íntima comunicación entre sociología, filosofía y teología. Y, por supuesto, con la interpretación histórica. Todas estas disciplinas implican como esencial una idea de la modernidad, que las determina. Toca las categorías más radicales del pensamiento vigentes, dominantes, en estos últimos tres siglos, desde la ilustración. Si esa idea esencial entra hoy en crisis, algo importante está pasando. Señalaría un giro histórico de máxima profundidad, que nos obliga a reinterpretar nuevamente todo el pasado, a repensar el sentido mismo de la modernidad otra vez. La remoción de la Iglesia de Medellín a Puebla parece así poderosa de modo inaudito. Importa entonces vislumbrar sus alcances, tanto en la historia eclesial como latinoamericana. Nos pone muy directamente en el corazón de la relación religión y cultura en América Latina. Vamos a poner a prueba lo que parece.

2. Autoconciencia histórica de la Iglesia latinoamericana

¿Cuál es el significado de la "novedad" eclesial latinoamericana? Hay que verificar hasta dónde llega esa "impresión" de la que partimos para ver cómo lo moderno "superficial" arrastra a lo moderno "profundo", y cómo éste genera a aquel. Para esto es imprescindible comparar, ver la actual situación y dinámica de la Iglesia en relación con otros momentos históricos anteriores. La comparación nos mostrará la diferencia y la originalidad actual. Aquí lo más seguro es exhibir lo que la misma Iglesia dice hoy de sí misma en el proceso histórico latinoamericano. ¿Cómo se ve la Iglesia a sí misma en la historia latinoamericana? ¿Cómo comprende su propia historia y sus distintas figuras? ¿Cómo se ubica y qué pretende? Para saberlo con certeza, nada mejor que partir de su última expresión colectiva, a través del conjunto de su episcopado, en la Conferencia de Puebla. ¿Qué dice Puebla de su historia latinoamericana? ¿Se ubica en relación con la modernidad? Puebla formula con claridad, de modo notablemente coherente, su perspectiva histórica. No es exageración, por la índole de Puebla, decir que significa la autoconciencia histórica actual de la Iglesia latinoamericana. Por lo que nos pone en camino para entender el contenido de esa "novedad" actual de la Iglesia.

De ahí la importancia de ser sólidos en la partida, lo que obliga a citar a Puebla de modo extenso. Dejemos que Puebla hable primero por sí misma. Como es muy coherente, no es preciso interrumpirla con explicaciones. Puebla aborda directamente y caracteriza la novedad histórica de la Iglesia latinoamericana de hoy. Así establece la plataforma desde la cual es posible dialogar, discutir, avanzar en la relación de la Iglesia y la cultura moderna.

Desde su apertura misma, Puebla define su visión histórica. Luego, en otros capítulos, retoma y amplía esa visión. Por tanto, aquí pondremos en relación directa los textos más esenciales del conjunto de Puebla a este respecto, haciendo que formen una sola unidad, un solo discurso. Esto es posible por la unidad misma del pensamiento de Puebla.

Ante todo, Puebla determina muy sintéticamente su visión global, que expresa a la vez su dinamismo y vocación: "La evangelización está en los orígenes de este Nuevo Mundo que es América Latina. La Iglesia se hace presente en las raíces y en la actualidad del continente. Quiere servir dentro del marco de la realización de su misión propia, al mejor porvenir de los pueblos latinoamericanos, a su liberación y crecimiento en todas las dimensiones de la vida. Ya Medellín recordaba las palabras de Pablo VI sobre la vocación de América Latina a 'aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo

y lo moderno, lo espiritual y temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad' (Medellín, introducción 1) (DP 4). Aquí está la retrospectiva y el programa histórico de Puebla, de la Iglesia latinoamericana, en máxima condensación. Todo lo demás es para la comprensión de esta premisa.

Puebla deslinda tres momentos históricos. Primero el fundacional y formador, el tiempo del nacimiento de América Latina. Abarca los tres primeros siglos, XVI - XVII - XVIII. Segundo, el que corre desde la Independencia hasta el Vaticano II. Es decir, el siglo XIX y algo más de la mitad del XX. Tercero, el actual, desde el Vaticano II en adelante. O sea que toma apenas desde los últimos veinte años y su proyección futura. Incluye a Medellín y Puebla. Parece que en tan poco tiempo se ha concentrado una densidad histórica extraordinaria, que permite hablar ya de un "tercer" período que muestra su diferencia con los anteriores y nos permite comprender en unidad el pasado y el proyecto histórico actual.

Veamos lo que Puebla dice de las tres etapas históricas.

Primera etapa

"Acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aún no concluido, la evangelización constituyente de la América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Frente a dificultades tan enormes como inéditas, respondió con una capacidad creadora cuyo aliento sostiene viva la religiosidad popular de la mayoría del pueblo" (DP 6).

Nos ahorramos las enumeraciones que se hacen. Puebla muestra la dinámica creadora de ese primer momento (siglo XVI), su fervor misionero en el conjunto del Pueblo de Dios, en los santos y otros intrépidos cristianos. Muestra la gran inventiva en la pedagogía de la fe, la conjugación de una vasta gama de recursos que abarcan todas las artes, la intensidad de la discusión y reflexión teológicas, etc. (DP 7, 8, 9). Y concluye: "Si es cierto que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado, también se debe reconocer que la evangelización, que constituye a América Latina en el 'continente de la esperanza', ha sido mucho más poderosa que las sombras que dentro del contexto histórico le acompañaron. Esto será para nosotros los cristianos de hoy un desafío a fin de que sepamos estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y seamos capaces de responder, con fidelidad creadora, a los retos de nuestro tiempo latinoamericano" (DP 7). Puebla

plantea el recuerdo de un momento decisivo, el del nacimiento, como un "mejor" al que toma de paradigma. Pero no en el sentido de una nostalgia pasatista o como un afán restaurador. Todo lo contrario: lo valora como desafío de emulación, como estímulo a la inventiva totalizante, que abarque todas las dimensiones de la cultura latinoamericana... Por ejemplo: cuando recuerda la capacidad de los misioneros del siglo XVI para poner todas las artes al servicio de la dinámica evangelizadora señala la incapacidad de la Iglesia para hacer hoy lo mismo con las artes contemporáneas. Aunque ya se propone así la ligazón de la evangelización y todas las artes actuales, el superar un profundo divorcio que se produciría justamente en la segunda etapa (siglo XIX y mitad del XX) pide estar a la altura de la "fidelidad creadora" en relación con su propio tiempo.

"En la primera etapa, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (DP 412). "El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la evangelización" (DP 445). "Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos" (DP 445).

"La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular" (DP 444). "Esta religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos" (EN 48), pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas. "Eso sí, debe sostenerse que esa unidad contiene diversidades múltiples según los grupos sociales, étnicos, e incluso, las generaciones" (DP 447).

"La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es hu-

manismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aún en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuando se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuando se lo vacía y asfixia con los otros intereses" (Juan Pablo II, discurso inaugural III, 6 AAS LXX, pág. 203) (DP 448) (Ver también DP 413).

"Es una cultura que conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres, está sellada particularmente por el corazón y la intuición. Se expresa, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria" (DP 414). Es de este modo que Puebla define el sustrato cultural y por ende popular latinoamericano.

Así caracteriza Puebla el sustrato cultural latinoamericano, decantado en los tres siglos iniciales de la nueva formación histórica que es América Latina. Puebla no lo sintetiza en una sola calificación, pero es posible hacerla fielmente. El sustrato cultural latinoamericano es el Barroco. Claro, no todo es propiamente barroco. Pero es el barroco el que da la impronta más determinante, en su vasta complejidad. Dice Mariano Picón Salas: "Es el más desconocido e incomprendido en todo nuestro proceso cultural histórico. Sin embargo fue uno de los elementos más prolongadamente arraigados en la tradición de nuestra cultura. A pesar de casi dos siglos de enciclopedismo no nos evadimos enteramente aún del laberinto barroco. Pesa en nuestra sensibilidad estética y en muchas formas complicadas de psicología colectiva" (De la conquista a la Independencia, pág. 123, Ed. FCE). Esto lo escribía Picón Salas en 1944, en una de las empresas más logradas entonces de historia cultural latinoamericana. Luego el novelista cubano Lezama Lima enuncia en relámpago: el Barroco, primer americano. Este se prolongó en su potencia hasta el umbral del siglo XIX, en la escultura profética del Aleijadinho.

El Barroco es un proceso cultural de gran complejidad y está atravesado por las más encontradas tensiones internas. Hay zonas distintas del barroco: hispánica, italiana, francesa, austriaca, alemana, americana. Hay momentos y fases distintas del Barroco en el curso de dos siglos. Lo hay aristocrático, burgués y popular. Europeo y mestizo. Fue la última gran oleada católica en Europa, que tomó los más diversos aspectos de la cultura; incluso incidió en la protestante. Forma el umbral de la modernidad. Está ligado íntimamente al Concilio de Trento. Lo que para Europa fue la última gran oleada ex-

pansiva y creadora católica, es para América Latina el sello de su nacimiento, de su configuración primera. Luego del Barroco la Iglesia Católica no ha generado otro movimiento expansivo que toque la totalidad de la cultura. Ha habido sí movimientos, pero nunca tan totales, ni tan profundos en el conjunto de la vida.

Segunda etapa

Después Puebla fija como un período de retroceso, resistencia y reconstrucción. Estos tiempos son descritos de modo muy escueto pero elocuente: "A aquella época de la evangelización, tan decisiva en la formación de América Latina, tras un ciclo de estabilización, siguieron las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta los cimientos. Venciendo esta dura prueba, la Iglesia logró, con poderoso esfuerzo, reconstruirse y sobrevivir" (DP 11). Desde un ángulo secular, este período es el de la Independencia de España y Portugal, el de la disgregación en una veintena de Estados, el de las hegemonías anglosajonas, etc. Pero Puebla clasifica desde la perspectiva eclesial, por eso no usa las denominaciones habituales.

Desde el ángulo eclesial, época de crisis, sobrevivencia y reconstrucción. Una Iglesia a la defensiva. Es visible que no tiene —todo lo contrario— la iniciativa histórica. Puebla muestra el reverso, la índole del nuevo movimiento histórico que llega hasta nuestros días. "Esta cultura, la mestiza primero, y luego, paulatinamente la de los diversos enclaves indígenas y afro-americanos, comienza a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico matemático y por la mentalidad de eficiencia.

Esta civilización está acompañada por fuertes tendencias a la personalización y a la socialización. Produce una acentuada aceleración de la historia que exige a todos los pueblos un gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aun eliminadas.

"La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarianización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y la pobreza.

El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada

en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a la legítima y deseable secularización sino también al 'secularismo' (DP 415, 416, 417, 418). Este gran movimiento de Occidente, que nos condiciona básicamente desde la Independencia, es el marco histórico en que Puebla no sólo ubica la segunda etapa histórica eclesial latinoamericana, sino también la tercera, abierta por el Vaticano II. Es el marco común de estas dos etapas en que lo más diferencial será el cambio de actitud y dinámica de la Iglesia.

Aquí tampoco Puebla emplea una designación común para ese movimiento histórico secularista. Sin embargo es visible que se refiere a la ilustración y su herencia actual. Puebla no tiene en momento alguno un lenguaje anti-moderno, aunque sí apunta a una anti-ilustración. De modo implícito, diferencia Modernidad e Ilustración.

El segundo período histórico eclesial latinoamericano tiene también para Puebla otras dos características: la ruptura entre las élites y el pueblo, la ruptura entre tradición y progreso. Estas dos rupturas o escisiones redundan en el empobrecimiento e incluso en la tergiversación de los dos términos opuestos. Y es evidente que las dos rupturas están en tan íntima conexión que parecen formar una sola. Empleando nuestras calificaciones diríamos pueblo y tradición barroca divorciados o antagónicos a élites ilustradas y progresistas. Es claro en qué punta está situada la Iglesia real.

Tercera etapa

"Hoy principalmente a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador, captando necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos. La fuerza que convocó a sus Obispos en Lima, México, Sao Salvador de Bahía y Roma, se manifiesta activa en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro y Medellín que activaron sus energías y la prepararon para los retos futuros.

Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y más fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo, tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que auna las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes" (DP 11-12). Así comienza Puebla a caracterizar la nueva época: es el fin de la anterior antinomia,

es una unidad dinámica de tradición y progreso que pone una problemática muy distinta a la etapa anterior. Todo se replantea desde nuevas bases.

Aquí una breve digresión que anticipa nuestro propio pensamiento. De acuerdo con lo que venimos interpretando, sería el final de un divorcio: el del pueblo barroco y las élites ilustradas. No exactamente, pues sería una extraña incongruencia. Lo que pasa es que la Ilustración ha impuesto hasta ahora sus vigencias, se ha identificado como igual a la Modernidad. Esta identidad Ilustración-Modernidad ha condicionado efectivamente toda la segunda etapa histórica eclesial. Pero nuestra tesis es que no hay tal identidad. Que la Ilustración es sólo una variante de la modernidad, que no absorbe en sí ni toda la modernidad, ni siquiera lo mejor de la modernidad. Por eso es posible esa unidad de barroco y modernidad. Examinaremos más adelante esta cuestión vital para la interpretación de la cultura latinoamericana y la prospectiva histórica.

Puebla sigue profundizando en este nuevo período. "El Concilio aconteció en un momento difícil para nuestros pueblos latinoamericanos. Años de problemas, de búsqueda angustiosa de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por los ensayos de integración americana, a los que procede la fundación del CELAM (1955). Esto ha preparado el ambiente en el pueblo católico para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como 'Pueblo'. Y Pueblo universal, que penetra los demás pueblos, para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una gran comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar. Medellín divulga la antigua visión, antigua como la misma historia bíblica".

"Diez años después, la Iglesia de América Latina se encuentra en Puebla en mejores condiciones aun para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios. Después de Medellín nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular. En medio de este proceso se descubre la presencia de este otro pueblo que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales. Y se comienza a apreciar su aporte como unificador de nuestra cultura, a la que tan ricamente ha fecundado con savia evangélica. La fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu".

"La visión de la Iglesia como Pueblo aparece, además, necesaria para completar el proceso de tránsito acentuado en Medellín, de un estilo individualista de vivir la fe a la gran conciencia comunitaria que nos abrió el Concilio" (DP 233-234-235). De esta forma, Pue-

bla muestra la lógica histórica concreta en que la Iglesia latinoamericana fue asumiendo la eclesiología del Vaticano II la Iglesia como Pueblo de Dios. Si el Concilio no llega a interpenetrar la *Lumen Gentium* con la *Gaudium et Spes*, en cambio Puebla sólo se concibe en su íntima fusión. Lo que significa un avance pues permite comprender mejor la distinción y unidad entre Iglesia y mundo, la Iglesia y la cultura, lo sacro y lo profano que en lo concreto nunca es tajante. La secularidad pura es impensable. Así, dice Puebla: "La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones. La Iglesia al encarnarse, contribuye vitalmente al nacimiento de las nacionalidades y les imprime profundamente un carácter particular". Con esta dinámica, inevitable, no hay prolijidad posible de la secularización. La vida cristiana penetra en el corazón de la secularidad, aunque la Iglesia no se proponga objetivos directamente políticos y se diferencie radicalmente del Estado. En la historia concreta no hay separación, pues de variadas maneras el uno está en el otro.

Por otra parte, agrega Puebla, que "La imagen de la Iglesia como aliada de los poderes de este mundo ha cambiado en la mayoría de nuestros países. Su firme defensa de los derechos humanos y su compromiso con una promoción real la han acercado más al pueblo aunque, por otra parte, ha sido objeto de incomprensión o alejamiento por parte de algunos grupos sociales" (DP 83). Este cambio de perspectiva, desde afuera, también lo hace desde dentro: "Al avanzar la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo en lo exterior y accidental. No puede hablarse, por tanto, de una contraposición entre la "Iglesia nueva" y la "vieja Iglesia" como algunos pretenden (Juan Pablo II, Catedral de México). El problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que creían totalmente inmutable. Es importante ayudarlos a distinguir los elementos divinos y humanos en la Iglesia" (DP 264). Cambio de formas históricas, no es cambio de Iglesia, como sienten los reaccionarios o proponen los neomilenaristas de la "Iglesia popular".

Pero sigamos con el hilo conductor de pueblo y cultura. Aquí entra Puebla en una contradicción básica, a la verdad nunca superable completamente en la historia. Aunque siempre exigente de superación. "Así Jesús de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca a todo el hombre, a todos los hombres y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque si el Reino pasa por realizaciones históricas,

no se agotan ni se identifica con ellas" (DP 193). Es cierto que el Reino de Dios no debe confundirse con el progreso terrestre, pero tiene una dimensión temporal, a la vez que no es una realidad desligable de la Iglesia, pero la trasciende (DP 475-485-226-228). La dialéctica del "ya" - "todavía no" tiene rostros históricos concretos, pero nunca delimitables con precisión, siempre insuficientes y precarios.

La realidad cultural latinoamericana es paradójica: "La religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados. Por ello deja un espacio para lo que Su Santidad Juan Pablo II ha vuelto a denominar 'estructuras de pecado'" (Homilía Zapolan 3 AAS LXXI, pág. 230). Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia no satisfecha. Por su parte, el pueblo movido por esta religiosidad crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (DP 452).

"Se ha señalado la incoherencia entre la cultura de nuestros pueblos, cuyos valores están impregnados de fe cristiana, y la condición de pobreza en que a menudo permanecen retenidos injustamente.

Sin duda las situaciones de injusticia y pobreza agudizan un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Estas que están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal y que en algunas partes se transforman en otras inspiradas por el colectivismo marxista, nacen de las ideologías de culturas dominantes y son incoherentes con la fe propia de la cultura popular" (DP 437). Es como si las contradicciones internas de la cultura barroca americana, dieran pie a la nueva contradicción de la Ilustración (liberal y marxista) que se interfiere con aquella.

"La Iglesia llama, pues, a una renovada conversión en el plano de valores culturales, para que desde allí se impregnen las estructuras

de convivencia con espíritu evangélico. Al llamar a una revitalización de los valores evangélicos, urge una rápida y profunda transformación de estructuras, ya que éstas, están llamadas, por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre y que se manifiesta también en forma social y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior, en el plano de los valores" (DP 438).

Aquí vemos cómo para Puebla las formas de alienación de las "élites" pueden ser más profundas que las del pueblo. En este aspecto, Puebla casi invierte el juicio común, que es: las élites son obstaculizadas por el atraso del pueblo. En tanto que Puebla diría: el pueblo es obstaculizado por élites que le están divorciadas y que impiden que el pueblo se despliegue con élites propias. Este desapego de las "élites" con los valores del pueblo toca también a las élites eclesiales. "La religión popular latinoamericana sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblo. Eso significa que le falta educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral" (DP 455). Los aspectos negativos, muy amplios, los señala Puebla en su numeral 456. Luego amplía su reflexión: "Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo. En América Latina, después de casi 500 años de la predicación del Evangelio y del bautismo generalizado de sus habitantes, esta evangelización ha de apelar a la "memoria cristiana" de nuestros pueblos. Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio. Esto implica en la práctica, reanudar un diálogo pedagógico, a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo. Para ello se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva mediante un proceso de reinformación catequética" (DP 457). La Iglesia no quiere conservar el viejo barroco popular, lo quiere transformar, pero a partir de ese barroco. El viejo barroco no alcanza, debe ser recreado a la altura de nuestro tiempo. "Estamos en una situación de urgencia. El cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete a la religión del pueblo a una crisis decisiva" (DP 460). "No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana" (DP 432).

"La cultura urbano-industrial, inspirada por la mentalidad cien-

tífico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse a ella" (DP 421). Pero la Iglesia pone en cuestión aquella "universalidad"; no acepta aquella universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores (DP 427). "Siempre sometidos a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpretación, las culturas pasan, en su proceso histórico, por períodos en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales. La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis. Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas. Este es el actual desafío global de la Iglesia ya que "se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana" (GS 54), (DP 393). Por otra parte, en efecto, la fe transmitida por la Iglesia es vivida a partir de una cultura presupuesta, esto es, por creyentes" vinculados profundamente a una cultura y la construcción del Reino no puede menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas". "Por otra parte permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por San Ireneo: "Lo que no es asumido, no es redimido" (DP 400).

Por eso Puebla expresa: "Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador a la religión del pueblo. Esta tarea es ahora más crucial que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo en forma preclara (DP 462). "Buscar las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbana industrial" (DP 466). "Si la Iglesia no reinterpretar la religión del pueblo latinoamericano se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no se asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja" (DP 469).

Todo esto implica una vasta dinámica de religión y cultura, de crítica de las idolatrías, múltiples aspectos particulares que Puebla aborda en la conciencia histórica latinoamericana y eclesial de Puebla. Es hora de concluir con nuestro punto de partida.

Puebla resume con ímpetu prospectivo: "Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la historia. La Iglesia debe discernirlos, para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan el proceso histórico" (DP 420). "La Iglesia en América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (DP 428). Por lógica, todo esto conduce a "una nueva sociedad", a una "nueva civilización". "La Iglesia, llama también a todos sus hijos —dentro de sus peculiaridades— a ser fermento en el mundo y a participar como constructores de una nueva sociedad a nivel nacional e internacional" (DP 1133). La Iglesia busca llegar "a una renovación profunda de la vida cristiana y por lo tanto, a una nueva civilización que sea participación y comunión de personas en la Iglesia y en la sociedad" (DP 997). A esta nueva civilización, Puebla llama —recordando a Pablo VI— "civilización del amor". En el mensaje a los pueblos se precisa: "A primera vista, parece una expresión sin la energía necesaria para enfrentar los graves problemas de nuestra época. Sin embargo, os aseguramos: no existe palabra más fuerte que ella en el diccionario cristiano. Se confunde con la fuerza propia de Cristo". No es una visión idílica de la sociedad, imposible en la historia, sino el ratificar que el valor supremo que puede ser informante de una auténtica civilización, reconocido, sea el amor, que para nosotros cristianos radica en Cristo. Es nominar lo que la Iglesia se propone siempre, evangelizando, en su incidencia civilizatoria.

Tal es, en suma, el espíritu, la dinámica, la autoconciencia histórica que se manifiesta en Puebla. Señala rumbos, aunque no proponga modelos. Son rumbos que pueden realizarse en varios modelos concretos. Una dirección evangelizadora en la historia es crítica de modelos, trasciende los modelos, puede realizarse en varios modelos aproximativos, histórico-concretos.

Podemos terminar con una última perspectiva, no ya sobre el contenido de esa conciencia histórica eclesial, sino sobre la actitud cristiana ante el curso histórico. Se trata de la Iglesia como escuela de forjadores de historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino" (DP 274).

"Ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas. "Los pasivistas", que creen no poder o no deber intervenir, esperando que Dios sólo actúe y libere. Los "activistas", que en una perspectiva secularizada, consideran a Dios lejano, como si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hombres, quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante.

La actitud de Jesús fue otra. En El culminó la sabiduría enseñada por Dios a Israel. Israel había encontrado a Dios en medio de su historia. Dios lo invitó a forjarla juntos, en Alianza. El señalaba el camino y la meta, y exigía la colaboración libre y creyente de su Pueblo. Jesús aparece igualmente, actuando en la historia, de la mano de su Padre. Su actitud es, a la vez, de total confianza y de máxima corresponsabilidad y compromiso. Porque sabe que todo está en manos del Padre que cuida de las aves y lirios del campo. Pero sabe también que la acción del Padre busca pasar a través de la suya.

Como el Padre es el protagonista principal, Jesús busca seguir sus caminos y sus ritmos. Su preocupación de cada instante consiste en sintonizar fiel y rigurosamente con el querer del Padre. No basta conocer la meta y caminar hacia ella. Se trata de conocer y esperar la hora, que para cada paso tiene señalada el Padre, escrutando los signos de su Providencia. De esta docilidad filial dependerá toda la fecundidad de la obra.

Además Jesús tiene claro que no sólo se trata de liberar a los hombres del pecado y sus dolorosas consecuencias. El sabe bien lo que hoy tanto se calla en América Latina: que se debe liberar el dolor por el dolor, esto es asumiendo la cruz y convirtiéndola en fuente de vida pascual.

Para que América Latina sea capaz de convertir sus dolores en crecimiento hacia una sociedad verdaderamente participada y fraterna, necesita educar hombres capaces de forjar la historia según la "praxis" de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El. Hombres de corazón dócil, capaces de hacer suyos los caminos y el ritmo que la Provincia indique. Especialmente capaces de asumir su propio dolor y el de nuestros pueblos y convertirlos, con espíritu pascual, en exigencia de conversión personal, en fuente de solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento y en desafío para la iniciativa y la imaginación creadora" (DP 275, 276, 277, 278, 279).

A través de Puebla, tenemos ya una muestra de los caracteres que asume el renacimiento católico latinoamericano actual. Sólo ahora

estamos en condiciones de pasar al examen de qué imágenes de la "modernidad" que son creencia arraigada son puestas en crisis. Sólo ahora podremos ver cómo Puebla nos lleva a replantear la problemática de las relaciones de Iglesia, cultura moderna y cultura latinoamericana. Cuestión ésta de los más vastos alcances pues afecta a todas las perspectivas y modelos históricos habitualmente aceptados por tirios y troyanos. Esta reflexión es indispensable para aquilatar, para comprender y definir con rigor la originalidad, la importancia y el significado del "resurgimiento" católico latinoamericano actual.

Para alcanzar tal propósito, haremos un recorrido histórico de ida y vuelta. Iremos hacia dos momentos significativos de nuestro pasado reciente, para volver después a nuestra actualidad, siempre mirando el cotejo con la nueva situación que muestra Puebla.

En este regreso histórico, tomamos dos momentos importantes, cuya divisoria es la Segunda Guerra Mundial. El primero, más cercano, toma nuestra post-guerra, las perspectivas vigentes hasta Medellín. Es decir, los años 50 y 60.

El segundo, más lejano, es la tumultuosa pre-guerra, nos lleva a los umbrales de los años 30, a la Gran Depresión, cuando América Latina apenas comenzaba su industrialización, el régimen de sustitución de importaciones, pero que marca intensamente el surgimiento de la "revisión histórica", del nacionalismo cultural latinoamericano, de sus interrogaciones. De tal modo, primero nos ocupamos de la "sociología de la modernización", y luego de una perspectiva anterior, distinta y hasta contradictoria, parcialmente "anti-moderna", nacida en el tiempo de los "pensadores". (Así llaman curiosamente los sociólogos a los intelectuales latinoamericanos anteriores y contra los que surge la "Sociología científica").

Estas dos visiones parcialmente antitéticas en relación a las mismas cuestiones nos dan la base para la vuelta a la actualidad, ya con un marco de referencia histórico latinoamericano más claro, que incluye la visión de Puebla en el proceso latinoamericano y que nos permitirá finalmente percibir el sentido del Resurgimiento Católico latinoamericano que, creemos, comienza de Medellín a Puebla. Sin saber de lo viejo, no sabemos de lo nuevo. Por eso, hacemos esta relación quizá algo extensa, pero inevitable.

3. Modernización y secularización. Años 50 - 60

Desde los años 50, la temática explícita más difundida respecto de modernización y modernidad ha sido sociológica. Nadie ignora el gran auge de la sociología en el mundo y en América Latina. Esto

está ligado a la presencia mundial de Estados Unidos y a su hegemonía sobre América Latina. Pues no es cualquiera sociología sino la norteamericana.

En el orden intelectual histórico, la sociología es el tipo de influencia norteamericana más poderosa en América Latina. Quizá nunca tan fuerte, desde la incidencia del constitucionalismo norteamericano (Locke) en el tiempo de la Independencia y formación de nuestros Estados, o desde la influencia del pragmatismo con W. James y J. Dewey en las primeras décadas de este siglo. Dejando aparte los capitales y métodos industriales y comerciales, sociología y novelística norteamericanas son las influencias intelectuales ponderables. En otros aspectos de la cultura, por ejemplo, la filosofía, la ligazón con Europa sigue siendo más fuerte. Así la hegemonía norteamericana sobre América Latina no se manifiesta de modo uniforme en todos los "sistemas sociales y culturales". Las teologías y pastorales vienen también de Europa, aunque se percibe el creciente embate del protestantismo y las sectas. Las élites intelectuales católicas latinoamericanas de los años 50 eran bífrentes: influidas teológicamente por Alemania y Francia, lo eran sociológicamente por Estados Unidos, ya se formaran en Lovaina o Notre Dame. La orden que pasó más característicamente este proceso fue la Compañía de Jesús. La red de instituciones de investigación social que promovió en toda América Latina tiene ese sello originario. También una gran ignorancia de todo el pensamiento latinoamericano de los "pensadores". De ahí que es plausible comenzar por lo más familiar, la "modernización" desde la sociología.

Importa aquí ante todo un ángulo: el religioso. No nos detendremos en todos los aspectos de la idea de "modernización" y sus avatares. Sí en ver las implicaciones más directas de "modernización" en relación con la Iglesia Católica. No pretendemos abarcar toda la literatura de la modernización al respecto, que sería asunto tan extenso como inútil, pues aquí conocer a uno equivale virtualmente conocer a todos. Los sociólogos de la "modernización" son en este terreno asombrosamente repetitivos y escuetos. Basta entonces con tomar al que fue el más representativo de esta tendencia, al italo-argentino Gino Germani, el más visible difusor de la dicotomía: "sociedad tradicional versus sociedad moderna".

El auge de Germani comenzó en el 55, con el "neoliberalismo" que derrocó el movimiento nacional y popular de Perón. La fecha es significativa, pues es el año de la I Conferencia Episcopal Latinoamericana de Río de Janeiro, de la fundación del CELAM. Este quiso tener en sus comienzos un Departamento de Investigaciones Sociológicas, que ya estaban en plena expansión en medios católicos. Se

caracterizaba por no cuestionar y repetir las categorías centrales de "sociedad tradicional y sociedad moderna". No cuestionaba los principios y se dedicaba a investigaciones empíricas desde aquellos. Interresan encuestas y estudios cuantificados, pero de espaldas a la historia latinoamericana. Pura actualidad, puro presente. Esto tendrá, por cierto, vastas consecuencias. Los sociólogos católicos eran más empíricos que teóricos. Con esto no se elude la teoría, sino que se depende ingenuamente de ella. De hecho, hubo importantes encuestas e investigaciones sociográficas, que la vasta obra colectiva de Feres representa de modo excelente. Lo positivo es un ansia de contacto con lo "concreto" social, más allá de doctrinas jurnaturalistas, demasiado abstractas y también ahistóricas, desde las que se tendía más a "juzgar" que a "comprender" los hechos reales. Ese afán de contacto directo con lo real se manifestaba en la expresión de Monseñor Larraín, uno de los pioneros del CELAM, de unir Teología y Sociología. Asunto de gran importancia, que sin filosofía y sin historia se vuelve mera acrobacia. Pero volvamos a Germani, símbolo de la sociología de la modernización.

Lo más influyente de la perspectiva de Germani se encuentra en "La Sociología en América Latina" (Bs. As. 1964) y "De la sociedad tradicional a la sociedad de masas" (1961) ampliada en "Política y sociedad en una época de transición" (1962). El esquema es el archiconocido y dominante de "sociedad tradicional" y "sociedad moderna". La sociedad tradicional es "sagrada", la "sociedad moderna es secular". Agraria la una, industrial la otra. Vivimos hoy en América Latina el tránsito de lo tradicional sagrado a lo moderno secular (capitalista). ¿Por qué las sociedades tradicionales o preindustriales son "sagradas"? Porque tienen un carácter inmutable, derivado de los valores tradicionales en que se basan. En cambio las sociedades "seculares" se basan no en una tradición inmutable, sino en actitudes racionales acerca del cambio, a través del ejercicio del libre análisis, y antes que nada se basa en el uso de la razón" (Pol. y Soc. pág. 72). Se define a lo sagrado por el tradicionalismo, lo que es por lo menos, sorprendente, exterior.

Esta perspectiva polar sacro-secular es típica de estas sociologías de la modernización, que serán así una Neo-Ilustración sociologista. Esta visión de la historia como dinámica de la contraposición excluyente de razón versus tradición es una nota mayor de la Ilustración.

La transición que vivimos en América Latina se condensa en Germani en tres proposiciones:

"1. Se transforma el tipo de acción social. Del predominio de la acción prescriptiva a un relativo acento puesto en las acciones colectivas, de preferencia del tipo "racional". 2. Se produce un cambio de

la institucionalización de la tradición a la institucionalización del cambio. 3. Hay un cambio de un grupo de instituciones relativamente indiferenciadas al de su creciente diferenciación y especialización" (Ibíd. pág. 72). De acuerdo con estos criterios, las sociedades colectivistas marxistas actuales no serán "modernas". ¿Entonces tradicionalistas? Semejante incongruencia muestra la insuficiencia de los criterios. ¿Dónde poner las sociedades colectivistas "modernizadoras"? David Apter, un norteamericano muy vinculado a sociólogos latinoamericanos, para salir de aprietos amplía la alternativa. Según su obra "Política de Modernización" (Paidós Bs. As. 1972) habría dos modelos de modernización, uno democrático y otro totalitario. El democrático será "libertario-secular", con valores instrumentales; el totalitario vuelve a ser paradójicamente un nuevo tipo de modelo de "colectividad sagrada". Ya lo sagrado puede no ser tradicionalista, puede volverse modernizador. Al intentar completar, Apter rompe los estereotipos de la modernización, que ahora encierra cosas contradictorias entre sí. En Apter es clarísima la proveniencia de Locke, padre de la Ilustración, y el sello pragmático de Dewey, del concepto de la racionalidad como de razón instrumental, ligada a la acción, pero no a las cuestiones últimas, a valores absolutos, trascendentes, "consumatorios", escatológicos. La razón no apuntaría al absoluto, no podría ser filosófica, metafísica. No podría ser religiosa. Aquí sagrado se vuelve igual a "totalitario", no a tradicionalista. Sagrado apunta a valores absolutos. Apter no ve que la Iglesia, al quitar la referencia al Absoluto del Estado y poner su separación de la Iglesia, muestra la posibilidad a la vez de Estado de libertades y de afirmación del absoluto, libremente, en la Iglesia. La Iglesia funda la posibilidad entrelazada de lo sagrado, libertario y secular. Sin participación en lo sagrado, la libertad del hombre es destruida por el imperio del valor instrumental. Sólo el Absoluto funda la dignidad humana. Pero dejemos esta digresión con Apter, y volvamos a Germani.

Para Germani, la sociedad tradicional es estática, está integrada, en equilibrio, sin espontaneidad de vida, con sus relaciones sociales estandarizadas, y así los cambios sólo pueden venirle de "fuera". La sociedad tradicional sólo puede poner obstáculos a la modernización. Las potencias exteriores cumplen su papel benéfico de "modernizadoras", con su "efecto demostración". Hay en América Latina un "cambio asincrónico", una velocidad diferencial del cambio que engendra la coexistencia de estructuras parciales diversas, que corresponderían a distintas etapas de la "modernización" latinoamericana, donde se dosificarán de modo diferente —para usar una expresión de Eisensadt— "fragmentos de modernización" con los sectores tradicionales sobrevivientes. Germani, en el estudio de este proceso en América

Latina, es increíblemente superficial. Ignora la especificidad de todo el barroco americano: lo disuelve en lo "tradicional", que es un bulto que abarca todo desde el hombre de Neardenthal hasta la revolución industrial. Donde llegó más lejos, tardíamente, luego de un diluvio de crítica, pasado su cuarto de hora, fue en "Sociología de la modernización" (1972). Y allí sus "etapas" históricas de la transición latinoamericana siguen escuálidas, pues carece de saber histórico para dar vida a sus estereotipos. Pero lo esencial es ¿dónde queda la Iglesia Católica?

Germani no ubica en su proceso histórico a la Iglesia Católica. Esto queda en lo implícito. Extraña emisión para quienes quieran entender a América Latina. Pero eso es lo común en esta corriente. El sentido de este implícito es evidente: la Iglesia Católica es una sociedad tradicional, ella misma ingrediente de la sociedad tradicional. Es notabilísimo cómo la imagen que estos sociólogos suponen de la Iglesia Católica es, en el fondo, la de los "tradicionalistas" (De Maistre, De Bonald, Donoso Cortés), de los integristas más elementales y rancios. Digo que suponen, pues es característico de estos sociólogos latinoamericanos de la modernización una ausencia de conocimientos serios sobre la Iglesia Católica. Y esto porque se limitan a repetir presupuestos extranjeros: los sociólogos norteamericanos carecen de toda experiencia de la Iglesia Católica del barroco y para ellos la modernización se liga exclusivamente a formas del protestantismo y la Ilustración. Y justamente, la perspectiva integrista-tradicionalista, a la defensiva pero dependiente de la Ilustración a la que combate, es aceptar también la identificación de modernización con protestantismo e Ilustración.

Nuestros sociólogos no se evadieron así de estereotipos recibidos acriticamente, imágenes de infancia. Compartían la visión integrista, eran la misma imagen invertida. Por eso los integristas, reverso enemigo y del mismo simplismo histórico, sólo podían desear la eliminación de la sociología misma como "ciencia". A su vez, la nueva especie intelectual, los "sociólogos católicos", que podían haber hecho aportes al respecto, no hicieron ninguno. Sentían que no podían dejarse arrastrar por la reacción contra lo "moderno"; que la Iglesia no podía ser encerrada en ese dilema. Pero adoptaban una imagen no criticada de lo moderno, que iba contra la Iglesia. Un híbrido, un círculo vicioso. Incapaces de romperlo, prefirieron dejar las categorías básicas intocadas, sin sacar explícitamente las consecuencias, y se limitaron a las investigaciones empíricas de "sociología religiosa". Invirtieron la imagen integrista, y pasaban a la Ilustración. No es extraño que luego, con la crisis suscitada por los grandes cambios del Vaticano II, la mayoría de estos sociólogos católicos, si eran sacer-

dotes, se secularizaran. Lo que empieza en la teoría, llega inexorablemente a la práctica.

Si la Iglesia Católica es sociedad tradicional, ingrediente de la sociedad tradicional latinoamericana, sólo puede resistir o adaptarse a la modernización, nunca promoverla desde sí misma. Por sí misma, no es agente de cambio. Tal la tesis implícita de los sociólogos modernizadores latinoamericanos. Múltiples razones se conjugaban para mantener esto implícito. El tiempo de la hostilidad había pasado y la Iglesia era un "poder" que estaba allí, en el mundo "occidental". Mejor entonces no hablar. Nadie tenía interés especial en esto, ni en pro ni en contra. La claridad del implícito era suficiente. No modificaba sustancialmente los estereotipos liberales anticatólicos del siglo pasado, simplemente los ponía a la sordina. O los volvía neutros.

En el reciente balance de la situación de la sociología latinoamericana de Solari, Franco y Jutkowitz (*Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México 1976, pág. 27) se expresa: "Cabe señalar que en el análisis tanto de los "pensadores" como de los "científicos", jamás se distingue entre religión e Iglesia. Cuando afirman ciertas características de los valores católicos, se da por supuesto que los integrantes de la Iglesia participan de ellos y viceversa, los valores observados en ciertos portadores se consideran los de la Iglesia como tal. Problemas que se dan por obvios respecto de cualquier grupo social, como los conflictos posibles entre valores declarados y reales, rara vez se plantean respecto al catolicismo. Sin duda, tal hecho es producto en parte de que esa corriente de pensamiento, tenía en el pasado un carácter más monolítico que hoy o de lo que se la percibía como tal".

La misma obra citada, que indica la escasez de sociología religiosa latinoamericana en temáticas vitales, precisa esta perspectiva histórica: "La tesis clásica, que viene de la época de los pensadores, considera al catolicismo como un elemento negativo para el desarrollo y el cambio. Se ha sostenido, por autores sobre todo norteamericanos, que aún los anticlericales más fervientes de la época estuvieron bajo el influjo de los valores católicos. Aunque tal afirmación fuera cierta debe recordarse que la gran mayoría afirmaba el carácter conservador de la Iglesia".

Ya en la post-guerra, aparece una elaboración que partiendo de los análisis de Weber trata de demostrar cierta incompatibilidad entre valores católicos y desarrollo y a partir de allí, considerar que el predominio en América Latina de aquellos es una explicación suficiente del subdesarrollo de la región". En este último aspecto, lo exacto no es decir "demostrar", porque nadie demostró nada, sino meramente "suponer". Lo que no era demasiado crítico ni científico. Era sólo

la mantención de un viejo prejuicio tradicional ilustrado de los modernizadores. Las nuevas plumas las ponía Max Weber. Puede apreciarse la contradicción de fondo que corroía a los sociólogos católicos modernizadores, que por un lado no revisaban ese prejuicio, y por otro querían impulsar —desde la Iglesia— el desarrollo y el cambio, lo que de hecho también cuestionaba implícitamente ese prejuicio. Sólo muchos dramas personales y eclesiales abrían la ruta a la salida de ese círculo vicioso de la autoconciencia histórica.

Solari, Franco y Jutkowitz hacen referencia a la "tesis clásica", no sólo de los sociólogos "científicos" al estilo Germani, sino de todos los "pensadores" anteriores. Esto último no es claro. Vale una breve observación. Desde su supuesta "sociología científica", Germani calificó de "pensadores" a todos los que no habían llegado a la "etapa científica", es decir, al pensamiento latinoamericano anterior a la sociología de la modernización. En la redada caía todo el "ensayismo". Sin embargo, aquí introducía una distinción entre dos etapas. Una primera etapa de la recepción sociológica latinoamericana, la positivista —a la que elogia— y una segunda, "antipositivista", a la que condena. Habría dos clases de "pensadores". El progreso sólo se retoma luego de la Segunda Guerra Mundial, con los modernizadores científicos. Esta cuestión es clave. La generación "antipositivista" que Germani considera como un retroceso, es la del nacionalismo latinoamericano. Es la ruptura que los modernizadores sociológicos establecen con la generación latinoamericana anterior, la previa a la Segunda Guerra Mundial. Esta perspectiva contra el nacionalismo latinoamericano llena de desdén, es lógica en Germani: si el cambio venía de "fuera", querer realizarlo ante todo apoyándose en la fuerza de "dentro" era de suyo reacción tradicionalista, espiritualista. Todo nacionalismo cultural y sus búsquedas se volvían necesariamente retrógrados, sumergidos en el "irracionalismo". Germani reivindica así su propia tradición, la positivista finisecular, y desempeñando un papel por cierto muy afín al de los científicos de los tiempos de Don Porfirio Díaz. ¡Hay pensadores y pensadores!

La sociología funcionalista, en la línea de Sorokin y Talcott Parsons, acostumbra distinguir tres sistemas de acción complementarios y relacionados entre sí: el sistema social, el sistema cultural y el sistema de la personalidad (social, cultural, psíquico). Los tres están presentes en toda acción histórica humana, le son esenciales. Los tres sistemas sólo difieren "analíticamente", pues ninguno es separable realmente del otro. De su unidad arranca toda acción social concreta. Ahora bien, de hecho, la sociología modernizadora latinoamericana se concentró en el estudio de los sistemas sociales, dejando en la penumbra los sistemas culturales, es decir, el nivel de los valores

y los símbolos. Incluso descalificó, y por eso ignoró, como "culturalista" la tendencia de los "pensadores" anterior a Germani. Por aquí sucumbe toda la generación de los años veinte y treinta. Se hace tabla rasa con José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Antonio Caso, Samuel Ramos, Picón Salas, Gilberto Freire, Luis Alberto Sánchez, etc. La gama es amplísima y abarca pensadores muy disímiles, desde una punta católica hasta otra no católica. Por cierto, algunos pueden ser acusados de "culturalismo idealista", en el sentido de que desaparece el elemento social condicionante y la acción social se vuelve pura emanación de "valores" psíquicos. Pero nuestros sociólogos modernizadores tienen el pecado inverso: prima lo económico-social-político y se esfuma al máximo lo cultural. Pero así se hiere al máximo el mismo análisis social. Que ignoren a la Iglesia Católica en América Latina es elocuente de suyo. Por eso, un rasgo del acontecimiento Puebla será su exigencia de unidad de lo social y cultural. Más aún, Puebla en su léxico de la cultura incluye lo social, no lo pone como separado. Las estructuras sociales son estructuras culturales. Las formas sociales son formas culturales. No es pues "culturalista" como algunos pensadores de antes, en el sentido de dejar lo social borroso, quedando sólo en valores o ideales abstractos, o ligados al "sistema de la personalidad" sin mediación del "sistema social".

Podemos ya resumir en relación con la sociología científica modernizadora, que dominó el panorama latinoamericano hasta mediados de los años 60, en que fue desplazada por la llamada "sociología crítica", que se bifurcó a su vez en variantes nacionalistas o variantes neomarxistas, o ambas juntas. Fue una crisis interna de la "sociología de la modernización", que terminó destruyéndola. Podemos remitirnos a los juicios exactos de Ignacio Sotelo, quien realizó en "Sociología de América Latina" (Ed. Tecnos 1972) una pulcra crítica a la sociología latinoamericana (tanto a la "científica" como a la autotitulada "crítica", su sucesora).

Dice Sotelo: "El concepto de modernidad es tan problemático, como su calco negativo de sociedad tradicional. Por lo pronto es incapaz de explicar los procesos del cambio en el interior de las sociedades modernas: no cabe una teoría de la modernización de la modernidad. Supone que el cambio en los países capitalistas industrializados se reduce al perfeccionamiento continuo de las instituciones —la economía de mercado—, cada vez producirá más bienestar y la democracia representativa, más libertad. Cambios estructurales han sido necesarios para acceder a la modernidad; una vez en ella, los cambios se producen en el interior de las instituciones modernas que son, precisamente, por ser el resultado del cambio y de tal modo condicionadas, que se acoplarían a un proceso de continuo cambio...

Igualmente problemática es la identificación de la sociedad tradicional del pasado, es decir, la que antecedería a la "explosión de la dinámica", con la subdesarrollada actual. Por lo menos, la sociedad tradicional del pasado europeo contenía en embrión los factores específicos que hicieron posible el primer proceso de modernización. Las llamadas sociedades tradicionales actuales no sólo parten de condiciones propias muy diferentes —desde la organización tribal africana a las grandes culturas de Oriente, o en un proceso muy temprano de europeización, como América Latina— sino que han de acomodarse a un mundo ya desarrollado, con los condicionamientos que este hecho implica...

Lo inadmisibile, en fin de cuentas, es que se haga pasar una filosofía de la historia, harto simplista y cuestionable, como ciencia objetiva, que ha superado la dimensión de las ideologías. Con la llamada "sociología científica", la América Latina adquiere no sólo un aparato conceptual y una técnica de investigación, sino también una filosofía de la historia que clausura el acceso de la propia realidad histórica" (págs. 25, 26 y 27).

Los sociólogos católicos de los 50 y 60, sacerdotes y laicos, no estaban en condiciones de una crítica a la sociología de la modernización que los arrastraba. Y esto sencillamente, porque carecían de formación y de conciencia histórica latinoamericanas. La Iglesia sólo alcanzará autoconciencia histórica latinoamericana, en la dinámica que conduce a Puebla. Esta ausencia eclesial latinoamericana tiene muchas razones; no vamos a entrar en ellas, pero algunas serán visibles en el curso de esta reflexión.

Digamos solamente que el aparato cosmopolita clerical tiene, en su formación intelectual, una gran dificultad de pasar por la mediación nacional. Puede pasar más fácilmente a depender de un cosmopolitismo liberal o de un cosmopolitismo marxista. Su problema es siempre el mismo: la ausencia de mediación histórica nacional. Por lo menos así pasa en estos países dependientes. Lo más fácil a la inteligencia colonial es el cosmopolitismo, de izquierda o derecha, y lo más difícil lo nacional. De todos modos, los sociólogos católicos modernizadores eran síntoma de una necesidad eclesial y a la vez de sus carencias: había que romper con el inmovilismo de los esquemas integristas, aunque sólo se pudiera empezar poniéndolos al revés. El afán de impulsar el desarrollo latinoamericano, de promover sus multitudes marginadas, llevó a la penetración en la Iglesia de esquemas históricos apologeticos de una "modernidad" no discernida. Así es la historia: su alimento es la paradoja.

Prosigamos con Ignacio Sotelo: "La toma de conciencia de los problemas del subdesarrollo, como consecuencia del proceso de des-

colonización que abre la segunda guerra mundial, coincide con la recepción de Max Weber por la sociología norteamericana" (pág. 23). Max Weber "esquematiza la totalidad de la historia universal en dos períodos claves, antes y después de la dinámica que constituiría el mundo moderno... La peculiaridad de la historia de Occidente consistiría en el proceso de "racionalización" porque pasan todas sus esferas: en la ciencia, secularización; en la economía, capitalismo; en el derecho, estado legal. El Estado moderno de la Europa capitalista constituiría la última etapa de este proceso de racionalización, en la que dialécticamente, se patentiza la irracionalidad que lleva en su entraña: una racionalidad mecánica —de medios a fines— que acaba por negar la individualidad de que partió en su origen: proceso de burocratización" (pág. 22). En realidad, dado que Max Weber murió a poco de iniciarse el proceso del Estado soviético en Rusia, en la lógica de su pensamiento, la última etapa sería el colectivismo burocrático soviético.

Aquí tenemos a la luz de la idea de "modernidad" imperante en nuestra sociología modernizante. Sotelo la define en función de Max Weber así: "La determinación del concepto de modernidad, y por contraste el de sociedad tradicional, implica por lo menos los siguientes postulados:

1. Desde un determinado momento histórico, que varía según los criterios empleados, desde el Renacimiento a la Revolución Francesa, se origina un proceso de rápido cambio estructural, que ha desencadenado energías inconmensurables (modernidad, dinámica).

2. Una "racionalidad secularizada", aplicada al conocimiento y dominio de la naturaleza —ciencias físico-naturales, con su ulterior expansión a la técnica— y un comportamiento económico "racional" —capitalismo— produce, al fundirse ambas actividades, un incremento casi inconcebible de la productividad (industrialización). La sociedad industrial, surgida en un espacio geográfico y cultural determinado —Europa Occidental— tiende, por su propia dinámica a expandirse por todo el planeta —europeización u occidentalización—.

3. La sociedad que antecede a la "explosión de la dinámica", la llamada sociedad tradicional, corresponde en sus estructuras básicas a las que nos encontramos en las regiones aún no alcanzadas, o sólo parcialmente, por el proceso de modernización.

4. Este dualismo constitutivo implica que la única salida para las sociedades tradicionales es terminar integrándose en la modernidad" (págs. 23-24).

En la Iglesia, todo afecta finalmente a la teología misma. Pues su corazón es teológico. La sociología de la modernización es la que prepara al ambiente católico latinoamericano para la recepción de la

teología de la secularización a mediados de los años 60. En realidad, forman parte del mismo proceso. Un teólogo europeo, sensible y dubitativo ante estas corrientes, Christian Duquoc, en "Ambigüedades de las teologías de la secularización" (DDB 1974), cree que "las teologías de la 'secularización' han salido todas de la sociología" (pág. 17). Y uno de los bestsellers de esta corriente, el teólogo bautista norteamericano Harvey Cox en su divulgada obra "La sociedad secular" (1965) repite la ley de los tres estados del fundador de la sociología positivista, Augusto Comte que viene directamente de la Ilustración. Sociología de la modernización y teología de la secularización son anverso y reverso de la misma medalla. Entre nosotros es el ensamble de la sociología norteamericana vigente y la teología protestante alemana (Gogarten, Bonhoeffer, etc.). Harvey Cox es su manifestación vulgar norteamericana. Entre los católicos latinoamericanos hubo pocas expresiones importantes. Un Juan Luis Segundo, por ejemplo. Los más inteligentes, si eran congruentes, se secularizaban; cerraban su cuenta con la Iglesia. Ser consecuente, cuesta caro a los inconsecuentes. Hubo una hemorragia clerical y quedó una cierta atmósfera de malestar espiritual.

La teología de la secularización alcanza la claridad que estaba postergada por nuestros sociólogos modernizadores. Un grupo de católicos secularizantes europeos la presenta así: "En el cuadro de la historia de la teología, la teología de la secularización se presenta como un ensayo de desbloquear el presupuesto o el postulado de la incompatibilidad entre la fe cristiana y el mundo moderno secularizado. A este efecto, el mundo moderno no es más rechazado a priori, sino que es visto como la consecuencia legítima y hasta necesaria de la fe cristiana misma" (Les deux visages de la théologie de la Secularisation". Casterman 1970, pág. 30). Este punto de vista, percibe los tiempos modernos como secularización de ideas y prácticas cristianas. Pero al revés del integrismo, que los juzgaba como pura negatividad, decadencia, para los secularizadores parece ser, por el contrario, adultez de la fe cristiana (infancia y adultez son metáforas históricas ingenuas, predilectas de la Ilustración), pura positividad. Y simétricamente, la mitología medievalista restauradora se vuelve signo de la peor contaminación pagana (la era constantiniana) de la Iglesia. Integristas y secularizadores comparten la misma visión de la modernidad, como hemos dicho, pero con valoración inversa. La teología de la secularización, que en sus extremos protestantes se autodisuelve en la teología de la "muerte de Dios", en el mundo católico tiene expresiones más ponderadas o tímidas, más limitadas (¿qué hacer con la visibilidad católica de la Iglesia?), en Rahner, Schillebeeckx, Metz, para quienes el proceso de secularización tendría como consecuencia

para la Iglesia, el pasaje positivo de una "Iglesia de masas" a una "Iglesia de comunión", entendida como diáspora, pequeño grupo comprometido, personalizado, que llega en algunos hasta el "pequeño resto". En su impacto latinoamericano, conjugado con las sociologías modernizadoras esa "masa" era el pueblo cristiano latinoamericano. Las élites de la "comunión" debían "modernizarlo" también espiritualmente; así se desplegó en el período post-conciliar inmediato, la mayor ola de iconoclastia que se haya conocido en la Iglesia latinoamericana. Algo así como un "despotismo ilustrado —todo para el pueblo, pero sin el pueblo— sobre el pueblo católico latinoamericano, visto en su simbólica barroca como religioso, pero sin fe. A los ojos de toda Ilustración el barroco es superstición. A través de los institutos de catequesis europeos, que pueden sintetizarse en la influencia de Liegé, que recogía la contraposición protestante entre "religión" y "fe", la sociología modernizadora y la teología de la secularización llegaron de modo devastador a la militancia cristiana más activa. La contradicción entre élites y masas católicas alcanzó su paroxismo... y con la más intensa voluntad de servicio, dinámica, de esas élites! Recuerdo que, en la preparación de Medellín, con ocasión del examen de su Documento Básico Preliminar, hice una crítica, incluso áspera, contra esa tendencia Teológica-sociológica modernizadora y secularizante, "herodiana", y reivindicaba las potencialidades de nuestros pueblos y su historia (Vispera N° 6, julio de 1968). Puebla todavía estaba lejos. Pero Medellín puso la base para un nuevo camino, para una nueva perspectiva histórica sobre la Iglesia y América Latina.

En tiempos de Medellín la sociología de la modernización, versión desarrollista, estaba en plena crisis. Se le sentía fracasar. Así, gran parte de los sociólogos modernizadores se radicalizaban, pasaban a un cierto "neomarxismo" que llamarán "sociología crítica" o "sociología comprometida". Ahora se invierten algunos presupuestos de la sociología modernizadora: la metrópolis no era promotora de "afuera" del desarrollo, sino que su propio desarrollo era "subdesarrollante" de América Latina. Del reformismo se pasó a la revolución. Pero esa inversión de presupuestos, o su revisión, sólo alcanzó algunos, no todos los presupuestos. Pues la idea de modernidad pasó intacta de una fase a la otra. De los funcionalistas a los marxistas.

Entre los cristianos, el cordón umbilical entre las dos fases de la misma modernización fue la teología de la secularización, que permitió la unidad en la diferencia; que permitió el pasaje de perspectiva social. De la unión de Teología y sociología modernizadoras, se pasó a la unión de Teología y marxismo modernizador. El símbolo de este tránsito, en el campo católico, son Camilo Torres y Gustavo Gutiérrez. Gran parte de los "cristianos para el socialismo" (marxismo)

han participado de la sociología de la modernización, y se han radicalizado. Nada más lógico. La perspectiva esencial de la "modernidad", y por ende su relación con la Iglesia y los pueblos latinoamericanos, es la misma. Es en Gustavo Gutiérrez donde se manifiesta con mayor claridad la aceptación de la modernidad que formula la Ilustración y su secuela, que hoy ha pasado de Althusser a Gramsci. Es una segunda fase de la secularización modernizante, tributaria de la Ilustración, propia de los años 70. Pero que ha puesto en crisis su primera fase, la ha descartado como "dependiente".

Estamos aquí ya en plena teología de la Liberación, que siguió inmediatamente a Medellín. Sin embargo, la crisis de la sociología de la modernización produjo también otra desembocadura, que se manifestó principalmente en la Argentina, en las llamadas "cátedras nacionales". La crítica de Germani se hizo desde un punto de vista nacionalista latinoamericano. Se retomaban a otra altura, los caminos de la generación latinoamericana de los años 30 tan vilipendiada por los científicos. Se volvía a la historia. Y por ese camino se pasaba a la crítica más intensa de la identificación de Ilustración y Modernidad. Esta otra vertiente de la teología de la liberación tomaba como centro —al revés de Gutiérrez— la crítica a la Ilustración, que implica al marxismo, tanto como al capitalismo. Su vía política era más un socialismo nacional latinoamericano, que un socialismo marxista puramente clasista. La revista *Víspera* fue la unidad de esas dos puntas, en tanto que critica la sociología de la modernización desarrollista. Pero se separaron progresivamente a medida que definían cada vez más sus caminos, que se hicieron divergentes. *Víspera* murió, cuando ya su vida anterior era imposible. La teología de la liberación en su tendencia de componer con el marxismo, tuvo por lógica el mayor eco cosmopolita, la mayor incidencia metropolitana. En cambio, la tendencia nacional y popular, que retomaba la cuestión de la cultura latinoamericana y redescubría las raíces de la religiosidad popular, si bien no alcanzó semejante publicidad entró en el corazón de Puebla, en tanto la otra quedó en las afueras.

En la crisis de la sociología modernizadora, estalló la divergencia respecto del significado de la modernidad. Esta división lanzó a unos hacia el marxismo y a otros les hizo restablecer la ligazón perdida con la generación del nacionalismo cultural de los años 30.

4. América Latina y una crítica norteamericana a la modernidad. Los años 30

Un examen del pensamiento nacional latinoamericano de los años 20 y 30 es una de las necesidades más urgentes. De las más apasionantes. Lo intentaremos alguna vez. Han sido de las promociones latinoamericanas más notables y fecundas: Manuel Ugarte, Vasconcelos, Reyes, Caso, S. Ramos, Haya de la Torre, Mariátegui, Belaunde, Tristán de Athayde, Gilberto Freire, López de Meza, Picón Salas, Enrique Ureña, Zum Felde, Natalicio González, Eyzaguirre, el revisionismo histórico argentino, y tantos otros. En su perspectiva de reafirmación nacional latinoamericana (hispanoamericana o indoeuropea) tiene profundas divergencias, pero se caracteriza por su voluntad de ruptura con el punto de vista metropolitano, principalmente anglosajón y francés. Entrar ahora en distinciones nos sería imposible. Por eso preferimos un atajo simplificador y altamente significativo. Tomamos una perspectiva norteamericana, que nos permitirá también un mejor contraste con los años 50 y 60.

El pensamiento norteamericano que influye sobre América Latina, luego de la Segunda Guerra Mundial, es básicamente conformista con los valores y estructuras de su sociedad. Está sustancialmente satisfecho con su propio mundo, con el "modo de vida americano". No es para menos: pertenece a una sociedad en el colmo de la victoria, la más fuerte del mundo, en el esplendor y la prosperidad. Por eso, cuando sus sociólogos se relacionan con América Latina, su modelo de "sociedad moderna", desarrollada, y la constelación de valores desde la que entienden y juzgan, son los vigentes aún en Estados Unidos. Son, consciente o inconscientemente, propagandistas de la cultura y el poder norteamericano, salvo disidencias secundarias. Sólo en la década del 60, principalmente con relación a Vietnam, surgió una "nueva izquierda" crítica de la sociedad, pero —por lo menos— no tuvo peso intelectual en relación con una re-comprensión de América Latina. Me atrevería a sostener que la razón estuvo en que no llegó a cuestionar el horizonte de valor clásicamente norteamericano, así en W. Mills, Horowitz, Galbraith, Bell, Gouldner, Riessman, etc. Sin embargo, al término de la primera guerra mundial, había comenzado a suceder algo muy diferente: tuvo la primera gran generación crítica de sus valores, de sus pautas culturales, de su sistema de vida. Y para uno de sus miembros, América Latina se convirtió en el pasaje necesario de su crítica al modelo norteamericano. Hubo un norteamericano que se encontró con América Latina, en búsqueda de una nueva identidad norteamericana. Eso lo diferencia de los otros intelectuales norteamericanos, en su relación con nosotros. Por eso es in-

terésante rescatarlo de su olvido actual y recuperar como elemento de reflexión, su crítica de la modernidad, su visión de América Latina y su perspectiva de la relación de religión y cultura. Es bueno saber que en el Norte, la modernidad no es algo tan obvio y monolítico, que no encuentre contestación. Esto nos facilitará nuevas pautas para poder ubicar mejor el significado de Puebla y el resurgimiento católico latinoamericano actual.

El norteamericano a quien nos referimos es Waldo Frank. Este tuvo gran predicamento en América Latina desde fines de la década de los veinte hasta la segunda guerra mundial. En los años 30 sucede la mayor crisis de la historia norteamericana: la Gran Depresión. Una crisis general del capitalismo, que propicia la eclosión nacionalista latinoamericana. Al revés de los años 50. En aquel entonces, ningún intelectual norteamericano tan prestigioso en América Latina como Waldo Frank. La peripecia vital de Frank es esencial para la inteligencia de su pensamiento y significado.

En la primera guerra mundial, Estados Unidos entra en la escena mundial, lo que le conmueve y genera revisiones. Entonces se escribía "Norteamérica llega a su mayoría de edad" (Van Wick Brooks). Para ir recto a lo nuestro, acudamos a Roberto Spiller, que en su Historia de la Literatura norteamericana dice: "Emerson introdujo el primer renacimiento norteamericano con su llamado a la introspección en una época de nacionalidad realizada. El segundo renacimiento comenzó cuando los Estados Unidos estaban por movilizarse como un solo pueblo para participar en una guerra mundial lejana. Entonces fue que, según vio claramente Van Wick Brooks, de nuevo estuvieron en una "fermentación extraña", "el corazón pulposo" de la vida norteamericana y su "vitalidad nerviosa y autocrítica". En épocas tales, la crítica literaria se convierte en crítica de vida... Compartiendo esta actitud de extremismo literario, HL Mencken, Lewis Mumford, Waldo Frank, Ludwig Lewinsohn, Max Eastman y muchos otros, no se comprometieron sin embargo con ningún credo ni rebelión específicos. Individualmente, cada uno lanzó su reto particular... Mumford pasó revista a la cultura en su sentido más amplio: arquitectura, literatura y técnicas de comercio y de la ciencia. Lewinsohn aplicó la fórmula freudiana a la historia de la literatura norteamericana, Max Eastman se esforzó brevemente por encontrar en Marx un catalizador, Waldo Frank buscó paralelos en la historia y la cultura latinoamericana" (Ed. La Reja - Bs. As. 1957, págs. 159-160). Vemos que Waldo Frank integra una generación que comenzó inconformista, en variada gama, desde TS Eliot y Ezra Pound a Faulkner, John Reed, Dos Pasos, Hemingway y O'Neill.

Frank inicia en 1919, en su obra "Nuestra América" su enjuici-

amiento del "moderno mundo industrial y capitalista de la Europa Occidental y de los Estados Unidos". Luego, "buscando intuitivamente una medida viviente y creadora para el caos y malestar de mi propio mundo industrializado, visité por primera vez España". De allí surgirá "España Virgen. Escenas del drama espiritual de un gran pueblo" (1926). Esta obra le dio celebridad en el mundo hispánico. Dejando aparte su producción novelística, le sigue en 1928 "Redescubrimiento de América", que ya es su crítica sistemática a la modernidad norteamericana. En 1929, hace una gira por América Latina y edita sus conferencias en "Primer Mensaje a la América Hispana". No es extraño, pues ya antes le había dicho a Alfonso Reyes que "Si yo me he aproximado a España, es porque quiero entrar en la América Hispana por el camino real de la historia". De esa experiencia, escribirá en 1930 su "América Hispana". Este grupo de obras, en el umbral de los años 30, fue lo más relevante de Waldo Frank para nosotros. Nos remitimos exclusivamente a esta etapa. Fueron su revelación y su influencia, su popularidad. Sin embargo, conviene completar para información, su itinerario. Durante la Gran Depresión, visita la Urrs y apoya la candidatura del líder comunista Earl Browder (1936). Su opción es un socialismo religioso. Lombardo Toledano lo considera su mentor espiritual. Luego Frank critica al stalinismo, en el tiempo de las grandes purgas. En la segunda Guerra Mundial, el holocausto judío, le hace pasar de crítico del imperialismo norteamericano, a apologista panamericano, y escribe "Ustedes y nosotros" tras una recorrida por América Latina en misión oficial. A solicitud de Rómulo Gallegos y Rómulo Betancur, publica en 1950 un "Bolívar". Desde entonces desaparece de la escena latinoamericana. Su adiós es en 1962, cuando reaparece con "Cuba, isla profética", apoyando la revolución cubana. Pero ya no tuvo eco. Muere un año antes de Medellín.

En los años 30, Waldo Frank alternó con los "pensadores" latinoamericanos que tanto abomina Germani. Dedicó su "Primer Mensaje a la América Hispana" a Alfonso Reyes y "América Hispana" a Carlos Mariátegui, el marxista peruano, sobre el que influyó. Incitó a Victoria Ocampo a fundar una revista, que resultó ser "Sur". Fue íntimo de su traductor el poeta Leon Felipe. Tuvo una variada relación, que va desde Luis Alberto Sánchez y Luis Valcarcel, a Juan Marinelo, Sanín Cano, y Federico de Onís. Conoció la "inteligencia" latinoamericana de la época. Estamos ya en condiciones de entrar en su visión de la cultura latinoamericana, la Iglesia y la modernidad.

En los años veinte y treinta, la temática de la "cultura" estaba en auge. Principalmente desde la incidencia del pensamiento alemán. Continuaba todavía el éxito clamoroso de la "Decadencia de Occiden-

te" de Spengler, con su teoría de las culturas. Esto nos llegaba vía Revista de Occidente, de Ortega y Gasset. Frank no era ajeno a ese clima. Más aún: su punto de partida era: "los últimos días de Europa" y su desplazamiento mundial por Estados Unidos y Rusia. Europa todavía mantuvo la ilusión de su hegemonía durante la entreguerra, por el repliegue y aislacionismo ruso y norteamericano. Esa ilusión terminó en la segunda guerra mundial. Pero ya en los años veinte Frank se preguntaba, ante el ocaso de Europa ¿qué Nuevo Mundo? La nueva situación, todavía incierta, la llevaba a un cuestionamiento histórico total.

Waldo Frank no es un historiador ni un científico social. Es más un artista. Es un norteamericano que pertenece a la estirpe aborrecida de los "pensadores". Los norteamericanos no sólo tienen científicos sociales, tienen también pensadores. Los académicos son para tiempos conformistas; los "pensadores" para tiempos revueltos y crisis del statu quo. Claro, por momentos, el lirismo de Frank o sus divagaciones caen en la verbosidad. Pasémoslo por alto y vayamos a su núcleo sistemático. Utilizamos sólo "Redescubrimiento de América" (Ed. Losada B.S. 1947) (RA), "Primer mensaje a la América Hispana" (Rev. de Occidente, 1930) (PM), e "Hispanoamérica" (Ercilla, 1937) (HA).

Primero su teoría de la cultura. "Pan, poder, religión, el todo trino y uno de la cultura, en el que cada parte se mezcla con las demás y sale de ellas otra vez. Sin las tres partes en la debida proporción, ninguna raza es jamás totalmente humana" (HA 215). En el fondo, las culturas son diversas síntesis de poder y amor. "Como el árbol, toda cultura arraiga en la tierra y en la tierra se levanta. Es una transfiguración de la sustancia de la tierra, fecundada por la luz, que ya no es terrenal. Toda cultura humana, separada de la tierra o escondida del sol, se marchita y perece. La tierra le da al hombre el alimento básico: el pan. Y en la unión fecunda con la vida de la tierra el hombre consigue entender y dominar el medio en que vive; se hace hábil para vivir en él y mejorarlo y para sobrevivir al tiempo, al desierto y a la bestia. Esta segunda parte de la cultura es el poder; una prolongación sólo de la primera. Así, pan y poder son virtualmente uno. Y después, por la comunión con la tierra, por el esfuerzo de sobrevivir, por el intercambio de dolor y pasión con sus hermanos, el hombre logra encontrarse y hallar en sí mismo una luz que está más allá de su voluntad de poderío. Aquella íntima luz lo alumbra con un fulgor impersonal que no tiene límites y le revela la continuidad que existe entre él y el universo. Esta revelación le da a conocer la verdad y la belleza, y la certidumbre de que le son necesarias le llevan a aceptar y amar la vida, iluminada ya en lo más recóndito,

y a llamarla divina. Es la parte final de la cultura humana: la religión" (HA 215-293).

La religión es la plenitud del sentido de totalidad. La totalidad no es solamente un objetivo anhelado, es el principio y fin de nuestro ser creador. Totalidad significa en todo caso santidad y salvación. La totalidad tiene que ser personal y social; estas no pueden existir por separado. La religión es la construcción deliberada de un todo, construcción que muestra su necesidad, y ésta su sentido. Así, el orden de las actividades humanas tiene una doble dimensión: está en la relación entre la "verificación sensible" (ciencias, tecnología) que establece sus conjuntos, y el "sentido místico", de participación en el fondo divino de la realidad. Y aunque estos dos polos son distintos, en la historia deben conjugarse "adecuadamente". La religión le da el sentido total, pero para tener su vigencia histórica, su expresión concreta, requiere estar conjugada con la infraestructura científico-tecnológica. "Las religiones se han derrumbado, porque la sub-estructura —el orden construido sobre la revelación de los sentidos físicos— ha estado en continuo cambio" (RA 29). La escisión de ciencia (poderío) y religión (amor), conduce el subterfugio de elevar la ciencia a religión, lo que es aberrante y contradictorio, pero muestra la necesidad religiosa siempre presente (Ver RA págs. 20 a 30). La subversión perfecta de la religión es convertirla en religión del poderío.

Esta visión de la dialéctica de la cultura, tiene en Waldo Frank un aliento panteísta. Detrás de él, como en todo judío moderno, está Baruch Espinosa. Pero puede compararse con el fondo que alienta toda la teoría de la cultura en Puebla, donde también el hombre participa de lo divino y ejerce el poder sobre la naturaleza. Puebla dice del hombre: Hijo de Dios, Hermano del hombre, Señor de la naturaleza. Y desde esta relación básica del hombre con el Absoluto, el Hombre y la Naturaleza, se establece la crítica de las idolatrías. (DP 322, 323, 324, 389, 491, así como los numerales sobre Liberación del ídolo de la riqueza y sobre el hombre y el poder, desde el 493 al 502).

Prosigue Frank con la explicación histórica de la relación religión y cultura. "En los tiempos en que la Escritura era interpretada literalmente, el progreso de la religión daba la norma. Juzgábanse los hebreos como un pueblo que pasó del materialismo a la religión y que, desde el momento en que reincidió en el materialismo, hubo de sufrir persecución y destrucción. Griegos y romanos fueron, a su vez, pueblos que, del pensamiento materialista y científico ascendieron al pensamiento universal y, a la larga, se hicieron merecedores de la revelación religiosa. Los bárbaros que tomaron Roma y entraron en

el cristianismo pasaron también por un progreso semejante.

Pero en el siglo XVIII todo esto cambió. Rousseau que encontró el mundo hecho pedazos, separó los valores clásicos de la religión de los de la "civilización". Exceptuando algunos poetas, los intelectuales aceptaron la antítesis y escogieron la "civilización". La idea de progreso, aunque es de origen religioso y se alimenta de religión, acabó por emanciparse de la connotación religiosa. Todo valor, toda sabiduría provenían del Señor. El mundo intelectual creyó que la religión y la ciencia eran cosas opuestas: la primera el camino del niño, la segunda el sendero del adulto. Jamás idea más superficial ha hecho más estragos en la mente humana" (RA pág. 21). Tenemos pues su juicio sobre la Ilustración. Podemos preguntar: ¿cómo concibe Frank la modernidad?

Waldo Frank fue uno de los norteamericanos que redescubrió a Europa, desde la bohemia de París a Chartres. Allí percibió la síntesis originaria de la que su propio mundo era fragmento separado. La síntesis originaria era católica y medieval. Sus elementos eran la selección y la fusión de particulares maneras de orden —estético, moral, legal— que provenían de todo el pasado del Mediterráneo. A formarlo habían contribuido Egipto, Judea, Grecia, Roma. Era positivamente un mundo, en el que toda cosa y toda creatura están —al menos teóricamente— ordenadas. La expresión de ese mundo alcanzó su voz más perfecta en Santo Tomás y el Dante. La República Católica Medieval comenzó a descomponerse, quizá desde el momento en que alcanzó su plenitud. Tenía que morir y ha muerto para siempre. Pero una criatura social tan grande no podía morir súbitamente, la muerte de ese conjunto se ha prolongado por el lapso que llamamos Edad Moderna (PM págs. 35 a 38).

Decimos que el cuerpo está muerto, no porque haya dejado de ser una masa de cosas vivas, sino porque ha perdido unidad y orden. Incluso los diversos fragmentos han crecido, progresado en algún sentido, pero no forman un orden. Han trascendido el antiguo orden o síntesis, pero no se ha generado uno nuevo. La Edad Moderna es también la historia de las experimentaciones para recrear el orden; los credos protestantes de Lutero y Calvino, el Idealismo alemán, el anarquismo, el nacionalismo, el capitalismo y el colectivismo, los socialismos, etc. Todos estos experimentos de creación de un mundo nuevo contienen elementos de un gran valor, pero como a cada uno de ellos le ha faltado algo esencial, no han tenido éxito (PM págs. 38 a 45). Norteamérica ha heredado más perfectamente la descomposición del conjunto europeo y en la cúspide del estado moderno del hombre las fuerzas de la moderna evolución hallan allí magnífica y osadamente desenvueltas. Waldo Frank estudia el proceso de la histo-

ria norteamericana, signada por la primacía de los valores del poderío, en variada gama, y que llega de los padres puritanos a los pioneros, y se concentra hoy en el símbolo ideológico del pragmatismo de Dewey y en la marcha mundial del capitalismo, la idolatría tecnológica y el dinero (ver PM y RA). Pero el capitalismo está barriendo los marichitos restos y fragmentos de los viejos mundos. El impulso tecnológico eleva la vida física del hombre. Toda cultura, incluso la nuestra, descansa sobre esclavos. Sólo en virtud del trabajo esclavo, legal o económico, han logrado unos cuantos hombres ocio para pensar, para sentir, para crear. Pero hay un nuevo esclavo a mano: la máquina. Bajo el capitalismo, la máquina no es esclavo, sino amo. Hay que cambiar de signo, para una sociedad de hombres. El capitalismo no posee en sí valores que aseguren la creación de un nuevo mundo real. El colectivismo no es socialismo, sino otra expresión del mismo espíritu cientificista, que no asegura el control y el goce del pueblo. Hay que apelar a las reservas de aquellos pueblos que conservan el sentido religioso, para que aporten a la creación del mundo nuevo. Esa es la situación de Hispanoamérica (PM 184-185 y HA 320). Nadie puede crear por sí solo. La creación exige la presencia de dos, sólo así hay fecundidad. Eso requiere la transmutación de los dos, una nueva síntesis. Hay que captar los usos del industrialismo desde y para el espíritu, que es contemplativo, estético-religioso.

Frank busca en América Latina semillas de resurrección. América Latina tiene el sello de la Iglesia Católica; tiene una tradición más rica que la de Estados Unidos, pero ya la Iglesia que vino a América Latina estaba decadente, rígida. El espíritu católico no transfiguró a fondo el paganismo indio, pero trajo la tradición mediterránea, la dramática esencia de toda sabiduría: la vida de la unidad personal es condenación y la vida integral donde la persona es como un foco del todo, es salvación y belleza. Roma guardó su espíritu en todo el mundo colonial, aunque su cuerpo era inadecuado ya para la América Hispana. Mientras el pueblo era devoto, los ideales fueron las emociones de la Iglesia. Pero cuando los principios de la Ilustración (Estados Unidos y Francia) prevalecieron, ellos también fueron las emociones de la República.

Aquí viene lo más grave. "En la práctica, la República en la América Hispana simboliza la discontinuidad entre los ideales del pueblo y la vida, que es mucho más profunda que la política. Esta discontinuidad explica la falta de moral en América Hispana". Para Frank moral significa encarnación de ideales. Cuando hay cisma de ideales y vida, no hay moral.

El pueblo puede tener los ideales de la Iglesia, pero "su Iglesia ha sido asolada por el torrente histórico, su cultura merma, su arte

declina y sus leyes están despedazadas por la ciencia". Y si el pueblo cree en la República, existe la misma diferencia punzante entre la teoría del Estado y sus estímulos y acciones. Se sentirá impotente como ciudadano. En los Estados Unidos, la República representaba tan perfectamente los intereses del pueblo, que pudieron olvidarse los veneros ideales. En América Hispana, la República, como hecho político, no existió nunca; por eso pudo servir como un gesto ideal. Y en tal estado informe retiene valores potenciales heredados de la tradición de la Iglesia que podrían aún convertirla en instrumento de regeneración del pueblo. El intelectual libertado del dogma católico, cambia el foco de su visión y generalmente pierde el foco por completo. En resumen, el hispanoamericano, de cualquier nación y de cualquier casta, labriego o intelectual, está entregado a ideales que llegan a él en un cuerpo arcaico, tradicional y roto ya. No ha encontrado el camino por donde el espíritu, al cual todavía es leal, pueda moverse en el mundo moderno y ningún medio de reencarnarlo en una existencia efectiva... El hispanoamericano impotente para expresarse en el mundo social, intensifica su devoción a la familia y se agrupa con personas de espíritu equilibrado y armónico. Lo que explica en estos países la gran abundancia de la vida en grupos, no sólo entre los indios, sino entre los intelectuales, los ganaderos, los labriegos. Y la ineptitud de esos grupos, al fin, cuando entran en la acción pública. Sin embargo, en su tradición india y católica encuentra una base adecuada sobre la cual levantar su sustancia cultural. Mas esa labor transformadora no la ha hecho aún: al revés de Estados Unidos, que de una tradición mucho más pobre (una cristiandad deshecha en sectas) ha destilado la energía y las normas de una civilización agresiva y de una ética del trabajo. América Hispana tiene que encontrar los medios, la disciplina, el método para realizar esta creación, que le permita dar sentido actual a sus valores religiosos (HA 285 a 328).

Un ejemplo de un intento de síntesis. "Dos anhelos provocaron la revolución mexicana: el anhelo de la independencia económica y el anhelo de un renacimiento cultural. El primero se volvió hacia el Norte, porque el Norte era fuerte en la industria, en el comercio y la organización; pero a medida que avanzó en este camino se dio cuenta de que lo único que obtendría, al fin, sería la sumisión a los Poderes yanquis y a la absorción solapada. Se opuso así al segundo anhelo, con el que la revolución debía haberse fundido íntegramente, y los líderes intelectuales y espirituales de México se hallaron en pugna con el programa político y económico de la nación... Y José Vasconcelos se irguió empeñosamente para reintegrar los dos anhelos de la revolución de una manera política: su intención era libertar la

necesidad de pan y poder de la obsesión americana y vincularla por primera vez al impulso religioso de su pueblo... En su encendida precipitación no vio que una campaña política no podía ser nunca más que el efecto y no la causa del renacimiento cultural. Además, su llamada religiosa fue vaga y quedó absorbida por la reacción católica y ahuyentó a los radicales... La derrota de Vasconcelos, el único líder político en quien la voluntad una y trina del pueblo —pan, poder, religión— estaba viva, marca el fin de esta fase" (HA 234-236). Vasconcelos fue la más alta expresión de la revolución mexicana. Después, Frank no comprendería que la conversión católica de Vasconcelos estaba en la fidelidad a su destino.

Respecto de América Latina, Frank señala que Bolívar no pudo realizar la unidad. "El siglo XIX fue un siglo de división. Pero el ideal que Bolívar había proyectado con sus federaciones y que todos los poetas habían cantado, persistió y ahora es más fuerte que nunca". "Esta voluntad, de una manera más consciente que antes, se alimenta de la tradición espiritualmente unitaria, ganada a través de España y la herencia (si no del credo) de la Iglesia Católica que España defendió apasionadamente como medio de integración contra sus propias divisiones regionales. Se alimenta de la intuición de que bajo su pluralidad las gentes de la América Hispana, mediante el consorcio con el suelo, han conquistado una potencia cultural que requiere un continente unido para sostenerla... Mientras tanto, las barreras geográficas entre los Estados van desapareciendo. Resultado de la industria del ferrocarril, del aeroplano, del teléfono, de la prensa, se está formando un cuerpo nuevo. Pero la vieja política y el nepotismo local permanecen... Y contra estas fuerzas que roban el vigor a este cuerpo o lo reducen a la dependencia del Norte, la América Hispana tiene que tener un cuerpo adecuado, lo cual significa en términos modernos un cuerpo político" (HA 333-334).

La visión histórica de Frank es más compleja, pero condensamos. Quisiera terminar subrayando su perspectiva sobre la Iglesia Católica: "Roma, la acogedora de todos los impulsos en la quieta armonía de Dios que Dante concibió en su Paraíso, se convirtió ahora en la recusadora de los impulsos". Y Galileo pregona "el sino de la Iglesia, que habiendo sido en otro tiempo la recogedora de todas las canciones de Occidente, ahora, ya desmedrada y tiesa, no podía resistir siquiera la más sencilla vibración física" (HA 290). Es la separación de ciencia y religión, sentido físico y sentido místico, el que suscita la descomposición de la síntesis católica. Y esto es lo que genera el tránsito de la modernidad, de la anarquía de los fragmentos. No son las nostalgias o los retornos al orden católico, como lo hacen TS Eliot o Maritain (HA 323), las recurrencias capaces de recrear hoy

una verdadera síntesis "católica", universal. La Iglesia católica ya no es la catolicidad.

Respecto de Iglesia, capitalismo y democracia, la perspectiva de Waldo Frank mantiene su coherencia: "Una centuria antes de aparecer la era industrial hubo hombres en Inglaterra para quienes la máquina era el símbolo de su vida. El corazón de estos hombres se había desligado de la Santa Iglesia Romana. Su voluntad se había dissociado del cosmos, su apetito egoísta y su pensamiento utilitario se habían vuelto hacia la tierra. La teología de la Iglesia había luchado para contrarrestar la codicia de los hombres; ahora los fragmentos sueltos de aquel credo justificaron esta codicia, haciéndola aparecer como el camino del Señor, y justificaron el éxito material haciéndolo aparecer como prueba de la gracia de Dios" (HA 289). "No hay duda que el protestantismo apareció antes que el capitalismo en las colonias inglesas; no hay duda que el concepto de supremacía de la persona individual vivía ya en Gran Bretaña desde Duns Scoto, y que floreció de diversos modos en los credos protestantes, fue un carácter a la vez del capitalismo; y no hay duda tampoco que el capitalismo tomó sus rasgos principales de los países protestantes. De esta serie de yuxtaposiciones se ha querido deducir que el capitalismo es un fruto de la religión protestante. Parece más exacto considerar a los dos, al protestantismo y al capitalismo (y el democratismo también), como tendencias coevas del alma europea separada de la síntesis católica" (HA 294). De allí proviene el surgimiento de los Estados Unidos, en sus padres puritanos: "Su vago sueño de un nuevo mundo en Massachussets fue un legado de los apocalípticos y de los padres de la Iglesia, que quince siglos antes habían edificado el "nuevo mundo" de Roma. Su democracia fue también una evolución de la semilla hebraica, cargada de justicia social que la Iglesia Católica había plantado en el pecho de sus antepasados ingleses" (HA 292).

En suma, Waldo Frank es un crítico de esa "modernidad" que luego los sociólogos de la modernización tomarán, en cambio, como dato apologético indiscutible. Y ante estos dos enfoques opuestos, es obvio que la visión del papel, la problemática y las posibilidades de América Latina es muy distinta. (El neomarxismo de los sociólogos críticos también corre por la vereda de enfrente de Frank). Pero Waldo Frank pertenece a una generación norteamericana de la gran crisis, y los sociólogos de la modernización a otra conformista y expansiva. Unos vivieron la Gran Depresión, otros la hegemonía mundial y la prosperidad de la post-guerra. Así, conviene señalar que la visión disidente de Waldo Frank no fue un fenómeno aislado. En relación con América Latina debe unirse con la de FSC Northrop

en su obra, tan original "El encuentro de Oriente y Occidente" (1946), escrita al término de la guerra mundial y antes de la guerra fría. Vale la pena hacer aquí unos breves complementos.

Northrop es un filósofo. Discípulo del gran metafísico y científico A. Whitehead y a su vez teórico del conocimiento científico. Hace en la obra antes citada una vasta reflexión sobre las distintas culturas actuales más importantes de la tierra, en búsqueda de convergencias posibles. Para eso hace el examen crítico de diversas culturas, pues convergencia es lo contrario de yuxtaposición. Así estudia a Estados Unidos (Cap. III), el comunismo ruso (Cap. VI), etc. Estudia a América Latina a través de México (Cap. II), lo que debe conectarse con su reflexión sobre "La cultura católica romana y la ciencia griega" (Cap. VII). Interesa sintetizar su percepción de nosotros.

Para Northrop la guerra contra el Eje ha atenuado la conflictividad virtual que existe entre la cultura norteamericana y la latinoamericana, pero aquella no tardará en reaparecer. Pues "existe asimismo el persistente problema que se ha planteado en el seno de la civilización occidental entre los valores de los estratos medievales y los de lo moderno. La razón es que los países latinoamericanos, al igual que España y Portugal e inclusive Francia e Italia, se enfrentan con dos grupos ineludibles de valores: el uno, medieval, religioso, estético, católico y clásico, ha formado el hábito, engranando en sus sentimientos y emociones por el pasado; el otro moderno, democrático o comunista, ha sido fortalecido en el presente por la presión de influencias extrañas: inglesas, norteamericanas y rusas. Mientras España, Portugal, Francia, Italia y América Latina no logren conciliar estos valores diferentes, no existirá paz verdadera ni en sus almas ni en su política. Pero hay una razón más fundamental que afecta tanto a los protestantes y a los pueblos de habla inglesa como al mundo latino. Como se demostrará más adelante, el tradicionalismo moderno ha quedado tan anticuado como el mundo medieval" (Ibíd. edición mexicana EDIAPSA, pág. 30). Para Northrop los Estados Unidos, a diferencia de América Latina, es un país puramente moderno, sin sustratos indígenas y medievales. Así, "el conflicto entre doctrinas económicas, políticas y religiosas, tanto medievales como modernas reviste más agudeza en América Latina que en los Estados Unidos (pág. 33). Por esta razón, los Estados Unidos no ofrecen varias respuestas, sino una sola, a las cuestiones básicas de la cultura occidental e inevitablemente tienen que presentarse al europeo o al latinoamericano como un país de mentalidad demasiado simple y de temperamento demasiado optimista y plácido, en contraste con el ciudadano verdaderamente informado y sensitivo del mundo occidental.

Esto proporciona al punto la clave para comprender la índole particular de libertad de que disfrutaban los ciudadanos de los Estados Unidos —el hecho de hallarse libres de los profundos conflictos culturales entre valores antiguos, medievales y modernos—, así como la clave para comprender su debilidad, debilidad que proviene de la incapacidad de apreciar, como lo hacen los latinoamericanos y europeos, el conflicto entre diferentes ideales políticos, sociales, estéticos, morales y religiosos, que constituye la misma esencia de la civilización occidental.

En América Latina, Northrop percibe el símbolo de la Virgen de Guadalupe, el contraste entre el significado pictórico de Orozco y Rivera: "Los valores católicos y españoles de Orozco son males para Rivera, en tanto que para Orozco lo son los valores económicos y científicos de Rivera, coinciden en un extremo, a saber: la impropiedad de los modernos valores lockeanos que sustentan la tradición de los norteamericanos" (pág. 91). Para Northrop, Locke es el padre de la cultura norteamericana. Un calvinista secularizado que, con capitalismo y democracia liberal, al pasar a América Latina se trasmuta en Voltaire y el anticlericalismo. Primero un Voltaire liberal, luego marxista, hijo de Voltaire.

La crítica de Northrop a los valores dominantes de la cultura norteamericana es implacable. Es muy convergente con la de Waldo Frank. El uno se concentra más en el principio —Locke—, y el otro más en su término —Dewey—. Ambos reivindican lo religioso-estético, según su terminología, que en realidad implica una metafísica de la participación. En Waldo Frank, un místico naturalista, se trata dijimos de la tradición de Espinosa, lo que es característico de judíos modernos que se han apartado de la religión de Israel. En Northrop no es tan claro, pero parece tratarse también de lo Divino Inmanente. Ambos consideran a la Iglesia Católica como "medieval". Ambos ven a lo "medieval" y lo "moderno" como necesitados de superación.

Es significativa la valoración de Maritain y del renacimiento del neotomismo que formulan Frank y Northrop. Es la misma, a pesar de hacer los juicios en momentos distintos. En efecto, Waldo Frank tiene a la vista en 1930 el Maritain del "Antimoderno". Y eso en el mismo año del gran giro, cuando Maritain hacía sus conferencias en Santander sobre "Religión y cultura", donde está en germen su visión totalizante de "Humanismo integral" (1936). Ya nacía el nuevo Maritain de la aparente paradoja, intentando romper de raíz al integrismo: "Santo Tomás, apóstol de los tiempos modernos". Es decir, el Maritain que, ahondando su lucha antimodernista, desmedievaliza al tomismo, e intenta recuperar dentro del tomismo los aportes de la modernidad. En relación a la unidad y diferencia de filosofía y ciencia de la naturaleza, "Los grados del saber", donde supera epistemo-

lógicamente los residuos de la "ciencia griega" en S. Tomás, intentando reabsorber el proceso científico moderno, desde Galileo. Y en relación a la historia, "*Humanismo integral*", donde busca recuperar dentro del tomismo la subjetividad moderna, la democracia y la crítica al capitalismo. Esto acaece durante la Gran Depresión, en la tumultuosa década de los 30, luego de los escritos mencionados de Frank. Años después, el propio Frank dedicará un libro a Maritain. Por su parte, Northrop en el 46, aunque percibe claramente el renacimiento tomista tanto en Estados Unidos como en América Latina, sigue sosteniendo su índole "medieval", por considerar que no puede desprenderse realmente de la caduca "ciencia griega". Mira el tomismo y su auge, en aquellos tiempos, como síntoma de insatisfacción y crisis de la modernidad, incluso norteamericana. De tal modo, tanto Waldo Frank como Northrop, valoran lo medieval, lo ven necesitado de "trasmutación" igual que la agotada modernidad, pero creen que la Iglesia Católica sólo puede operar como imposible "restauración".

Al término de este panorama de la crítica norteamericana a la modernidad de los años treinta y sus implicaciones con América Latina y la Iglesia, es bueno concluir en la sociología, para poder anudar con los años cincuenta. Aquí es inevitable encontrarnos con P. Sorokin, otro intelectual que llega a la madurez de su pensamiento en los Estados Unidos de la Depresión, pues su obra fundamental, "Dinámica social y cultural", es de 1937. Su pensamiento tiene paralelismos evidentes con el de Waldo Frank y el de Northrop, pero con una sistemática sobre la sociedad y la cultura mucho más amplia y compleja.

Es patente que Sorokin es también un crítico de la modernidad. Cree estar asistiendo a la crisis y descomposición de esa modernidad. Esto le lleva a una vasta teoría de los sistemas sociales y culturales en el proceso histórico, muy flexible, donde formula como determinantes últimos de las civilizaciones tres sistemas culturales: el "ideativo", el "idealista" y el "sensista". Como en Waldo Frank están los dos polos decisivos y opuestos: el polo del "sentido místico" y el polo del sentido "sensista". De ahí viene la clasificación. Culturas "ideativas" son aquellas en que es hegemónico, más determinante y principal, como "valor último", o "supuesto filosófico" o "primer símbolo", el sentido místico, de participación en el Absoluto. Ejemplo, la hindú. Culturas "sensistas" son aquellas en que es hegemónica, principal, la verificación sensible, empírica, positivista, pragmática. Ejemplo, la modernidad secular. Culturas "idealistas" son aquellas que logran componer simultáneamente el "sentido místico" con el "sentido sensista", como en la síntesis medieval de Tomás. Estos tres "supersistemas" son constantes históricas, en lucha, que conviven en

todas las culturas, en todos sus sistemas culturales y sociales, pero la hegemonía de uno y otro en el conjunto de los sistemas culturales y sociales da el sello a cada "cultura" o "época". Ninguna cultura tiene así un solo valor fundamental, sino solamente un valor hegemónico, que nunca elimina en todos los sistemas a los otros dos valores básicos opuestos. De tal modo, el estudio de una cultura, por ejemplo la latinoamericana, implicaría discernir esos tres tipos radicales de actitud, en sus relaciones y contradicciones recíprocas, pues conviven en los sistemas económicos, artísticos, políticos, filosóficos, etc. Entonces, no basta jamás una afirmación global, sino que se requiere el estudio particularizado de todos y cada uno de los sistemas culturales y sociales, tanto en sus dinámicas internas como en sus relaciones mutuas. Puede haber situaciones históricas "eccléticas" o sea cuando no hay hegemonía en el conjunto, un orden vigente, y los tres sistemas conviven yuxtapuestos. Es evidente que Sorokin prefiere el supersistema "idealista", para usar su terminología. Santo Tomás es un modelo notable de esa síntesis de "mística" y "verificación sensible". Sorokin, en lo personal, parece ser más bien un cristiano pietista ruso. En su visión histórica, reduce a la modernidad desde el Renacimiento, a una primacía "sensista". Pareciera que extrapola la Ilustración y la hace regir desde el Renacimiento.

Sorokin no ejerció influencia en la sociología modernizadora latinoamericana; es obvio. A pesar de que ésta usó categorías de "sistemas" que nos llegaban de distintos modos por las variantes funcionalistas. En la postguerra no venía Sorokin, crítico de las vigencias norteamericanas, sino más bien irradiaba Talcott Parsons, progresista interno a las vigencias norteamericanas. En realidad, Parsons es una readaptación de la sistemática de Sorokin dentro de las pautas norteamericanas. Desaparece la crítica a la modernidad de Sorokin. No sobra indicar que luego, cuando viene la contestación de la "nueva izquierda" norteamericana, en los años 60, ésta no romperá con los presupuestos últimos de la cultura norteamericana, como los pensadores que aquí recordamos de los años 30. Un W. Mills viene de Dewey. Quiere conjugar Dewey, Max Weber y Marx. Es decir, acepta todos los presupuestos vigentes de la "modernidad". De una modernidad que se cierra a la trascendencia. Que se define por ese cierre a la trascendencia. Algo análogo ocurre con los sociólogos latinoamericanos modernizadores, que pasarán del cientificismo funcionalista al criticismo de un neomarxismo: sigue compartiendo los valores últimos modernos, sólo que ya no son implantables en América Latina por vía de reformas, sino por vía de revolución. Con Gramsci, el inmanentismo de la modernización se hace absoluto. Pero volviendo a Sorokin, bueno es recordar que por algo Talcott Parsons lo ignora,

aunque le toma lo "sistémico" y Mills también, aunque le tome lo crítico a la sociología vulgar norteamericana.

Hemos recorrido el atajo que nos facilitó el contraste entre las visiones de la modernidad de los años 30 y de los años 50 y 60. Cortamos camino por la metrópoli norteamericana, ya que la promoción de nacionalismo cultural latinoamericano es demasiado compleja para que pueda lograrse con dos o tres trazos gruesos y firmes, relativizar y cuestionar la presunta obviedad de la "modernización" de sociólogos y neomarxistas de estos últimos tiempos latinoamericanos. El cuestionamiento de la modernización no es integrista. El integrista no cuestiona, sino que supone la misma perspectiva que la Ilustración sobre la modernidad. Sólo que está en contra, no a favor. W. Frank, Northrop y Sorokin, a nuestro criterio, no logran romper con ese círculo. Lo que se hace más patente en relación a América Latina. No percibe el significado del Barroco. Quizá porque vienen de culturas que no pasaron por el Barroco (Estados Unidos y Rusia). Quizá porque el Barroco, por su voluntad de continuidad, tiene en su originalidad dos caras: una medieval y otra moderna. Por eso le reducen a lo "medieval". Pero eso es malentenderlo. Con el barroco nace la modernidad. Sin esto, no comprendemos ni a América Latina ni a Puebla.

5. Crisis de los modelos y resurgimiento. Los años 70 y 80

Nuestra reflexión comenzó con el interés de despejar y entender un hecho: el que la Iglesia Católica era "novedad" en América Latina, que *generaba una dinámica de "modernización", lo que aparecía como contradicción con la "modernidad", tal como estaba vigente.* Dilucidar esta contradicción, era el sentido de nuestro itinerario. Para eso retomamos la idea de modernidad y modernización imperantes en la sociología y el neomarxismo de los años 50 y 60. De ahí, pasamos a una crítica de la modernización de los años 30, como iluminación contrastante. Ahora nos corresponde retornar a nuestro tiempo, los años 70 y 80. ¿Cuál es su característica en relación con esta temática?

La sociología crítica, neomarxista, o por lo menos semi-marxista —lo que es más exacto en su vaguedad— en ruptura con la sociología del desarrollo y la modernización, *era quiebra respecto del "desarrollo"; se hacía revolucionaria, pero era continuidad respecto de la "modernización", entendida como proceso de la inmanencia total, cerrada a toda trascendencia, vista como "exterioridad" alienante de todo lo humano.* Por eso no nos detuvimos en la "sociología crítica",

pues en la modernidad nada innovaba. La teología de la liberación, en la variante de Gustavo Gutiérrez, que compone con ese "neomarxismo", recogía la aceptación de las perspectivas de la "modernidad" propias de la Ilustración, y era así crítica de la Iglesia, pero no de las ideologías modernizadoras en cuanto modernizadoras. Era crítica de la Iglesia, pero acrítica en la modernización que postulaba. A lo sumo, su astucia le daba para escamotear el tema, no para enfrentarlo. Se limitaba a recogerla dogmáticamente de los semimarxistas, ella también semimarxista. Lo que significa: incapaz de un pensamiento crítico, que llegara hasta el hueso de los principios. En este sentido, esta teología de la liberación no pasa del "eclecticismo", de la yuxtaposición cristiano-marxista, crítica de lo cristiano y no de lo marxista. Una crítica amputada, insuficiente, que así se muestra en el problema de lo "moderno" como tal. Por esta razón, a este respecto, tampoco merece atención intelectual. Green que el canto monocorde sobre "los pobres", exime de pensar. Pobres pobres, si bastara la pobreza de pensamiento.

El hecho es que así como la sociología "crítica" o "comprometida" enterró a la "desarrollista" de Gino Germani, a su vez aquella no sólo fue reprimida por golpes de Estado de derecha, sino que quedó afónica en una noria repetitiva. Entre 1973 y 1975 quedó muda, como si no tuviera más qué decir. De allí en adelante, hasta hoy, es el vacío de la sociología latinoamericana. Esta nueva situación entrópica de la sociología latinoamericana la señalé en un artículo intitulado "La Sociología latinoamericana en Proceso", cuya versión definitiva se publicó en el último número de "Víspera" (año 8. N° 35. Marzo de 1975) a su vez clausurada por la dictadura militar. El número y el artículo llevaban también el título de "¿Y ahora qué?". O sea, ante esa precipitación al vacío, ¿qué nuevos rumbos tomar? ¿Por dónde hacer la crítica de la crítica? ¿Por dónde salir?

Este artículo, así como las obras más vastas de Ignacio Sotelo y de Franco, Jutkowitz y Solari —ya citadas— eran síntoma del fin de una época, el término de los 60, que se consumaba alrededor del 73-75. Por eso eran posibles ya las recapitulaciones. Borrón y cuenta nueva. Pero ¿cuál podía ser esa cuenta nueva? Debía nacer de la crisis de los modelos de la sociología modernizadora, desarrollista o crítica. La primera impresión, en los años transcurridos, es que ningún acontecimiento intelectual notorio ha roto la monotonía estéril de la ya vieja sociología. Sin embargo, no es así. La crisis ha estallado, con toda lógica, en el talón de Aquiles de las sociologías modernizadoras latinoamericanas: la comprensión de la Iglesia.

La crisis, el replanteamiento de los modelos, la autocrítica, acaece ante el proceso eclesial latinoamericano reciente. En aquel punto,

justamente, donde la sociología era más acrítica, más incapaz de pensamiento. Lo que no dejaba de ser muy extraordinario. Si los sociólogos analistas del mundo árabe, no tuvieran instrumentos y atención para entender al Islam, o si lo omitieran, serían objeto de irrisión. Algo semejante viene ocurriendo con los análisis en América Latina, que borran o no saben qué hacer con la Iglesia, que alienta, nada menos, en el sustrato de todos nuestros pueblos. *Es comprensible entonces que la crisis, lo que significa el recomenzar a pensar de nuestra sociología, se desencadena en el eslabón más débil de la cadena sociológica latinoamericana.* Quien inicia, a nuestro criterio, la nueva etapa, la nueva navegación intelectual del pensamiento sociológico latinoamericano —en la medida que sea capaz de sostener el desafío de un auténtico pensar real— es Roberto Romano con su obra "Brasil: Iglesia contra Estado" (Ed. Kairós. San Pablo, 1979). Por aquí el pensamiento secular latinoamericano emprende la cuenta nueva. Es el camino necesario, no accidental. Si no quisiera tomar ese camino, sólo podría continuar rehusando caminar, lo que la reduciría a la mantención de una sociología tullida.

Brasil es uno de los países de América Latina donde ha sido más espectacular la nueva dinámica de la Iglesia, en su conflicto con el Estado y el desarrollo capitalista ligado a las multinacionales. Conflicto en el que la Iglesia asume "la voz de los que no tienen voz", las grandes multitudes postergadas, pobres, en su mayor parte cristianas, de casi la mitad de América Latina. Lugar predispuesto para ser el de la "revisión crítica" de los antiguos e insuficientes modos de comprensión histórica de la Iglesia. Roberto Romano es el primero, desde la sociología, en asumir tal tarea. Como era previsible en una obra temprana, la agudeza, el ir a fondo y sin embargo recaer en lo mismo; su debatirse entre los viejos prejuicios y el esfuerzo por liberarse de ellos, le dan un discurrir tormentoso, lleno de penetración luminosa por momentos, a la vez que cayendo en otros dentro de turbiones pasionales que traban el entendimiento y se disparan en juicios sumarios. Al tomar audazmente a la Iglesia como centro de su atención histórica, porque se desmoronan añejos preconceptos desbordados por los hechos, reaparece la enemiga contra la Iglesia. El antiguo subsuelo anticlerical sedimentado por las élites decimonónicas. Nada más difícil que ser un sociólogo latinoamericano neutro con la Iglesia. Bienvenida pues la enemiga, si así puede comenzar la polémica, el diálogo. Pues ya anotamos que un rasgo del tiempo anterior de los años 50 y 60, fue la ignorancia por parte del pensamiento secular (sería "no católico", pues hay un pensar secular católico), respecto de la Iglesia. Para qué debatir con algo irremisiblemente caduco, aunque todavía potente. No valía la pena. Ahora el cambio de las condicio-

nes históricas hace que no sólo valga la pena, sino que sea cuestión esencial para que el pensamiento secular reanude su esfuerzo de comprensión de la dinámica latinoamericana.

¿Cómo caracteriza Roberto Romano la crisis de los modelos? A partir del hecho de que los análisis habituales de la actividad pública de la Iglesia pasan de largo, saltan un aspecto necesario para la comprensión de la especificidad eclesial. Eliminan lo específico eclesial. Pues se limitan al reconocimiento de las formaciones sociales, de las estructuras económicas y de las organizaciones políticas, disolviendo a la Iglesia en todas estas, vaciándola de sustancia. Es decir, ignorando su sistema de representaciones con la que ella aprehende esas realidades y el lenguaje con que las transfigura simbólicamente. Son análisis que eliminan el momento teológico eclesial, su originalidad religiosa, su poder interno de cohesión, su requerir una organización burocrática especializada, organizada en vista a los fines propios del conjunto eclesial. Esto hace a la Iglesia inaccesible, por ejemplo, a la consideración que la trata como "apatato ideológico del Estado". Por el contrario, la historia muestra —y Romano se referirá extensamente a la brasileña— su irreductibilidad al Estado.

La misión de la Iglesia es salvífica, evangelizadora. Anuncia y es signo en la historia del Reino de Dios en gestación. Esta perspectiva informa efectivamente la práctica cotidiana de obispos, sacerdotes y laicos. En esta línea cada acto humano es comprendido por la interpretación teológica que le atribuye sentido dentro del plan divino para la historia.

"Dios está comprometido". Esta sentencia muestra en sus diversas acepciones cuatro tipos de discurso eclesiástico actuales.

1. La acción de Dios en la historia de la humanidad, donde la Iglesia es testimonio divino en el mundo, a la vez que lugar por excelencia de los hombres que en comunidad responden al llamado de Dios.

2. Puede entenderse que la presencia de Dios quedaría "comprometida" si los cristianos o la Iglesia "sacralizaran" un determinado orden secular, político, económico, social, que es por esencia particular y pasajero.

3. Dios estaría "comprometido" por la misma esencia de la cultura contemporánea donde la Iglesia se vuelve residual en la sociedad moderna. Es una "desacralización de la cultura", que viene subsumida por la Teología de la Secularización, de índole protestante, que tuvo repercusión en el vaciamiento de los cuadros eclesiales en los años 60.

4. El nuevo intento de "evangelizar la cultura", "procurando con ayuda de las ciencias y de las técnicas forjadas por esa cultura, detectar las fallas en su interior, de tal modo que se torne viable una

aceptación de los valores cristianos modernamente interpretados" (Cfr. págs. 19 a 20). Sería, en la visión de Romano, el camino de Puebla.

Todo lo anterior se liga al renacimiento social del catolicismo latinoamericano. Pero la Iglesia no puede ser interpretada de modo meramente coyuntural e inmediateista. Es un complejo cuerpo histórico, donde se conjugan múltiples elementos de la cultura contemporánea con una elaborada y milenaria tradición. *Ecclesia semper reformanda*. Todos estos elementos no son sintetizados sin que haya tensiones profundas, propias de una cultura permanentemente *in fieri*. De su grado de intensidad dependió el nivel de radicalismo con que los valores propuestos por la Iglesia a lo largo de su historia configuraron las varias culturas en que se inserta (págs. 26 y 27).

El ver hoy a la Iglesia asumir un "papel de punta", "dadas las ideas establecidas sobre su conservadurismo, parece sorprendente. Reábrase de este modo el problema de su naturaleza arcaizante, supuesta fuente de sus sobrevivencias culturales. Será preciso reconsiderar los términos de esa cuestión... la Iglesia dinamiza sus más antiguas tradiciones para colocarse en la orden del día (pág. 63).

Roberto Romano pone así en cuestión toda la visión de Max Weber de tanto peso en la sociología latinoamericana, donde incluso los neomarxistas componen con él. "El pensamiento de Max Weber y su teoría tipológica ha sido la fuente ampliamente utilizada para clasificar al pensamiento católico contemporáneo como tradicional" (pág. 64), "donde la Iglesia es caracterizada como fuerza esencialmente estereotipadora de las formas sociales sobrepasadas" (pág. 13). Estereotipar significa repetir actos o palabras que remiten a una "sociedad arcaica" sin sentido para el mundo actual. Esto acaece porque choca con el orden impersonal del capitalismo. Se da la oposición absoluta de dos principios, el religioso tradicional, basado en valores personales y comunitarios, y el capitalista, afirmado en padrones de racionalidad eficiente, lucrativa. Este conflicto envuelve todas las esferas de la cultura, desde lo cotidiano hasta la ciencia natural "sustentáculo de los fundamentos técnicos del capitalismo" (pág. 66). Roberto Romano sintetiza el poder de resistencia al capitalismo de la Iglesia: "Ese poder es concebido como lucha contra el orden impersonal de las sociedades modernas, cuya racionalidad immanente entra en choque con toda o cualquier trascendencia" (pág. 64).

Romano señala que la oposición absoluta planteada por Max Weber depende de sus instrumentos heurísticos, los tipos ideales, sociedad tradicional y sociedad moderna, que se plantean como incompatibles y que no permite tipologías mixtas. Sólo habría modos de coexistencia distintos de los incompatibles. Por eso la Iglesia sólo

podría ser "fuerza estereotipadora". Romano se extiende sobre las dificultades insalvables de la teoría de Weber. Señala con exactitud que su referencia a la Iglesia, implica la imagen tradicionalista e integrista del siglo XIX (págs. 75-246 y 247). Para Romano, incluso el movimiento de vuelta al pasado de la Iglesia en el siglo XIX fue más profundo de lo que imaginaba Weber". *"El retorno del catolicismo al pasado no fue sólo una nostalgia, sino igualmente una reactivación del poder especulativo ya presente en los sistemas escolásticos. Esa vuelta tiene el sentido de una movilización simultánea de fe y de razón, haciendo al fundamento religioso pasar a la cultura moderna, restableciendo el movimiento de reflexión entre la teología y la conciencia secular. Con la reinterpretación de su historia, asistimos a su firme entrada en el mundo moderno"* (pág. 247). De ahí el error de Weber, de creer que la Iglesia, con su fundamento divino, sería perpetua fuga de lo inmanente. Olvida la respiración necesaria de immanencia-trascendencia. ¿Puede sostenerse entonces que hay sólo ruptura entre la Iglesia y el mundo moderno? ¿Sólo habría adaptación exterior? *"¿Cómo entender la vitalidad de la Iglesia a nivel mundial, a partir de los dos últimos decenios? ¿Cómo fue capaz de retomar su enseñanza y su programa, dándoles nuevas figuras, en un sentido totalmente diferente al siglo XIX? Ella imprimió tal fuerza moderna a su doctrina, que llegó a aparecer, para la conciencia de los movimientos políticos que están en sus antípodas, como tendiendo a tornarse socialista a largo plazo... Al contrario de confirmarse como residuo tradicional, como elemento meramente reactivo ante la sociedad moderna, encontramos en la Iglesia (en la jerarquía y los movimientos sociales) un poder extraordinario de transfiguración del presente y del pasado. Este proyecto —puesto por los dirigentes, pero legitimado por los seguidores como si fuese por ellos mismos engendrados— es moderno"* (pág. 75).

Romano piensa que la interpretación de Alexis Tocqueville, en este aspecto inversa a la de Weber, permite una mejor comprensión. Para Tocqueville la sociedad que surge de la Revolución Francesa era más adecuada a la Iglesia que el Antiguo Régimen. El conflicto no era de fondo, sino accidental. No hay incompatibilidad entre Iglesia y sociedad moderna (págs. 76-77). La visión de Tocqueville, converso a la Iglesia Católica, era liberal. Nosotros podríamos agregar, perspectivas más radicales, democráticas y socialistas, que formularon Bordas, Demoulin y Buchez, durante las dos décadas anteriores a la revolución de 1848. Más radicales, porque entendían que el mundo moderno era resultado esencial de la acción de la Iglesia. Claro, aquí estamos en las antípodas del integrismo tradicionalista de De Maistre, Bonald y Donoso Cortés. Romano parece creer que esa inversión es

reciente, que viene del Vaticano II. No es así. Lo reciente es su vigencia generalizada. Es una lucha histórica, intelectual y social, de larga data eclesial que llega a su culminación colectiva en el Vaticano II. Romano señala que la pérdida del sentido sacral del Estado significaba para *"el Ultramontanismo el fin de los tiempos; en nuestros días es un índice seguro que (la Iglesia) siempre estuvo en el fundamento esencial de los movimientos libertarios, a pesar de su incomprensión momentánea de lo que ocurría en el ser social"* (pág. 248). Así, Pablo VI, al hablar de la Revolución Francesa en 1963, concluía: *"Así, todo esto era cristiano, pero había tomado un revestimiento anticristiano, laico, irreligioso"*. Romano se irrita con tal conclusión.

No es nuestro propósito detenernos en las respuestas que insinúa Roberto Romano, que parecen reincidir, bajo otras modalidades, en el punto de partida que cuestionaba. No está claro. Tampoco seguirlo en su análisis histórico brasileño, tan interesante, pues se trata de una particularidad en América Latina (aunque en su esencia, generalizable a América Latina). Tampoco en su polémica con Boff, Dussel, Comblin, etc. Una polémica que suscita extrañeza por su acidez, justamente con aquellos que le estarían más próximos. Quizá por eso mismo. No percibo desde donde Roberto Romano efectúa su crítica. Pareciera que lo hace desde un socialismo libertario, con raíces en Stirner y Bakunin. No se ve su asidero social real. Es como una crítica a todo, desde ningún lado. Algo así como un "alma bella". Claro, en América Latina tienen un destino trágico. Terminan financiadas por la Fundación Ford. No lo hago como argumento ad hominem sino como reflexión del costo que tienen hoy en América Latina los intelectuales "independientes". Merece una reflexión sociológica. Pero mucho más merece la novedad y densidad intelectual con que Roberto Romano reinicia el caminar de la sociología latinoamericana, al poner en crisis su estereotipo más paralizante: su omisión o incomprensión de la Iglesia.

A través de la "crisis de los modelos" hemos visto el reverso secular del resurgimiento católico contemporáneo. A través de ese reverso, podemos ya vislumbrar los itinerarios que desembocan en el Vaticano II, Medellín y Puebla. Pero hay que pasar del reverso al anverso. Señalar en lo posible las raíces latinoamericanas y católicas de este resurgimiento, para terminar captando su significación propia. Transitamos de la periferia al centro de nuestro asunto. Llegamos así a la estación final de nuestra reflexión. ¿Cómo miramos de dentro el Resurgimiento católico latinoamericano actual? De tal modo, iluminamos la comprensión de Puebla, a la vez que hoy podemos reinterpretar la historia legítimamente, desde la luz de Puebla.

Puebla, en nuestro concepto, retoma en un nivel superior, las

inquietudes de la gran generación nacionalista y "culturalista" latinoamericana de los años 20 y 30. Es un retomar que ha pasado ya por la sociología modernista y el neomarxismo, de los años 50 y 60. Medellín tiene dos vertientes: por un lado refleja esos años, desde allí se despliegan las teologías de la liberación secularizadoras y en composición con el marxismo. Pero por el otro lado, Medellín pone las bases para la recuperación de la religiosidad popular latinoamericana, y nos encamina al redescubrimiento histórico de la cultura latinoamericana, suscitando la vertiente teológica de la liberación que plantea la perspectiva de la cultura como englobante, en una línea nacional y popular latinoamericana. Esta última vertiente es la que va a imprimir la novedad de Puebla, es la que enlaza a Puebla con la generación latinoamericana de los años 20 y 30 (tómense las fechas con la imprecisión necesaria), poniendo aquellas inquietudes a la altura de nuestro tiempo. Haciéndolas pasar por una radical transfiguración religiosa.

Ya dijimos que el examen del pensamiento nacional latinoamericano de los años 20 y 30 es una de las necesidades más urgentes, a la vez que de gran complejidad. Esa complejidad nos hizo tomar el atajo norteamericano de Waldo Frank. Pero ahora nos es indispensable tomar el polo católico de esa generación de los años 20 y 30, para ver cómo anuda con Puebla, y en qué sentido Puebla va más allá de las perspectivas de aquella generación. ¿Hay algún camino para caracterizar la parte católica de la generación del 20 y 30, que se prolonga es obvio por los años 40? ¿No es demasiado disímil entre sí? ¿Sería posible sintetizar extremos tan dispares como José Vasconcelos, Tristán de Atahyde, tomistas como Derisi, Sepich, Wagner de Reyna, Meinvielle, y el revisionismo histórico argentino, Eyzaquirre, etc.? Parece empresa imposible. Sin embargo, como la realidad es más rica que la imaginación, existió realmente tal síntesis. Esa síntesis se llamó Víctor Frankl.

Una síntesis es distinta de todos sus componentes. En cierto sentido, mejor que cada componente, puesto que es también un sutil equilibrio, un punto común o de convergencia de todos los componentes, a pesar de sus diferencias. Y es síntesis porque no rompe con el horizonte "no moderno" de esa generación. Quizá el más irreducible sea Vasconcelos. Digo "no moderno" porque en unos es anti-moderno y en otros quiere ser post-moderno pero el cordón umbilical que une a todos es que la Iglesia no es moderna. Rige el integrismo anti-moderno, o la visión de Maritain, que busca recuperar lo moderno por sus orígenes cristianos, pero entendiendo que como tal no fue católico Víctor Frankl reúne todos los ingredientes, en una penetrante consideración de la historia latinoamericana. Más aún, en una aca-

bada filosofía de la historia, donde el Barroco cumple un papel esencial.

¿Quién es Víctor Frankl? ¿Dónde ubicarlo en nuestro proceso intelectual? Comencemos por situarlo. Aunque en las décadas de los años 50, 60 y 70 las vigencias dominantes en el orden intelectual eran la sociología de la modernización, o su prolongación crítica de la "sociología comprometida" o neomarxista (con su variante secularista de la teología de la liberación), había un hilo perseverante por la que la repudiada generación de los "pensadores" de los años 20 y 30 se prolongaba en nuevas formas, que no alcanzaban a contrarrestar el predominio cosmopolita, de derecha e izquierda. Esa prosecución de la generación nacional latinoamericana tuvo altas expresiones y también una variada gama de enfoques. Estos corren desde Octavio Paz y Leopoldo Zea en México hasta Jauretche, Jorge Abelardo Ramos y Hernández Arregui en Argentina (estos dos últimos marxistas nacionales, irreductibles al neomarxismo hijo de la modernización desarrollista fracasada). Viene por los colombianos Liévano Aguirre y Antonio García, y pasa por la brillante generación brasileña del ISEB (Helio Jaguaribe, Guerreiro Ramos, Cândido Méndez, etc.), que luego de su apogeo en los años 50 fue un poco absorbida por las temáticas vigentes. De tal modo, puede percibirse que la corriente nacional latinoamericana no fue nunca totalmente arrasada. Arrinconada, pero no muerta. Víctor Frankl puede ubicarse en esta corriente, y lleva a su síntesis más decantada al ramal católico. Esto ocurre en los años 50, antes del Concilio Vaticano II. Con humor, diríamos que forma parte necesaria de la pre-historia de Puebla (si consideramos que su historia es después del Vaticano II y Medellín). Esa prehistoria es el subsuelo de la historia que emergerá en Puebla. Por eso debemos atenderla.

Víctor Frankl es un austríaco, perseguido del nazismo, que llegó a la Argentina en el año 41; fue invitado al Paraguay en el 46 y 47, para vivir luego en Colombia hasta 1957, donde la reacción de Lleras Camargo y Laureano Gómez le obligó a regresar a su patria. Es evidente que en Argentina conoció a fondo el "revisionismo histórico". Estuvo ligado a hombres descolantes de la generación nacional latinoamericana: Natalicio González le llevó a Paraguay, y López de Mesa a Colombia. Por su obra, es visible su familiaridad con toda la literatura de los "pensadores", desde Vasconcelos y Reyes, Antonio Caso, Samuel Ramos y Zea hasta Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez. Tuvo la más profunda "conversión" a la tierra mestiza latinoamericana en su experiencia paraguaya. Le predisponía a la comprensión el porvenir de la tierra católica austríaca, con tantos ecos de España. Dominaba la lengua castellana. Hombre de vasta cultura,

era filosóficamente tomista aunque con un gran sello agustiniano; era discípulo de grandes historiadores de la cultura y la política, de la escuela de Ranke, como von Srbik y Dvorak, en arte, así como de Schlick —fundador del neopositivista “círculo de Viena”— en filosofía de la ciencia, y de Othmar Spann en sociología. Esta vasta formación intelectual y su pasión latinoamericana le posibilitaron escribir dos obras principales “Espíritu y camino de hispanoamérica: La cultura latinoamericana y la filosofía europea” (Bogotá. Tomo 1, Ediciones Bolívar, 1953) y “El antijovio de Gonzalo Giménez de Quesada” (Ed. Cultura Hispánica, Madrid 1963). No se publicaron los otros dos tomos anunciados de la primera obra, el tercero de los cuales se titulaba: “*Ideas para una Sociología y una Filosofía de la Historia de Hispanoamérica*”. Conocemos sí numerosos artículos dispersos. Pero desde 1958, profesor de la Universidad de Viena, ya perdemos el rastro. Si vive, será muy anciano. Sabemos que preparó varios libros, quizá sobre América Latina. Pertenecía a esa estirpe germánica de “amadores” de la tierra americana, de Guillermo de Humbolt a Ernesto Samhaber (autor del magnífico “*Sudamérica, biografía de un continente*” (Ed. Sudamericana - Bs. As. 1946). Pareciera extraño que un “extranjero” católico pueda sintetizar uno de los momentos de nuestra historia. Quizá porque su extranjería le permite abarcar más el “conjunto”, sin subsumirse en “localismo”. Pero no es raro. Son muchos los “extranjeros” aclimatados a América Latina, con significación intelectual de diversa índole. Germani es italiano. Y hasta la revolución cubana para formularse acabadamente en su teoría del “foquismo” latinoamericano tuvo que recurrir al francés Régis Debray.

La perspectiva de Víctor Frankl es preciosa en dos aspectos. Desde el ángulo de las ciencias sociales o históricas y desde el problema de la constitución de la moderna ciencia positiva de la naturaleza. En estos dos aspectos Frankl hace estallar los esquemas vigentes de la interpretación de la modernidad provenientes de integrismos (que son los mismos de la Ilustración, al revés). Pone las bases para la superación, pero no franquea el paso definitivo. Habrá que esperar al Concilio Vaticano II y a la obra de Augusto Del Noce, para que la revisión católica de la modernidad rompa el círculo vicioso anterior y abra los nuevos horizontes. Puebla es un momento capital latinoamericano en esa reapertura de los horizontes de la comprensión histórica. Veamos las dos instancias de la reflexión de Víctor Frankl. Primero en relación con la historia, luego respecto de la ciencia de la naturaleza.

Frankl es consciente de que el meollo de toda la ciencia social contemporánea es la ya clásica formulación de Fernando Toennies, “*Comunidad*” y “*Sociedad*”. Desde la Revolución Francesa es la opo-

sición que subyace en todo el pensamiento histórico-social, sea de derecha o de izquierda, materialista o religioso, arcaizante o progresista. Es la oposición que, bajo distintos léxicos o reelaboraciones, condiciona todo el pensar sociológico. Nadie escapa a tal oposición y, aunque no quieran, todos terminan repitiéndola con distintas palabras. Unos valoran más la comunidad; otros la sociedad. Esa distinta valoración mueve la comprensión de toda la historia. Si tuviera que ahorrarle a un estudiante una larga fatiga de confusiones, le diría que leyera “*Comunidad y sociedad*” (1887) de Toennies; que allí tiene la gánzua para abrir todas las puertas de la aparente Babel sociológica. Claro que la repetición no es tautológica. Son distintas reelaboraciones que es bueno comprender en su diferencia específica. Son variaciones sobre el mismo tema, mejores o peores. Podemos recordar algunas equivalencias a “*Comunidad*” y “*Sociedad*” de Toennies. Por ejemplo: “*Universalidad*” e “*Individualismo*” de Spann; “*Cultura*” y “*Civilización*” de Spengler; Epocas “*Orgánicas*” y Epocas “*Críticas*” de Saint Simon y Comte; *Sociedad “Cerrada”* y *Sociedad “Abierta”* de Popper; *Sociedad “Tridicional”* y *Sociedad “Moderna”* de Max Weber. Podríamos proseguir, desde Bonald a Durkheim y Talcott Parsons, en interminable enumeración, hasta la última oposición vedette de “*sistema*” y “*problema*”. Todos concuerdan que el capitalismo es “*sociedad*”, no “*comunidad*”. Muchos son los que quieren superar el capitalismo con nuevas (o viejas) formas comunitarias hegemónicas. Los fascismos con “*comunitaristas*”; el marxismo también intenta superar la sociedad capitalista para pasar a la comunidad socialista. Se denuncian las mistificaciones: la comunidad no es auténtica, encubre la persistencia de la sociedad. Así los fascismos encubrirían con su “*comunidad*” la sociedad capitalista y los marxistas a la “*sociedad colectivista burocrática*”. El totalitarismo es símbolo del fracaso radical de lo comunitario que implica el máximo de consenso y el mínimo de coerción. De hecho, bajo formas reaccionarias o progresistas, la Iglesia Católica ha resistido siempre la preeminencia de la “*sociedad*” sobre la “*comunidad*”. La vocación comunitaria de la Iglesia se reafirma en Puebla con el espíritu de “*comunidad y participación*”. Esta variedad debe alertar el espíritu sobre las distintas inflexiones que toman “*comunidad y sociedad*”, pero debe evitarse perder el sentido del parentesco. Toda la historia se mueve en pos de la gran utopía de la comunidad total, del Reino de Dios. Exigir que sea “*ya*”, borrando el “*todavía no*” abre las puertas a las peores violencias. La afirmación eclesial del valor absoluto de la persona, pone límites a toda exasperación comunitaria. Dentro del pensar eclesial hay también toda una gama de acentos, aún dentro de la prioridad del sentido comunitario, con relación a la “*apertura*”, al “*pro-*

blema", al "pluralismo", pues la tendencia de la comunidad es más a servir hacia adentro y cerrarse hacia afuera. Lo societario, en cambio, tiende a vaciar todo "adentro", a masificar, a alienar.

No hay duda de que Comunidad y Sociedad son las dos grandes formas fundamentales de la vida social posibles en principio. Son dos tipos opuestos. Hay quienes los piensan como contradictorios. Hay otros que entienden que en la vida conviven y se mixturán, y que sus distintas proporciones y articulaciones tipifican los diferentes regímenes histórico-sociales. Víctor Frankl sigue a Freyer, cuando entiende que también son formas "sucesivas" en el predominio histórico. *Las culturas tendrían en su proceso dos fases principales, la naciente, formadora, vigorosa, sería la "comunitaria", en tanto que la "societaria" significa el tiempo de madurez y decadencia.* Frankl busca encontrar esas dos fases en todas las culturas del pasado. Un esquema más complejo que el de Germani. Respecto de América Latina, entiende que se trata de una formación histórica nueva, bajo el signo principal del "barroco" como comunitario, popular, pero interferido por la irrupción "societaria", "moderna", "capitalista", que toma a sus élites, que las aliena en la imitación de la "decadencia de Occidente", y que frustra así la posibilidad de nueva creación cultural latinoamericana que está en agraz en su base barroca mutilada. (Lo que en Europa fue un momento histórico de madurez, aquí se trasmuta en el barroco americano, mestizo, del nacimiento). No hay duda que la comprensión de América Latina de Víctor Frankl y Waldo Frank es convergente. Incluso el acento en lo comunitario les emparenta y les diferencia del tono societario de las posteriores sociologías de la modernización. Sólo que Frankl valora el barroco católico hondamente, en tanto que Waldo Frank lo "medievaliza", le hace perder carácter propio. Esto también ocurre con muchos integristas latinoamericanos, que repiten el "medievalismo" europeo, sin comprensión de lo específico latinoamericano. Estos integristas están también alienados en la "metrópolis".

Es interesante ver cómo Víctor Frankl estudia las distintas dimensiones y momentos del barroco americano, su lucha por desplegarse ante la frustración de la Ilustración societaria que le desvía y coarta. Cree que la generación de los 20 y 30 es una generación latinoamericana "romántica", es decir —en su concepto— que retoma aún sin saberlo claramente la tradición barroca que es el subsuelo cultural del nacionalismo latinoamericano. Pero también es capital ver cómo Frankl se encamina a las bases mismas de todo el pensar histórico moderno, a su fuente fundadora que es la "Ciencia Nueva" de Juan Bautista Vico. El Barroco católico en su última gran expresión intelectual, en la apertura del siglo XVIII, funda todo lo esencial de

las ciencias sociales modernas. La primera y genial intuición de la oposición y sucesión de "comunidad" y "sociedad", de la dinámica de las culturas, renacimientos y decadencias, está en el corazón de la Ciencia Nueva de Vico. Hasta hoy, la sociología y la filosofía de la historia y de la cultura, en una y otra forma, no han podido salir de esos parámetros. De este modo, Víctor Frankl pone ya un comienzo de la "modernidad" en la Iglesia. Sin embargo, no extrae todas las consecuencias de este paso.

Respecto de las ciencias de la naturaleza, ocurre algo semejante. Frankl pone a la vista el papel fundador que tuvo el barroco católico en relación a la ciencia positiva moderna, pero tampoco tiene la energía de superar el esquema de interpretación vigente "integrista-ilustrado" que todavía lo aprisiona. Así como a través del magistral P. Duhem, a principios de este siglo, la Iglesia había retomado la "historia de las ciencias" en la que Duhem señala los orígenes en el nominalismo medieval de la ciencia moderna. Víctor Frankl agrega ahora una perspectiva opuesta y complementaria. Muestra también al agustinismo franciscano, pero de índole platónica, matematizante, desde Roberto de Grosseteste a Nicolás de Cusa, de Marsilio Ficino y Leonardo a Copérnico, para culminar finalmente en Galileo y Descartes, en pleno Barroco. (Artículo de Frankl en la revista *Bolívar de Bogotá*, 1953 y 1954: "El agustinismo franciscano del siglo XIII como raíz de la física matemática moderna" - "*Metafísica católica y cálculo infinitesimal*". "*El agustinismo en la Filosofía del Barroco*". "*Descartes y Santo Tomás*"). Frankl muestra el profundo movimiento histórico intelectual por el cual la ciencia moderna natural nace en el seno de la Iglesia Católica. Y cómo el Barroco es su punto de eclosión. El barroco no sólo no es incompatible, sino que es el creador de la ciencia moderna. De tal modo, Waldo Frank y Northrop aceptaban la mirada superficial de la Ilustración que desvirtuaba y desviaba el sentido y origen de tan magno acontecimiento histórico. Pues la Ilustración, en el momento de la mayor postración intelectual de la Iglesia, había hecho desde la Enciclopedia la re-interpretación del origen de la modernidad, apropiándose ese salto histórico. Usó los conflictos de Galileo y Descartes en la Iglesia, para elevar lo secundario a principal, lo adjetivo a sustantivo. Lo sustantivo era un gran proceso intelectual interno a la Iglesia, un movimiento de largo aliento, pero menos visible que la anécdota de Galileo y el Santo Oficio. La anécdota es fácil de vulgarizar y la Ilustración la levantó para velar lo esencial. Descartes se tornó también en el fundador de la modernidad cuya pertenencia eclesial fue sólo simulación o mera rémora supersticiosa. El Discurso Preliminar a la Enciclopedia de D'Alambert anexó también en Descartes la fundación de la filosofía

moderna La re-interpretación de la Ilustración del origen de la modernidad impuso su vigencia. El integrismo tradicionalista, a la defensiva, dependiente, aceptó el esquema de la Ilustración y convirtió la edad moderna, encabezada por Descartes, en el enemigo y en la decadencia por excelencia. Es evidente que Víctor Frankl rompe radicalmente con tal esquema, pero cuando llega a Descartes... hace un giro, lo declara partícipe de la "herejía" averroísta del "intelecto agente" universal y, contra toda su lógica, termina agarrado otra vez por el esquema "ilustrado-integrista". El integrista es un católico vencido por la Ilustración que se cierra; el modernista es lo mismo, pero se abre. Uno se congela, el otro se disuelve. Frankl ha roto sustancialmente ese círculo, pero no es capaz todavía de ponerle rúbrica. Claro, reconocer la ruptura realizada, le exigía volver a repensar toda su filosofía de la historia. Era demasiado. Esta situación de "frontera" de Víctor Frankl le permite ser simultáneamente la síntesis latinoamericana del pensamiento católico anterior y el haber comenzado por dentro la trasmutación que sólo después del Vaticano II podrá generar una legítima re-apropiación católica de la modernidad.

A esta altura de nuestra reflexión, se hace patente la inepticia de la dicotomía "sociedad tradicional" y "sociedad moderna" que ponía sin más a la Iglesia en la bolsa sin fondo de lo "tradicional". La sociología de Germani, en su esquematismo e ahistoricidad, merece entrar —parodiando un título de Jauretche— en un "Manual de zonceras latinoamericanas". Sin embargo era una versión de las vigencias de la Ilustración. Cuando la Iglesia Católica realiza el gigantesco acontecimiento del Vaticano II, donde se hacía patente una valoración positiva de muchos aspectos de la modernidad y se quebraban los esquemas integristas, en el desconcierto y la angustia del cambio, lo más fácil, sencillo y hasta obvio por lo rápido, era aceptar los esquemas de la Ilustración. El mismo integrismo era su aceptación negativa. Ahora había que volverla simplemente por la positiva. De ahí el éxito de la teología de la secularización, aliada a las sociologías de la modernización o al neomarxismo. Era el primer oleaje inevitable del post-concilio inmediato. Ottaviani cabeza abajo es Gogarten. Siameses enemigos mortales. Esta situación llevaba a Aranguren a preguntarse: "Si rechazar al mundo moderno en bloque había constituido un error, ¿no se estaría ahora a punto de caer en el error contrario?". Este oleaje iba a dejar un tendal de muertes espirituales. Pero ya pasó. Un inmenso trabajo eclesial aflora, de modo más sereno y crítico. Cada gran giro histórico, cada nueva navegación, tiene el costo de muchas vidas. Cada gran novedad histórica es un holocausto invisible. ¡Cuánta piedad y firmeza nos exige! Apenas estamos vislumbrando los alcances del Concilio. Apenas ahora nos asomamos a

sus raíces en la modernidad católica. Por eso no es azar sino algo que responde a ese movimiento de fondo de la historia y de la Iglesia, que de modo contemporáneo al Vaticano II se publicara la obra que pone las bases definitivas para una justa reinterpretación católica de la modernidad. Me refiero a "El problema del ateísmo" de Augusto del Noce, la más profunda crítica a la hipnosis maligna de la modernidad vigente. Toda una constelación de acontecimientos —dentro de los cuales Puebla es el último latinoamericano— muestran la quiebra de esa vigencia, dentro y fuera de la Iglesia. Esa es la transición que estamos viviendo. Sólo una transición de tal magnitud, que se exhibe en la crisis de la idea de "modernidad", posibilita que el Concilio Vaticano II y Puebla presenten que estamos en el pacto de una "nueva civilización".

La *Evangelii Nuntiandi* y Puebla forman parte de una segunda oleada post-conciliar más sustantiva. La vuelta carnero del integrismo hacia la Ilustración, suponía que el "aggiornamento" era una mera adaptación a lo "moderno". Lo que era crearlo "fuera". La primera ola sólo veía la "modernización" de la Iglesia. Y para eso, el camino era la vuelta al revés del integrismo. No había otra forma en la hipótesis de la exterioridad. Quizás este pasaje a la Ilustración haya sido un momento de negatividad indispensable para la ruptura con el integrismo y, por ende, con la Ilustración misma. La segunda ola postconciliar es la comprensión que no se trata de modernizar, sino de ver más hondo en sí mismo (por mediación del otro) lo que permite rescatar la modernidad de la Iglesia por dentro. Lo moderno, llevado al fondo de sí mismo, reencuentra a la Iglesia. El Vaticano II, ese nuevo Pentecostés de la Iglesia luego de la Reforma y de la Ilustración, asume y trasciende a la Reforma y a la Ilustración —a través de los dos polos conciliares de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*— porque redescubre en su propio ser las legítimas exigencias de la reforma protestante y la legítima secularidad de la Ilustración. Pero ese redescubrimiento no es la mutilación de su ser sino su plena potenciación. No es arrasar con Trento y la Reforma Católica —lo que sería recaer meramente en el protestantismo y la Ilustración— sino recuperar la potencia de Trento y la Reforma Católica, es decir del Barroco. Recuperar el Barroco es recuperar la modernidad católica, lo que permite el diálogo a fondo con el protestantismo y la Ilustración, no de fuera sino de dentro. Y es lo que posibilita justamente a la Iglesia el auténtico trascender del Barroco, como modernidad incompleta: tan incompleta que dejó paso a la hegemonía protestante ilustrada, que hoy ha llegado al agotamiento de sus posibilidades. Agotamiento de posibilidades, que sólo se puede trascender a su vez, más allá de la supuesta exclusividad moderna del protestan-

tismo y la Ilustración, reencontrando la capacidad católica de la fundación de la modernidad. Este nuevo gran movimiento histórico que desencadena el Vaticano II, a mi criterio, empieza a llegar a la conciencia eclesial colectiva en Puebla, lo que implica llevar a fondo la revisión histórica eclesial y latinoamericana para comprender realmente las exigencias y potencialidades del actual resurgimiento católico. El resurgimiento es la ruptura del círculo encantado de integrismo e Ilustración, lo que significa la reinterpretación de la modernidad.

Esa modernidad que hay que romper y recrear, implica la puesta en crisis de su esquema de interpretación vigente, que tiene en Hegel su formulación más perfecta. De ese pico espiritual de la modernidad se alimenta la más vasta prole, de Marx a Weber. Es una modernidad que expulsa fuera de sí a la Iglesia Católica. La expulsa porque se comprende a sí como un proceso histórico dirigido irreversiblemente a la inmanencia, la secularización, la desmitización, la expulsión de lo sobrenatural, la muerte de Dios. Una modernidad como proceso de inmanentización de las exigencias cristianas trascendentes, que desemboca en el ateísmo y el nihilismo contemporáneos, ya trágicos, ya indiferentes, ya políticos. Esta vigencia de la modernidad era la que suscitaba la reacción hirsuta de Sillabus en 1864, con su anatema a la proposición de: *"el Pontífice puede reconciliarse y ponerse de acuerdo con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna"*. Un Sillabus que era comentado entonces como *"supremo desafío arrojado al mundo moderno por el Papado expirante"*. Pero hoy estamos ya en la quiebra de aquella vigencia. Del Noce pone en marcha, en "El problema del ateísmo", la destrucción intelectual de la visión de la modernización como pasaje de una sociedad unificada por la religión trascendente a otra unificada por una concepción inmanentista de la vida. Del Noce es un filósofo a través de la historia de la filosofía, por lo que puede ser la quiebra del esquema hegeliano de la modernidad que impregna todo el pensamiento post-hegeliano, al que sobrepasa, integrándolo en una visión histórica más amplia y comprensiva. Quizá este paso pudo ser realizado por Del Noce porque en Italia se ha dado con extraordinaria intensidad el extremo de Hegel en el idealismo historicista de Gentile y el marxismo de Gramsci. Por sus extremos, Del Noce lo ha derogado. En la extremaunción de la modernidad vigente, Del Noce recupera una modernidad más compleja y verdadera. Un nuevo punto de partida.

Para Del Noce la problematización del concepto de "filosofía moderna" (presupuesto del concepto de "mundo moderno") es inscindible de la revisión del de la Reforma Católica (Trento). *"La idea del proceso hacia la inmanencia de la filosofía moderna tiene su correlato en la idea de la esterilidad espiritual de la Contrarreforma"*.

De ahí que la obra de Del Noce se completa en "Reforma Católica y filosofía moderna", cuyo primer volumen, magistral, se concentra en el punto crítico de Descartes, indiscutible iniciador de la filosofía moderna en cuanto moderna. Allí percibe el origen problemático de la modernidad, su esencial bifurcación conflictiva, que formarán dos tradiciones modernas, la católica y la "inmanentista". La católica viene del Barroco, con su ápice clásico en Descartes, Malebranche, Pascal y Vico. En tanto que, su primera oleada es la configuración de Trento, la reafirmación de la radical libertad del hombre, espejo de la libertad de Dios, que se expresará en la inaudita tensión "tomista carmelita" (Bañez, Santa Teresa, San Juan de la Cruz) "Jesuita" (Molina-Suárez): primer barroco que fecunda el nacimiento de América Latina. De tal modo, se produce el corto-circuito Frankl-Del Noce, este más allá de aquel, hoy posible a través de la recuperación que Puebla realiza por su reivindicación de la religiosidad popular, del subsuelo de América Latina, el barroco de nuestro pueblo, de nuestros pobres.

Desde Puebla, desde la dinámica pastoral de la Iglesia latinoamericana, por mediación de la religiosidad popular, reasumimos la problemática de la cultura latinoamericana, que nos enfrenta a la problemática de la modernidad. La evangelización de la cultura latinoamericana pone en crisis la idea de modernización vigente todavía hasta Puebla. Desde Puebla se inicia el ahondamiento del Vaticano II en términos de historia latinoamericana, lo que exige una revisión de tal envergadura, universal, que nos permite también reencontrar la generación nacional latinoamericana de los años 20 y 30, la crítica y asunción de la modernidad a través de Waldo Frank, Northrop y Sorokin, y sobre todo de Víctor Frankl y Augusto Del Noce, es decir, el redescubrir las potencias del barroco americano y eclesial, para generar el futuro. El Vaticano II comienza a desplegar en nosotros sus virtualidades, el soplo de su Espíritu. No estamos en ninguna "restauración" sino en un "resurgimiento".

A través de la "crisis de los modelos" *ad extra*, y *ad intra* del carácter del movimiento eclesial del Vaticano II y Puebla, comenzamos a percibir algunos rasgos del Resurgimiento católico latinoamericano que está, en nuestra certeza, en sus primeros pasos.

Nuestra reflexión puede ahora terminar —provisoriamente— intentando delimitar algunos rasgos de ese ser todavía impreciso, en formación, del Resurgimiento católico latinoamericano actual, proyecto de "modernidad católica" que es post-moderna en relación a las vigencias "modernas" anteriores. Proyecto válido, porque se asienta en raíces profundas.

Ya decía José Vasconcelos en Brasil, en 1924, que estábamos *"cansados, bastiados, de esa civilización de copia, de todo ese largo"*

colonización de los espíritus" y anunciaba que "ha llegado para nuestros pueblos la hora de la segunda independencia, la independencia de la civilización, la emancipación del espíritu, como corolario tardío, pero al fin inevitable, de la emancipación política. El primer siglo de nuestra vida racional ha sido un siglo de vasallaje espiritual, de copia que se ufana de ser exacta, y esta es hora, no de la regresión, pero sí de la originalidad que, aunque fuese vencida en la tierra, buscaría el refugio de la mente para expandirse, porque ni quiere ni puede perecer y brega porque la anima un impulso sagrado" (Discursos. Ed. Botas, México 1950 - págs. 95-96). Vasconcelos, es obvio, no ignoraba que esa "segunda independencia" civilizadora implicaba la independencia económica, el desarrollo industrial y la unificación latinoamericana. Y en 1932, polemizando contra un discípulo de Maurras (que tanta influencia tuvo en los intelectuales católicos de la época) indicaba la vanidad de un integrismo o restauracionismo latinoamericano, la "diferencia profunda entre un europeo tradicionalista vuelto al pasado y el medio hispánico lleno de imperfección pero tendido al porvenir y obligado a inventar soluciones. El tradicionalista se refugia en la historia y restaura; el hombre del continente nuevo es un constructor, obligado a menudo a la improvisación, mas siempre a la creación. El restaurador se alarma, se irrita cuando le aparecen motivos nuevos, perspectivas indefinidas, objetos sin marca, difíciles de catalogar. Sus cuadros ya hechos, la misma sintaxis de su estilo fijo por una experiencia de siglos, le estorba para incorporar la novedad; la profusión, le parece desorden, la abundancia barbarie, y a su propia anemia la llama "medida". El inventor, en cambio se entusiasma con lo imprevisto, o sale espontáneamente de los cuadros hechos y juega con la contradicción, seguro siempre de encontrar un sitio adecuado para cada elemento en el vasto milagro de su intuitiva arquitectura... tenemos que hacer el esfuerzo de crear una nueva síntesis... Nuestro desorden nos apena, pero no hemos de corregirlo con exclusiones, sino con una mejor inteligencia de las posibilidades de la arquitectura" (págs. 153, 157, 161). Aquí está de cuerpo entero el descomunal barroco de este genial precursor de Puebla. La escala es América Latina: la "magna patria" de Rodó, la "patria grande" de Ugarte, la "gran patria" de Puebla. Todo un "philum" latinoamericano hace eclosión en este resurgimiento eclesial.

¿Es adecuado usar la denominación "Resurgimiento"? Creo que sí, y vale una meditación. El término "renacimiento" —aunque de origen religioso ya que evoca la conversión, el nuevo nacimiento— tiene un uso demasiado general, en los más diversos aspectos y sectores de la cultura. No sería suficiente como caracterización. Por otra parte, resurgimiento evoca —aunque no puede confundirse con esa

particularidad— el uso de "risorgimento" por los católicos italianos, que se refería tanto a la unidad nacional italiana como a la necesidad de un renacimiento católico, como distinto de la "restauración". Mejor todavía, como opuesto. La restauración viene como reacción a la revolución, es contra-revolución. Opone un pasado, quiere impedir un futuro. Confunde el consentimiento a valores, con estados de hecho históricos que quiere repetir. Esa es la confusión integrista. Dice Paolo Lamanna que, en tanto De Bonald, De Maistre, Laménais, "por odio a la Revolución Francesa, envolvían en una reprobación global todos los productos de la civilización y la historia, y no sabían exaltar a Dios y a la Verdad revelada sin humillar y reducir a la nada la naturaleza y la vida humana, en Italia se quiere sí, instaurar lo divino y la tradición, pero ni lo divino es separado de la historia, la cual es antes bien, su revelación más continua y directa, ni la tradición se postula como antítesis del progreso. Se exige la restauración de lo religioso, pero también aquellos —y eran los más— que identificaban la fe religiosa con el catolicismo, proclamaban la necesidad de una reforma católica que armonizara la Iglesia y las creencias religiosas con las más serias exigencias de la civilización moderna" (Filosofía del siglo XIX. Hachette, Bs. As. 1969, pág. 196). Claro, el "risorgimento", que era el esfuerzo religioso de trascender a Trento, luego de la Revolución Francesa, terminó en fracaso. Rosmini y Gioberti, en esa línea de la "modernidad católica" de que nos habla Del Noce, empalman con Tocqueville, Bordas, Demoulin, Buchez, Gratry Cournot, Blondel, y todo lo que finalmente va a culminar colectivamente en el Vaticano II. Aquel "risorgimento" fracasó quizá porque sus necesidades eclesiales últimas sólo pudieron alcanzarse con el Vaticano II. Resurgimiento tiene, pues, una semántica de oposición de Restauración. Resurgimiento es un desarrollo nuevo de valores perennes, su purificación; exige innovación y creación históricas.

En Africa o Asia no tiene sentido hablar de "resurgimiento", sino de "nacimiento", en sentido católico. En cambio, en América Latina ya hubo una "evangelización constituyente". Se trata así de un "re-surgir", contrario a toda connotación restauradora. Vasconcelos y Puebla dan ese sentido.

Todo resurgimiento es una originalidad histórica. Nunca una repetición, salvo que se la entendiera en el sentido de Kierkegaard y Heidegger, de retomar para el porvenir las posibilidades que han existido en el pasado. Y por otra parte, subraya la necesidad de superar la balcanización latinoamericana en localismos sin horizonte, de potenciar la integración nacional latinoamericana, condición de liberación y desarrollo de nuestros pueblos. Sólo a nivel de la nación continen-

tal, es posible que el "resurgimiento" alcance un auténtico protagonismo histórico mundial.

También vale para distinguir el renacimiento católico latinoamericano surgiente con Revolución. Se trata de un Resurgimiento religioso. Este "resurgimiento" podrá tener consecuencias políticas revolucionarias o reformistas, según las circunstancias y coyunturas. Si damos a revolución un contenido político o sociológico de "cambio, la vuelta (revolución) de un estado de cosas existente en cuanto se realiza intencionalmente, forma violenta, en plazos relativamente cortos" es algo que pertenece al orden prudencial, contingente. En esta relación, Resurgimiento católico latinoamericano no es incompatible con revolución, pero no se confunde con ella. Esta pertenece al orden de la secularidad, donde la Iglesia propone orientaciones de valor, no modelos ni directivas de acción concretas políticas. Tal orientación es inspiración del libre compromiso político de los cristianos. Pero resurgimiento se opone a Revolución cuando la acción política se postula como sustitutivo religioso para la generación de un nuevo "eon", es decir, el paso de la historia a otro estado radicalmente "otro", el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad. La revolución marxista, como autoredención humana, sustitutiva del Reino de Dios, al ser incompatible con la Iglesia, es en ese sentido incompatible con el "resurgimiento". El único paso de la necesidad a la libertad, en su radicalidad, es Cristo y su Iglesia. Los regímenes histórico-sociales serán mejores o peores, pero no trasmutarán la condición humana, de modo análogo al Reino de Dios, aunque el Reino de Dios exige el amor y la lucha por la justicia, por los pobres. Lo que, si es profundo, contribuye a la formación de nuevos regímenes histórico-sociales. Así, Resurgimiento es incompatible tanto con Restauración como con Revolución, si se la entiende como ligada a un mito gnóstico de un nuevo "eon", o a un "tercer reino" secularizado. La Iglesia de Cristo es insustituible, es la Novedad insobrepasable, la Buena Nueva.

Concluimos esta reflexión sobre el Resurgimiento católico latinoamericano en relación a su novedad y modernidad. Esta perspectiva, por supuesto, no agota a Puebla. Pero, nos parece; esboza el marco de referencia, la dirección general del sentido en que se inscriben los grandes temas y las opciones de Puebla, *"evangelización de la cultura, desde la opción preferencial por los pobres, para la liberación, por y para la comunión y participación"*.

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA, FRENTE AL PROCESO DE SECULARIZACION, EN PUEBLA

JOSÉ L. IDÍGORAS, S. J.

La evangelización de la cultura y el proceso de secularización parecen conceptos fundamentalmente contrapuestos. Por un lado, se trata de la creciente autonomía de las realidades mundanas, de su progresiva independencia de los lazos de la religión y de la matriz religiosa de la que brotaron. Por otro, se trata de evangelizar la sociedad entera, de hacer que el evangelio esté presente en todas las manifestaciones culturales decisivas, que impregne la vida por doquier. Y sin embargo ahí está quizás una de las grandes aportaciones de Puebla. El colocarse en pleno proceso secularizador y propugnar en medio de él una evangelización de la cultura, frente a los secularismos y las ideologías, frente al hedonismo y las supersticiones que renacen con nuevo vigor.

En estas breves líneas, vamos a acercarnos al problema de ese contraste y al camino pastoral que Puebla señala a la Iglesia Latinoamericana. Nos limitaremos a esclarecer los elementos que el mismo documento nos suministra.

La realidad del proceso de secularización es generalmente admitida. Puebla lo reconoce y lo considera, como una consecuencia del nuevo desarrollo técnico y de la creciente urbanización (DP 431). Sin embargo hay que reconocer que a pesar de la evidencia del fenómeno en su conjunto, se trata de algo muy difícil de abarcar por sus innumerables implicaciones en todos los órdenes de la vida. Corremos siempre el peligro de concentrarnos en algunos aspectos parciales, sin llegar a captar toda la relevancia del hecho. Es también frecuente una consideración meramente sociológica del fenómeno, prescindiendo de su alcance más real sobre el contenido mismo de los símbolos religiosos.

Y si es difícil captar el hecho de la secularización, mucho más difícil será valorarlo de una manera justa. Puebla no duda en reconocer numerosos valores positivos en ese proceso. Pondera los logros de una legítima autonomía de lo secular (DP 434), un clima de mayor libertad y de sentido crítico (DP 77), una fuerte tendencia

hacia la personalización y la socialización (DP 416) y la ayuda que puede prestar a la purificación de las imágenes de Dios y de la religión (DP 83).

Sin embargo no se puede olvidar que, después del Concilio, se desarrolló en toda la Iglesia y se propagó entre nosotros, un entusiasmo teológico y pastoral que ensalzaba los logros secularizadores. Con mentalidad protestante, saludaba en ese proceso una liberación de etapas primitivas y subdesarrolladas de religiosidad y el descubrimiento de un cristianismo moderno y plenamente reconciliado con el mundo. En su obra tan divulgada, *La ciudad secular*, escribía H. Cox, describiendo la secularización: "El teólogo holandés C. A. van Peursen dice que es la liberación del hombre 'primero del control religioso y después del metafísico sobre su razón y su lenguaje'. Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasireligiosas de sí mismo, la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados. Representa... el descubrimiento que ha hecho el hombre de que el mundo ha sido dejado en sus manos. Es lo que D. Bonhoeffer llamó en 1944 'la mayoría de edad del hombre'" (págs. 23 s.). Se sueña en el hombre puramente racional y pragmático, libre de oscuros sentimientos numinosos y de representaciones míticas que alcanza su plena realización en el mundo técnico y consumista.

Algo de ese triunfalismo secularizador participamos muchos creyentes, con la esperanza de superar así ciertos complejos de exclusión del mundo moderno. Puebla hace una crítica de esas ingenuas ilusiones (DP 83; 627) y nos hace caer en la cuenta que muchas de esas pretensiones racionales y pragmáticas venían a transformarse en ideologías sacralizadoras de un mundo inhumano (DP 434; 435), o sumergían a los hombres en ambientes de hedonismo vacío (DP 56; 58), o abrían cauce a nuevas supersticiones. De hecho, fueron minorías reducidas, aunque influyentes, las que participaron del entusiasmo secularizador. Pero el pueblo tuvo que pagar en muchos casos las consecuencias, al sentirse despojado de sus símbolos y creencias religiosas no sólo por el ambiente, sino por sus mismos pastores. Siempre ha sido uno de los peligros de las minorías latinoamericanas el sentirse más cercanas a los movimientos intelectuales del primer mundo que a su propio pueblo (DP 455). Puebla quiere contribuir a un cambio de mentalidad en todas nuestras iglesias.

1. Aspectos de la secularización latinoamericana

Aunque en la realidad es imposible deslindar el fenómeno de la secularización de las ideologías secularistas, o las actitudes hedonís-

ticas y pragmáticas en un mundo arreligioso, vamos a tratar, siguiendo a Puebla, primero del fenómeno secularizador con su constante tendencia a la autonomía de lo mundano y la primacía de lo racional y lo técnico en una sociedad urbana, para abordar después la dimensión más propiamente secularista de los hechos, por la que un proceso de suyo positivo, se deteriora y arrastra a situaciones inhumanas.

Comenzamos por señalar que el impacto de la secularización sobre nuestra cultura latinoamericana es hoy impresionante. La ola nos ha llegado con retraso, pero como rebalsada. Fenómenos como la urbanización galopante de nuestros países, la difusión repentina de los medios de comunicación social en zonas hasta ahora pacíficamente relegadas, la concientización política llevada a cabo por partidos influyentes que renuevan profundos sentimientos de frustración están contribuyendo a un cambio anárquico. Es cierto que todavía se muestran entre nosotros curiosas mezclas de sacralismo y secularismo, típicas de culturas dependientes y en las que la secularización no ha sido el desarrollo gradual de tendencias internas, sino fruto de la importación de mercancías extrañas. Pero ese mismo contraste amenaza cada vez más a las formas de vida tradicional. Puebla nos hace ver que el fenómeno de la secularización comienza a manifestarse ya desde el siglo XVIII (DP 415). Pero creo que ha sido en los años posconciliares, cuando su ritmo de crecimiento se ha hecho espectacular.

Uno de los hechos que más han contribuido en todos los países al proceso secularizador ha sido la secularización del estado que rompe su estrecha vinculación con los ideales religiosos del pueblo, para limitarse a las tareas meramente materiales y externas, sin comprometer ya las creencias de sus súbditos. El estado se hace autónomo y se desliga de los vínculos religiosos que tradicionalmente le daban consistencia. Los nuevos símbolos públicos de la nación empiezan a ser profanos. La política deja de apoyarse en motivaciones cristianas. Y la religión tiende inevitablemente a quedar reducida a asunto privado.

Esta independización de los estados de sus raíces religiosas comenzó ya a institucionalizarse con la independencia de nuestros países. Y se llevó a cabo en forma casi siempre pacífica. Pero el hecho jurídico que estaba condicionado por las nuevas corrientes democráticas de Europa, no tuvo de momento plenas consecuencias en la mayoría de los países. Los estados siguieron protegiendo al catolicismo y se apoyaron en él, como fuerza de cohesión tradicional y social, frente a los nacientes problemas y las insurgencias desintegradoras.

Es en nuestros días, cuando las consecuencias de esa escisión del estado y del catolicismo se van haciendo sentir más decisivamente. Cada vez se lleva a cabo más plenamente la asimilación de las jóve-

nes generaciones a las tradiciones y valores patrios, de espaldas a la religión, a sus símbolos e ideales. El catolicismo que antes animaba casi todas las formas de la actividad pública tiende a replegarse constantemente hacia la esfera privada. La Iglesia Católica deja de ser la mediación religiosa única o privilegiada, para colocarse entre otras muchas, como una forma peculiar de vivir ciertos ideales religiosos, en ambiente pluralista. Nuestro catolicismo acostumbrado a un régimen de protección, empieza a sentirse solo ante ingentes tareas evangelizadoras. Y el pueblo que ha recibido el catolicismo embebido en los símbolos y fiestas de su cultura, empieza a sentirse desamparado en un mundo cada día más religiosamente aséptico.

Puebla se hace eco de esta nueva situación. Nos hace caer en la cuenta de que, hasta que la vertiginosa corriente de los modernos cambios sociales y políticos nos alcanzase, la Iglesia imponía de algún modo su pensamiento, por medio de la tradición, en la intimidad de los hogares, en la escuela y en el ambiente social. Su mensaje no encontraba resistencias abiertas (DP 76). Hoy sin embargo la situación está marcada por la libertad de conciencia y el espíritu crítico (DP 77). La Iglesia ve así reducida su voz a una de tantas; aun cuando su resonancia sigue siendo mayor. Y mirando hacia el futuro, Puebla descubre una sociedad cada día más abierta y pluralista (DP 128).

Sin embargo Puebla insiste en las consecuencias positivas de la secularización del estado. Pues gracias a ella la Iglesia ha adquirido una mayor autonomía y ha superado su vieja imagen de aliada de los poderes del mundo (DP 83). Esa independencia le da un mayor espacio de libertad para cumplir su misión de defensa de la justicia y de los derechos humanos (DP 144). Los aspectos negativos no se ponen tan de relieve. La creciente privatización de la vida religiosa que tiende a dejar al margen las grandes aspiraciones sociales y los planes políticos de transformación de la sociedad, las empresas nacionales y los proyectos históricos. La consiguiente tendencia al intimismo que reduce los alcances del evangelio a los problemas familiares o a los conflictos de conciencia. La reducción de la religión a asunto privado que lleva a estrechar los horizontes y la trascendencia del mensaje cristiano (DP 515; 1106).

Otro aspecto importante del fenómeno que estudiamos es la secularización de la naturaleza, o el paso de una sociedad agraria a otra industrial. Puebla le da mayor importancia que a la secularización del estado (DP 429 ss.). Y es que los datos de las estadísticas nos enfrentan a un fenómeno arrollador que lleva a la formación de megápolis irremediabilmente inhumanas (DP 430). Nuestro pueblo tradicional que ha vivido una religión predominantemente agraria, en la que la naturaleza en sus diferentes manifestaciones ha sido fuente

de las más profundas hierofanías y experiencias numinosas, empieza a sentirse desamparado y perdido. El trasplante brusco de poblaciones enteras a ambientes urbanos arranca hondas vivencias ligadas al misterio de la fecundidad y sus ritmos cíclicos, al destino de la vida humana en el nacimiento y en la muerte. El catolicismo popular pierde muchas de sus más ricas experiencias religiosas, sin lograr sustituirlas por otras nuevas. De hecho en muchas zonas suburbanas se sigue viviendo una religiosidad cósmica y ectónica, pero con manifestaciones reprimidas y en ambiguo sincretismo con nuevas experiencias que brotan de los enigmas sociales.

Este aspecto de la secularización es quizás el que resulta más asequible al cristiano, pues a lo largo de toda la historia bíblica se desarrolla el drama de la lucha entre el yavehismo, como religión de salvación en la historia y las religiones agrarias y orgiásticas de la fecundidad, propias de los cananeos. También el mensaje evangélico lleva a cabo una secularización en este sentido, dejando muy de lado los símbolos cósmicos, para descubrir a Dios radicalmente en el encuentro con los hombres y en la vivencia de un amor comunitario, mucho más en consonancia con las culturas urbanas. No sin razón fueron los campesinos los últimos en acoger la nueva fe, y pagano vino a significar lo mismo que infiel.

Sin embargo sabemos muy bien cómo, a pesar del mensaje de salvación vivido fundamentalmente en comunidades fraternas, la naturaleza siguió siendo para la mayoría de los pueblos cristianos una fuente incesante de hierofanías y vivencias religiosas profundas. El catolicismo popular europeo conservó rasgos del paganismo agrícola, aunque integrados en la nueva fe. Mircea Eliade ha puesto de relieve cómo "un gran número de dioses o de héroes matadores de dragones se convirtieron en San Jorge; los dioses de la tormenta se transformaron en San Elías; las innumerables diosas de la fertilidad se asimilaron a la Virgen o a las santas. Incluso podría decirse que parte de la religión popular de la Europa precristiana ha sobrevivido, disfrazada o transformada, en las fiestas del calendario o en el culto de los santos" (*Mito y realidad*, pág. 190). Es la religión agrícola que ha perdurado aun en muchos medios urbanos.

Nuestro pueblo se halla mucho más cercano al contacto hierofánico con la naturaleza que los campesinos o proletarios europeos. Nuestra naturaleza es también más vasta y amenazadora con sus molas misteriosas aún no dominadas, sus cerros y selvas cargadas de fuerzas telúricas arcanas. En la mayoría de los casos, nuestras multitudes urbanas han nacido en el campo y viven con naturalidad la dimensión religiosa de las fuerzas cósmicas. Sus cerros y quebradas siguen viviendo en el interior de sus almas desterradas y les siguen

susurrando, como ayer, ecos de misterio y trascendencia. Pero se trata ya de una religiosidad reprimida, pues el ambiente moderno y urbano desprecia, como supersticiones retrógradas, esas manifestaciones de fe popular y agrícola. Todavía no pocas de las devociones masivas que perduran en nuestras ciudades, aunque centradas en torno a los misterios de la vida de Cristo y de María, conservan muchos rasgos autóctonos y naturales que no será fácil desterrar.

Juzgamos, pues, que existen en nuestro pueblo grandes reservas de religiosidad cósmica, capaces de contener los avances secularistas. Pero eso no puede justificar el que minusvaloremos el impacto del nuevo ambiente urbano en aquellos que viven su religión ancestral unida a su catolicismo popular. Y la razón es que entre nosotros el choque con la nueva cultura moderna es mucho más brusco y destructor, pues en pocos kilómetros de carretera se saltan a veces siglos de historia y de desarrollo técnico. Las vivencias religiosas no sólo se reprimen, sino que a veces se desprecian por los que las experimentan, como causantes de su real desadaptación. Puebla alude muy explícitamente a la invasión de sectas perturbadoras y al influjo decisivo de los medios de comunicación, creadores de nuevas pautas culturales y demoledores de las antiguas (DP 419). Una religión que ha sido mal evangelizada y que se halla expuesta a la fuerza disolvente de agentes tan poderosos no puede menos de sentirse amenazada. El pueblo tiende a alienarse de su propia religión, a la vez que de su cultura, y se ve expuesto a capitular ante las nuevas formas de vida, o a degenerar en falsos sincretismos, magias y supersticiones que, a su deformidad unen el hecho de ser impuestos. Por eso no es fácil predecir el porvenir de muchas de estas vivencias religiosas agrícolas en los nuevos ambientes urbanos. En todo caso se trata de un reto urgente para la evangelización (DP 432).

Otro aspecto fundamental del proceso secularizador es la secularización del saber. Este hecho está en la base de todos los otros, ya que el cambio social es básicamente una nueva forma de comprender el mundo y la sociedad. El contraste violento entre nuestro mundo tradicional y religioso y el mundo técnico que nos invade, en nombre de la razón y de la ciencia, ha hecho que también en este campo el impacto sobre nuestras masas haya sido demoledor. Todos los mitos y formas tradicionales de saber que se consideraban como absolutos e infalibles en anteriores etapas empiezan a juzgarse críticamente y hasta se hacen objeto de burla, confrontados con el nuevo saber que se reviste igualmente de una infalibilidad aún más segura. Más o menos conscientemente se relaciona el mundo tradicional de "ignorancia" con la cultura religiosa. Y se saluda el advenimiento del saber científico que destierra las viejas sombras de la superstición y

el error. Este choque violento se da a veces en las sucesivas generaciones dentro de la misma familia. Los hijos formados en la moderna escuela desprecian a sus padres por su cultura ancestral y religiosa y se esfuerzan por alejarse de ella, como medio indispensable de progreso y de asimilación del moderno saber.

Son sobre todo las generaciones jóvenes las que se sienten llenas de admiración por la ciencia en todas sus manifestaciones. Acogen las nuevas teorías como dogmas de un saber definitivo y se extasían ante los diarios milagros con que nos sorprende la técnica. Surge así fácilmente una visión secularista que ideologiza la ciencia, como el único medio de saber, capaz de solucionar todos los misterios humanos. No se espera de la ciencia el dominio del mundo, sino el paraíso que colme todas nuestras ansias de felicidad. La religión y la moral se desprecian fácilmente como modos sobrepasados de interpretar el mundo. Y no se advierte que en muchos de esos casos no se trata ya de la verdadera ciencia, sino de una ideología sacralizadora con la que se quiere satisfacer a oscuros deseos y frustraciones inconformes (DP 315). No es pues extraño que la fe se sienta amenazada por las nuevas formas de saber que se etiquetan de científicas y se revisten de una aureola de prestigio y de eficacia. Las viejas tradiciones religiosas amadas ciertamente, pero deformadas y mal conocidas, pierden su sagrado prestigio y no se atreven a aparecer en público (DP 628).

Entramos así en una nueva cultura industrial y urbana (DP 415 ss.). Toda ella se apoya en la autonomía de la razón que desmitologiza el mundo, descubriendo las leyes experimentales y ciertas de los fenómenos. Como tal, pretende ser universal, pues no se apoya en lo que considera prejuicios o tradiciones locales, sino en datos exactos valederos igualmente para todos los sujetos. Racionalización que comenzó por la física, pero que hoy pretende inundar todos los campos del saber y el obrar humanos desde la intimidad de la conciencia hasta los comportamientos familiares y sociales. De esa manera no queda recinto alguno fuera de su control, donde la religión pudiera actuar. Es cierto que hoy la ciencia está llegando a reconocer sus propios límites y a renunciar a una crítica ilimitada, pues todo saber científico parte de presupuestos vitales y emocionales que nunca se logran superar del todo. Pero entre nosotros es corriente una veneración de la ciencia hecha desde esquemas metafísicos y religiosos, a pesar de la proclamada superación de esas formas obsoletas de saber.

A esa visión racionalista une la nueva cultura una actitud pragmática. No sólo se rechazan los mitos religiosos y los sistemas metafísicos, sino que se pierde el interés por semejantes cuestiones. No interesa ya lo que las cosas son, sino para qué sirven. Se trivializan las preguntas fundamentales por la vida, su origen o su destino y

sólo interesa lo económico y lo funcional. No sólo los objetos, sino los mismos sujetos pasan a ser realidades utilizables y se los valora exclusivamente desde ese punto de vista. Lo verdadero y lo bueno se suelen reducir muchas veces a lo útil. No es extraño que en ese ambiente muchos cuestionamientos religiosos no logren sobrevivir o que traten de saciarse en forma consumista.

A partir de esos principios se tiende a desacralizar la vida entera. El paso de universos sacralizados en la naturaleza y en la sociedad a estos ambientes asépticos y pragmáticos no puede menos de crear profunda desorientación, cuando no arroja a la plena desesperación. El viejo tiempo periodizado de las fiestas sagradas en que los mitos se hacían realidad social y gozosa se seculariza y adquiere la regular monotonía de lo meramente cronológico. Muchas de las antiguas fiestas son suplantadas por vacaciones destinadas al mero descanso, carentes de significación humana y de trascendencia. También los lugares sagrados, centros de peregrinaciones, unidos a ricas hierofanías, se desacralizan y son sustituidos por lugares turísticos o vacacionales. Los mismos templos pierden mucho de su carácter misterioso, de sus ambientes propicios a la oración, de sus altares radiantes, cargados de obras artísticas y de luminarias y se convierten en salones confortables con excelentes condiciones acústicas. Imágenes, símbolos, medallas o van desapareciendo o pierden mucho de su poder evocador y sagrado.

Aun cuando muchos de esos rasgos desacralizadores no hayan alcanzado entre nosotros los límites extremos que en otros países, no por eso podemos menospreciar su influjo disolvente. Primero porque la religiosidad sencilla de nuestros pueblos ha estado tradicionalmente muy ligada a los tiempos y lugares sagrados, así como a mundos simbólicos característicos de su cultura (DP 83). Además ese cambio brusco a ambientes desacralizados suele coger desprevenidos e indefensos a no pocos de nuestro pueblo que o pierden la fe, o la conservan por medio de viajes periódicos a sus lugares de origen donde reviven experiencias numinosas inolvidables. Y por último también hay que señalar en nuestro pueblo un menor arraigo personal de la fe, unido quizás a un carácter más sentimental y mudable que lo hace propenso a fáciles adaptaciones. Se ama en muchos casos la fe gozosamente, pero sin la capacidad suficiente para defenderla con sacrificio en ambientes adversos.

Este desmoronamiento de la cultura religiosa y unitaria del pueblo en la ciudad se lleva a cabo en un ambiente pluralista. También aquí nuestro pueblo entra repentinamente en una situación nueva que tiene para él mucho de caótica y disolvente. Y es que proviene de ambientes compactos donde religión y cultura se identifican. Y

se sumerge en la ciudad en un pluralismo que no ha nacido espontáneamente desde dentro, por la propia evolución cultural, sino que es el resultado de una invasión externa que promociona ideales religiosos y programas de vida, surgidos en ambientes muy diversos. La reacción natural de muchos de nuestros campesinos o jóvenes es la confusión o el escepticismo. Se debilitan o se pierden sus antiguos mitos y valores, sin que en muchos casos logren asimilar otros que les ayudan en su dura lucha.

La situación se agrava por la ignorancia religiosa (DP 81) y la vivencia de un cristianismo estrechamente ligado a la cultura. Los medios de comunicación contribuyen a aumentar la desorientación del pueblo (DP 128) y semejante bombardeo de doctrinas y programas de vida sumerge a muchos en la inseguridad y el desaliento (DP 628). Todo eso unido a la difusión de un falso pluralismo dentro de la misma Iglesia (DP 80) contribuye a que la fe se viva en constante amenaza de desintegración (DP 342).

Ese pluralismo de religiones y formas de vida se organiza en estilo típicamente consumista. La mentalidad de consumidor invade también el campo de la cultura y de la religión. En el gran supermercado de ideales y doctrinas religiosas, se ofrecen incesantemente los nuevos productos que prometen la felicidad y la paz y que tratan de conquistar el mercado con hábil propaganda. Los individuos más que permanecer fieles a la formación recibida en la familia o en la Iglesia, pasan por ese gran supermercado escogiendo del gran surtido que se les ofrece, cuanto ellos juzgan conveniente para su dicha. De esa manera es el individuo el que va configurando su propia religión, de acuerdo a sus apetencias espirituales o a la habilidad propagandística de los vendedores. Los elementos dispersos de diferentes tendencias se tratan de agrupar sincretísticamente para que constituyan un sistema religioso para el individuo. La religión tiende así a privatizarse de manera que cada individuo va estructurando su propia construcción religiosa. Y en muchos casos la religión pierde constantemente en coherencia y eficacia interior a la vez que en su dimensión social, integradora del pueblo.

Es cierto que muchos de esos individuos seguirán permaneciendo fieles a la religión en que nacieron y se educaron. Pero su fidelidad se hallará disminuida por la condescendencia con otras doctrinas o ideales de vida. De esa manera la solidaridad en la misma Iglesia se desvirtúa y el pueblo mismo se siente cada vez menos cohesionado por su religión. Hoy se habla ya como de un fenómeno corriente, de la adhesión parcial de muchos creyentes a sus iglesias. Y esto afecta de manera especial al catolicismo popular que es mayoritario y con menos formación religiosa. El nuevo sincretismo individualista, en

gran parte de origen foráneo, se une a los viejos sincretismos ancestrales y de esa manera la religión popular se va desvirtuando constantemente y pierde el vigor espiritual necesario para dinamizar la vida de nuestro pueblo.

Puebla alude constantemente a la amenaza de estos sincretismos, no con una mentalidad elitista que rechaza cualquier impureza en el mensaje evangélico (DP 401), sino porque advierte que esa avalancha de doctrinas y nuevos valores es origen constante de confusio-nismo y desaliento para el pueblo (DP 453). Y es que muchas de las nuevas enseñanzas son tristemente regresivas y promueven actitudes parareligiosas o contactos experimentales con fuerzas superiores o mágicas (DP 1105). Todo eso se mezcla con las ideologías de-formadoras (DP 307) y los mesianismos secularizados que tratan de ocupar ávidamente el vacío que muchas veces deja la fe tradicional en las almas (DP 469). Y lo triste es que en esta competencia propagandística de doctrina de salvación, suelen llevar la ventaja los grupos con mayor respaldo económico, o los que logran manipular más hábilmente las tendencias supersticiosas del pueblo, sus miedos o anhelos recónditos, su afán de contacto directo con el mundo sobrenatural (DP 1112).

Las consecuencias no afectan solamente a la religión, sino a la cultura misma de nuestros pueblos. En el nuevo ambiente pluralista y sincretista tiene lugar una proletarianización que levanta las raíces profundas que daban consistencia a la vida. Muchos quedan así perdidos y a la deriva, en un triste proceso desintegrador (DP 456). Con la religión tradicional se pierden frecuentemente los lazos que relacionaban a la comunidad y se va perdiendo el sentido de la vida misma. Muchos se reúnen para revivir sus antiguos símbolos ancestrales en forma precaria y otros viajan a su tierra lejana en búsqueda de horizontes de sentido añorados. Crece así la angustiosa soledad del pueblo en medio de un mundo ajeno y egoísta.

Pero la amenaza del proceso secularizador no sería tan grave, si no fuera acompañado de otro aspecto más influyente. La secularización de las mismas iglesias y de sus ministros. Es decir, que la agresión contra la cultura religiosa y popular no viene sólo de fuera, de los centros profanos del saber, sino sobre todo de dentro, de las instituciones encargadas de proteger y difundir la fe tradicional. De esa manera el desamparo popular se acentúa y se hunde en toda clase de confusionismos.

Puebla se hace eco en forma sensible de este hecho que más directamente concierne a su misión pastoral. Nos hace sentir por un lado que los mismos contenidos de la fe tienden a desplazarse hacia intereses seculares. La figura de Cristo se reinterpreta con nuevas

lecturas y se reduce a un maestro moral, o un líder revolucionario (DP 178; 179). Se reduce la historia de la salvación al mero progreso humano y material y se subordina a la Iglesia, como sociedad particular e idealista, a la acción de los movimientos seculares. La comunidad eclesial amenaza convertirse en una secta al servicio de intereses políticos (DP 98; 262). Y se pone en conflicto abierto con la Iglesia oficial a la que se critica como alienante o burguesa (DP 263). En algunos casos, la vivencia cristiana se pone al servicio de causas ideológicas y políticas (DP 559), o se antepone de tal manera la liberación material que se orienta hacia ella todo el esfuerzo, descuidando del todo la religión y exponiéndose a situaciones en que la misma libertad religiosa pueda cohibirse (DP 559; 313).

En muchos de esos casos, se suele anteponer el valor de las ideologías seculares al cristianismo, a sus dogmas y normas morales (DP 79). De esa manera se va llegando a la plena secularización del mensaje cristiano. El cristianismo ha dejado ya de ser la religión que señala las metas absolutas de la existencia y ha pasado a ser un instrumento al servicio de ideologías superiores que pasan a ser las verdaderas religiones seculares. Nos encontramos así no sólo con comunidades cristianas en proceso de secularización, sino con otras donde el secularismo ha enervado el mensaje original para ponerlo al servicio de otras causas mundanas.

En este proceso hacia iglesias más seculares, el papel de los ministros ha sido de capital importancia. Es un hecho típico en nuestras iglesias, la distancia que suele separar a los líderes del pueblo (DP 1215). Nuestros ministros se han formado de ordinario en ambientes secularizados e influenciados por las preocupaciones e ideologías de los países desarrollados. Es natural que su mirada se dirija hacia esos centros de influencia de donde se esperan las soluciones para nuestros problemas, mucho más que hacia nuestro pueblo al que en el fondo se desestima. Y esto aun en el caso de los que se proclaman más fieles al pueblo y defensores de sus derechos. Pues de hecho han mostrado un gran desinterés por la historia, las vivencias y los símbolos populares. No pocos ministros han compartido la idea de que la religión popular es una alienación (DP 1106) y se han convertido así paradójicamente en enemigos de la religión que el pueblo vive.

En una primera etapa algunos ministros, inspirados en las tendencias secularizadoras del postconcilio, trataron de enfrentarse a una pastoral tradicional que fomentaba sin más la religión del pueblo. Miraban con recelo todas las manifestaciones religiosas que se apartaran de la liturgia oficial y así se esforzaban por eliminar imágenes en los templos, procesiones y fiestas ligadas a los santos patronales, bendiciones y ritos de gran arraigo popular. Impusieron nuevas

formas de culto que consideraban la expresión del evangelio, aunque en la realidad lo fueran de un evangelio vivido en la cultura burguesa. Se asemejaron a extirpadores de supersticiones que en algunos casos lograron desterrar, pero sin alcanzar la meta de implantar en el alma popular nuevos símbolos dinamizadores (DP 915). Su rechazo de la religión les llevó no pocas veces inconscientemente a un verdadero rechazo del pueblo.

Posteriormente se expandió por el continente la tendencia liberadora que contribuyó también eficazmente al proceso secularizador. La política pasó a ocupar para muchos el tema fundamental de la misión de la Iglesia. Puebla se refiere a la intervención de grupos sacerdotales en la política, en forma sistemática y organizada (DP 91). Para muchos el proyecto histórico y social se anteponía a la misión espiritual de la Iglesia y algunos veían en la religión un medio para incentivar las luchas sociales. Se propendía a escoger una única ideología, como alternativa salvadora para el pueblo y en nombre de la fe (DP 561). La tarea evangelizadora se dirigía así a politizar ideológicamente con nueva pasión religiosa y mesiánica (DP 545; 528). También aquí el proceso secularizador incurría en formas secularistas.

En la mayoría de los casos, la religión popular trató de subordinarse a los intereses ideológicos, fuera para la conservación de un orden injusto respaldado por la pasividad fatalista de las masas, fuera para una revolución ideológica que se trataba de presentar como evangélica. Muchos estimaron así que la religión del pueblo era más un obstáculo para las luchas socio-políticas que una energía latente que era preciso dinamizar. Y también aquí en nombre de ideologías populares se llegó a despreciar al pueblo real con sus símbolos y sus formas de vida.

Pero la secularización de los ministros ha ido también en otra dirección que nos parece todavía más alarmante. Puebla se refiere a algunos evangelizadores que sufren una cierta confusión interior y están desorientados acerca del significado mismo de su misión eclesial (DP 346). Esa crisis de identidad ha llevado a algunos ministros a desentenderse lo más posible de lo religioso y a orientar su trabajo en forma directamente secular. No acaban de moverse a gusto en el oscuro y misterioso campo de la religión popular, tan contrario al de sus mentes secularizadas. Sospechan que pueden ser víctimas de muy diversos engaños, al trabajar en un terreno en el que se sienten ofuscados. Y optan por abandonar el campo religioso y se dedican abiertamente a la educación técnica y política de los pobres y de los campesinos. Confían en que la religión popular se irá purificando ella

misma, a medida que crezca el desarrollo humano y social del pueblo.

En el fondo se trasluce una falta de fe y un profundo distanciamiento del pueblo. Se evade así lo religioso por su ambigua complejidad y se escoge un terreno que es propiamente laical. Curiosamente esta actitud difiere en gran manera de la de los sacerdotes obreros de primera hora en Francia. Aquellos trataban de acercarse a un pueblo distanciado del cristianismo y de la Iglesia. Y el trabajo era un camino hacia la evangelización. En nuestros ministros se da más bien la huida del pueblo por su excesiva religiosidad abaricante y la desconfianza de los ministros en unas vivencias que desconocen y de las que prefieren sentirse alejados. Y se protegen con la confianza de que la religión popular se irá purificando por sí sola con el progreso educacional y técnico. También aquí desconocen y aun desprecian el valor fundamental de la religión en toda auténtica educación que sea capaz de orientar a un pueblo en la vida.

Esta variada actitud religiosa en los ministros ha redundado en males muy graves para la fe del pueblo. Los que se sentían seguros en una tradición que daba sentido a sus vidas empezaron a ser cuestionados por los mismos ministros y con posturas que variaban diametralmente de acuerdo al último ministro que tomara la dirección pastoral. Profundos anhelos del pueblo real se dejaban de lado, porque así lo ordenaban las ideologías de los ministros. Símbolos y tradiciones religiosas íntimamente ligados a las vivencias personales y sociales eran abiertamente rechazados por motivaciones que el pueblo no llegaba a comprender. La agresión cultural que tanto se rechazaba en los misioneros de la conquista se volvía a repetir en nombre de nuevos dogmas seculares. La perplejidad del pueblo, unida muchas veces al impacto de la nueva sociedad urbana y pluralista, se vio agravada por la complicidad de los ministros de la Iglesia.

A lo largo de todo este proceso secularizador la fe ha ido cediendo ante el poder dominador de la nueva cultura técnica y cosmopolita. Se ha ido adaptando al mundo y a los nuevos valores, perdiendo siempre de su fuerza original y dinamizadora. La desmitologización ha convertido sus dogmas en revestimiento de formulaciones técnicas y científicas. Las grandes metas religiosas se han reducido paulatinamente a normas de moral burguesa o revolucionaria. La religión se ha nivelado con el mundo y ha perdido así mucho de poder congregador. Y muchas veces han sido los ministros los que han llevado a cabo esa tarea con gran desconocimiento a veces de los valores de la religión popular.

2. El secularismo anticristiano

Nos hemos fijado hasta ahora en el proceso de secularización por el que las realidades mundanas se van independizando de sus raíces religiosas y adquiriendo una autonomía propia. Ya señalábamos lo difícil que es deslindar las fronteras de ese proceso con el secularismo. Puebla distingue claramente entre lo que es un proceso legítimo de independencia, teóricamente considerado, y lo que son las desviaciones históricas concretas, en las que esa independencia se ha mezclado con nuevas visiones parcializadas de la realidad, o se ha sometido a concepciones ideológicas e interesadas, o ha conducido a actitudes de deshumanización y de pérdida del sentido de la vida. Los teóricos de la secularización han olvidado muchas veces estas degeneraciones reales y las numerosas supersticiones que con nuevos disfraces pseudocientíficos han hecho su aparición en la cultura moderna (DP 434).

Podríamos decir que la secularización se convierte en secularismo, cuando no se secularizan aspectos parciales de la realidad, sino que es la vida entera la que queda secularizada y desligada de toda matriz religiosa. Y también cuando la religión misma se seculariza y se reduce a mera religión secular que diviniza aspectos determinados y parciales de la existencia. Por eso juzgamos que hay dos formas distintas de secularismo. Una más frígida que se desprende de toda forma o ideal religioso, de toda utopía lo mismo secular que trascendente y reduce la vida a la satisfacción de los deseos consumistas, al hedonismo individual. Otra más cálida que significa la adhesión a ideologías seculares que, al absolutizar una visión de la realidad, sus tácticas de acción y sus intereses, se convierten en verdaderas religiones laicas (DP 536).

La primera forma de secularismo frío se manifiesta en el amortiguamiento de todas las aspiraciones trascendentes y heroicas, aun las meramente humanistas y utópicas. Es la reducción de la existencia a lo meramente racional y pragmático, a la inmediata satisfacción de los deseos sin horizontes desbordantes ni ideales generosos. Significa la muerte de la fe y de la esperanza abiertas a la trascendencia, aun en forma exclusivamente humanista. Es lo que Puebla caracteriza como el consumismo que produce hastío, o el pansexualismo pagano (DP 469). Es la obsesión exclusiva por el placer y el prestigio, fruto de una visión arribista y ansiosa de éxitos individuales (DP 95). Es una civilización donde el hedonismo se ha erigido en el supremo valor (DP 435). Ni las religiones tradicionales ni los humanismos religiosos tienen ya significación (DP 58).

Esta forma de secularismo es la que lleva el proceso seculariza-

dor hasta sus últimas consecuencias, al despojar a la vida de toda concepción religiosa o metafísica y reducirla al campo de las experiencias cotidianas de un pragmatismo consumista. Por desgracia, se halla muy extendida en todos los campos de nuestra moderna cultura. Quizás llama menos la atención porque no se manifiesta como un sistema organizado y militante. Pero es un ambiente deletéreo que todo lo abarca y que arrastra tras sus metas confortables. Son sobre todo las grandes masas, las mayorías anónimas las que suelen ser más frecuentemente víctimas de ese clima halagador, sutilmente difundido por todos los medios de comunicación (DP 1073). Y aun muchos de los que se creen sinceramente creyentes, o militantes comprometidos de las nuevas religiones seculares se hallan en el fondo dominados por este nuevo espíritu que esclaviza a necesidades mezquinas, artificialmente suscitadas.

El secularismo que hemos llamado cálido no suprime la dimensión religiosa, sino que la sustituye con nuevos ideales absolutos y nuevas formas de compromiso. Pero la causa santa y movilizadora deja ya de ser trascendente y sobrenatural, para reducirse a ideales humanistas o sociales que se han de alcanzar por la senda sagrada que señalan las ideologías. No sólo rechazan explícitamente a Dios, sino que lo consideran superfluo y hasta dañoso para el hombre (DP 435). En su lugar, se erige la causa del hombre interpretada de acuerdo a visiones parciales e interesadas. En los casos extremos, se trata de humanismos ateos y militantes que no toleran la competencia de otras ideologías y prometen nuevos paraísos, al margen de toda acción divina (DP 435).

Puebla rechaza abiertamente todas esas formas de idolatría en que la negación de Dios va unida a la esclavitud del hombre a los ídolos del saber, del tener o del poder (DP 493; 500). Lo mismo la idolatría ideologizada de la ciencia (DP 315), que el capitalismo individualista y egoísta (DP 542), que las ideologías de seguridad nacional, mantenedoras de privilegios injustos (DP 547; 549). Y de manera especial, rechaza al marxismo, como la ideología que más apasionadamente ha logrado arraigar en muchas mentes, sobre todo juveniles (DP 1170). Se la rechaza como idolatría del dinero, aunque en forma colectiva (DP 543) que suele conducir a formas de poder divinizado y esclavizante (DP 544). Reduce la vida humana a su dimensión socio-económica y es contrario a los derechos religiosos de la persona humana (DP 313; 545). Por su misma concepción absolutizadora del antagonismo entre las clases sociales, tiende a politizar la misma religión, suprimiendo los ya deteriorados vínculos de unidad en nuestros países e incitando de esa manera a una guerra total entre las clases. Por eso no puede tolerar una religión indepen-

diente a su lado y se esfuerza por instrumentalizar al cristianismo al servicio de sus luchas ideológicas (DP 447; 561).

Todas estas formas de secularismo cálido propenden a una nueva sacralización de sus ideales y de los símbolos que los dinamizan. Así los ambientes dominados por esas ideologías hacen respirar veneración ante los nuevos valores sacros: las utopías prometedoras de felicidad, los poderes salvadores de la ciencia o de las clases sociales, las organizaciones portadoras de las nuevas esperanzas, los mártires del saber o de las luchas políticas, los fundadores y líderes de los nuevos movimientos, los campos marginales donde el saber humano parece colindar con el misterio. En muchos grupos ateos y arreligiosos se vive así una atmósfera sacralizada mucho más intensa que en las iglesias.

No nos debe extrañar por tanto que algunos teóricos sociales hayan puesto en duda el hecho mismo de la secularización, cuando ven esos nuevos símbolos sagrados vividos apasionadamente en las nuevas ideologías. Y es que en estas corrientes nos encontramos con un nuevo fenómeno de sacralización que parece contrario a la tendencia secularizadora. Por eso desde el punto de vista meramente sociológico se puede hablar de una secularización que va acompañada a su vez de resacralizaciones en torno a nuevos valores e ideales. Pero en el sentido religioso tradicional que significa el encuentro con una Presencia superior dadora de gracia, debemos hablar simplemente de secularización, ya que esas nuevas religiones seculares rechazan totalmente ese mundo sobrenatural y toda posibilidad de encuentro que desborde las experiencias interhumanas. Las religiones laicas sacralizan el mundo y los valores, pero no lo invocan con la oración.

Nos hemos referido a esas dos formas de secularismo diversas entre sí. Pero deberíamos añadir que una y otra suelen ir frecuentemente acompañadas de nuevas y abigarradas formas de superstición. Puebla pone de relieve el resurgimiento en ambientes modernos de movimientos pseudoespirituales (DP 628), de esfuerzos de comunicación con los espíritus, con las fuerzas ocultas o con los astros (DP 1105) y de otras formas parareligiosas (DP 1112). No deja de ser irónica la reaparición de estos círculos mágicos y supersticiosos entre los que se sienten liberados de los tradicionales vínculos de la religión. El secularismo no sólo reincide en lo religioso en sus formas seculares, sino también en esas formas degradadas de religión, como la superstición cargada de ignorancia y de miedos.

Todas las formas de secularismo a las que hemos aludido significan hoy una grave amenaza para la fe de nuestro pueblo. Creo que eso nadie lo puede negar. Pero hay algunos que pretenden restar importancia a esa erosión constante ejercida por los movimientos secu-

laristas, haciendo notar que hay problemas más urgentes para la Iglesia, como el de la ingente miseria de nuestras masas, el de la injusticia social y las estructuras de pecado. Por eso estiman que la consideración prioritaria del problema del secularismo es ajena a nuestra realidad y procede más bien de influencia de la teología europea. Lo típicamente latinoamericano —insisten— es la dedicación plena y comprometida a la causa de la justicia. Sólo por ese camino logrará reanimarse la fe y salir vencedora en su encuentro con los secularismos modernos.

No dudamos que hay un aporte muy valioso en esa argumentación. Y es el toque de atención para no reducir la misión de la Iglesia a problemas espirituales, al margen de la condición económica y social de nuestros pueblos. Los problemas vitales de la Iglesia no se pueden separar de la realidad de los pueblos cristianos y de hecho hoy el problema de la miseria y la marginación de los pobres resulta envolvente y desafiante para todos los creyentes. Pero precisamente porque se quiere salir al encuentro de esos problemas tan lacerantes, es por lo que juzgamos que el problema del secularismo es fundamental y primario, pues de él depende precisamente la pervivencia de la fe de nuestros pueblos que podrá dinamizarlos para esa gran empresa. En la objeción indicada, se puede a veces esconder un presupuesto que no compartimos, a saber, que lo esencial es combatir la injusticia y cambiar las estructuras, como si fuera secundario el móvil y la fe que arrastran a la empresa. Y es que los que así juzgan olvidan que las ideologías prometedoras de la liberación y de la justicia conducen con frecuencia a esclavitudes y opresiones más inhumanas que las que trataron de combatir. Por eso damos importancia capital a la fe que ha de impulsar a las transformaciones sociales.

Puebla, consciente de su misión religiosa y evangelizadora, pone siempre en primer término la necesidad de la conversión interior y cristiana de la que han de brotar los cambios estructurales (DP 438; 1221). Y desconfía de las transformaciones realizadas al margen de la conversión personal (DP 1155), o hechas en nombre de ideologías idolátricas (DP 544). En consonancia con esta orientación, juzgamos que el problema del secularismo es y será siempre fundamental para la supervivencia y la misión de la Iglesia. Es ahí donde se juega el porvenir mismo de la fe y consiguientemente de las ulteriores realizaciones que de ella puedan brotar.

Conviene además tener en cuenta, para calibrar el alcance de la amenaza secularista, que se trata de una avalancha que nos inunda, en razón de nuestra dependencia de los centros de poder económico y de los países exportadores de ideologías. Estamos dominados por el prestigio de los países desarrollados y recibimos todos sus produc-

tos culturales con cierto complejo de inferioridad que nos lleva a desconfiar de lo propio y a sobrevalorar lo ajeno. Nuestro mismo carácter poco propenso al dogmatismo y predispuesto a compromisos sincretistas no nos defiende de las nuevas normas y modas que nos llegan con la impronta de esos países cuyo poderío anhelamos imitar mágicamente.

Por eso la proliferación de las nuevas ideas y doctrinas arrastran al pueblo más influyentemente y le conducen al escepticismo y al indiferentismo, con la consiguiente inseguridad y pérdida de la fe (DP 419). La disolución de los lazos eclesiales y culturales deteriora constantemente los vínculos solidarios del pueblo que se halla cada día más escindido por nuevas fronteras ideológicas. Y al debilitarse la fe y los vínculos sociales, se desmoronan los fundamentos éticos y proliferan la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social (DP 69). Es decir, se van minando los resortes esenciales para la convivencia social y para la colaboración indispensable en las tareas comunes.

Queremos, por último, señalar que la amenaza secularista no va dirigida solamente contra la fe cristiana, sino contra la misma cultura popular que se ha configurado de acuerdo a los ideales y símbolos cristianos (DP 445). Y es que en nombre de los nuevos valores racionales y pragmáticos, se va difundiendo una nueva cultura cosmopolita que trata de imponerse niveladoramente a todos los pueblos. Puebla no desconoce los valiosos aportes que se pueden contener en esta nueva corriente (DP 416). Pero aquí nos interesan no tanto los aspectos positivos, cuanto la repercusión negativa que pueda darse en nuestros pueblos.

Desde este punto de vista, no podemos desconocer el posible despojo de muchos de nuestros valores tradicionales ante el empuje dominador de la nueva civilización. Y es que, como nos dice Puebla, los pueblos dominados y dependientes son constreñidos a integrarse en los nuevos modelos de vida (DP 421), ya sea a través de la influencia manipuladora de los medios de difusión (DP 62) que destruyen nuestros valores y formas de vida al servicio de la cultura dominante (DP 1072; 1073), ya sea por presiones ideológicas y políticas. La nueva cultura cosmopolita con sus tendencias niveladoras y uniformadoras debilita y aun elimina muchos de nuestros rasgos culturales más propios y nos obliga a escoger dependientemente otros que nos llevan a la alienación. Son nuevas formas de colonialismo cultural y de dependencia (DP 427).

Son los países imperialistas, capitalistas o socialistas, los que nos invaden con sus nuevos estilos de vida y de pensamiento. En esa

confrontación, la fe y la cultura de nuestros pueblos se hallan ante un destino común, sea para mantener nuestra autonomía y personalidad, sea para perderlas. Y nos referimos aquí a la cultura latinoamericana mestiza y más extendida en el continente. Pues si ella sucumbe ante el asalto de la cultura cosmopolita, el destino de las demás subculturas andinas o selváticas no podrá ser mejor.

De la misma manera, el pecado social que se halla incrustado en nuestras sociedades tiende a hipertrofiarse, al crecer la dependencia y desajustarse más el proceso normal de crecimiento. Los nuevos valores extraños se acogen muchas veces sin sus raíces y se malinterpretan en contextos diferentes. Se asimilan más fácilmente los aspectos más llamativos y deformes que otros más constructivos y ocultos a la mirada propagandística. Surgen nuevos estilos de vida y jerarquías de valores (DP 423), propensos al consumismo, cuando necesitamos ahorrar, y al individualismo, cuando más urgente es la solidaridad popular. Se antepone el tener más al ser más y se cierran las puertas a actitudes más evangélicas, como la austeridad y el desprendimiento (DP 56). Los valores familiares se debilitan y crece el número de divorcios y el abandono de la familia (DP 57). La honradez pública se deteriora más y más y se multiplican los vicios y el uso de las drogas (DP 58). Las masas a su vez son cada día más fácilmente manipuladas por intereses particulares o ideológicos (DP 61).

3. La evangelización de la cultura frente al secularismo

Ante esta nueva situación del continente marcada por la secularización que substrahe a la Iglesia del apoyo político del estado, que aleja al pueblo del contacto con la naturaleza, fuente de hierofanías, que crea un clima pluralista y relativizador de toda creencia y en el que surgen nuevas ideologías hedonistas y humanistas, Puebla va a lanzar un entusiasta llamado a la evangelización no sólo en el plano individual, sino en el cultural. De esa manera se va a enfrentar a los que se trefañan ante el avance dominador de los nuevos valores y más aún a los que los saludaban como signo de liberación secularizadora. Y va a tomar la iniciativa de una nueva misión que proclame el evangelio en todas las dimensiones de la cultura, apoyándose en la rica herencia de nuestra religión, vivida por el pueblo en sus marcos culturales.

No nos vamos a detener en la definición que da Puebla de cultura. Sólo queremos notar que su novedad está en la íntima relación que establece entre la cultura y la religión. La actitud con que un pueblo afirma o niega su vinculación con Dios es la fundamental para enjuiciar la cultura. Todos los demás órdenes de valores, todas las

demás formas de vida suelen estar inspiradas y dinamizadas por ese sentido supremo que orienta toda la existencia. La afirmación de Dios significa esencialmente la repulsa de toda idolatría de las realidades mundanas y consiguientemente el sagrado respeto de todo hombre que se halla enfrentado a Dios, como a su juez supremo. La negación de Dios, por el contrario, suele llevar o a un escepticismo utilitario e inoperante, o a una idolización de ciertos aspectos de la cultura que llevan a oprimir los restantes. Aquí se juega una actitud fundamental que ha de marcar todas las demás acciones (DP 398). Y es que la religión no es para sí misma, sino para transformar, desde su mensaje vital, la realidad entera de la cultura, los ideales y las estructuras sociales (DP 390).

Para clarificar un poco el fenómeno tan abaricante de la cultura, Puebla señala tres niveles. Uno primero que abarca los elementos científicos y técnicos, el saber humano subjetivo y las realizaciones técnicas e industriales que son instrumentos del progreso. Este nivel es el más aséptico desde el punto de vista religioso y moral. El segundo nivel supone la accentuación de ciertos valores prácticos como la importancia del trabajo, la tendencia al consumismo, la movilidad, el pluralismo, la privacidad etc., que contribuyen a dar rasgos peculiares a la nueva cultura. Pero el nivel más decisivo para la religión es el tercero que comporta un nuevo estilo de vida y una determinada jerarquía de valores (DP 423).

Puebla advierte que los cambios culturales afectan a los tres niveles. Pero tiene la plena confianza de que los cambios inevitables en los dos primeros niveles no significarán una abdicación de nuestra religión tradicional, pues la nueva cultura técnica se puede vivir con estilos de vida y jerarquías de valores distintas. El paso a la nueva cultura urbano-industrial no tiene por qué significar la abolición de la religión y el advenimiento de una sociedad positivista y hedonista (DP 432). Nuestras culturas son capaces de llevar a cabo ese proceso de transculturación secularizadora, sin perder el sentido religioso último, inspirador de la vida y de los valores. Es decir, no están condenadas a capitular ante la nueva civilización cosmopolita aceptando incondicionalmente todos sus imperativos.

Sin embargo Puebla es muy consciente de que nos hallamos ante un verdadero desafío para la Iglesia entera (DP 432). Ya hemos señalado el impacto sorprendente de la secularización en los diferentes campos y los nuevos valores de la eficacia técnica y social que se tienden a idolizar. El valor de las nuevas técnicas se tiende a identificar con las actitudes secularistas con que se nos presentan y se aceptan así juntamente. Más aún en no pocos casos se adoptan mucho más gustosamente las posturas secularistas que la mentalidad técnica

más difícil de asimilar. De la misma manera señalamos la tendencia a identificar a la religión con las formas anticuadas y decadentes. La atmósfera general que difunden los medios de comunicación contribuye a este confucionismo.

Pero a esos ataques externos hay que añadir los males que afectan a nuestra cultura. Pues también entre nosotros se da una cultura predominante que mantiene sometidas a otras más antiguas o minoritarias (DP 415). Y en general el pecado se halla trágicamente presente en casi todas nuestras estructuras sociales (DP 28; 41). Más aún la misma religión que anima y orienta la cultura se halla herida en su corazón por magias, fatalismos, fetichismos y ritualismos (DP 82; 456). La vivencia religiosa sincera está falta de una adecuada evangelización que la purifique y la oriente hacia metas genuinamente liberadoras (DP 412). Se trata en muchos casos de una religión que lleva las huellas de muchos años de opresión, ignorancia y dependencia y que consiguientemente tiene debilitados sus resortes de autoafirmación y sus vínculos de solidaridad.

No creo que se pueda acusar a Puebla de triunfalismo en la descripción de nuestra religión o de nuestra cultura. Ve lúcidamente sus miserias y siente la amenaza de una revolución industrial que pone en peligro todos nuestros valores. Pero al mismo tiempo comparte una esperanza evangélica en el porvenir de nuestra cultura cristiana en esta hora de crisis. Y por eso va a reaccionar contra las actitudes titubeantes, los miedos inhibidores, las condescendencias claudicantes y aun contra la traición de algunos cristianos, llamándonos a todos a una afirmación valiente de nuestro cristianismo y con él de nuestra cultura. Y por eso va a desafiar a la Iglesia entera para que sea capaz de encarnarse en el nuevo mundo simbólico de la cultura que amenaza (DP 404).

Ese es el significado de la evangelización de la cultura. No se trata en manera alguna de identificar nuestra cultura latinoamericana con el evangelio. Expresamente se nos dice que el evangelio está por encima de todas las culturas particulares (DP 400). Tampoco se trata de invitar a las culturas a permanecer enclaustradas en los marcos eclesiásticos, en una especie de resacralización de la sociedad (DP 407). No hay la menor nostalgia de los viejos tiempos, sino una llamada a caminar hacia el futuro con la corriente general de la cultura, acercándose a sus fuentes más influyentes y a sus expresiones más vivas (DP 398). Tampoco se puede pensar en una concepción que margine a los no-cristianos de nuestra cultura, sino más bien que los atraiga por medio de un ambiente cultural, marcado espiritualmente por actitudes evangélicas.

Es por eso muy importante diferenciar la evangelización de la

cultura de una pastoral de conservación de la religión popular. No se trata de proteger formas decadentes de religión arcaica, sino de abrir nuevos cauces apostólicos que, a partir de las raíces culturales cristianas, orienten la vida de la Iglesia en las nuevas y críticas situaciones de hoy. No se trata de conservar en la ciudad un cristianismo rural, sino de vigorizar los símbolos tradicionales ante el reto de las nuevas tareas sociales y liberadoras. No se trata sin más de proteger a las masas cristianas, sino de organizarlas en nuevas comunidades de base que les ayuden a su integración en la cultura y en sus problemas sociales. No se trata de fomentar sin más las manifestaciones masivas de la fe popular, sino de revitalizar los viejos símbolos y adecuarlos a los nuevos problemas. No se trata de mantener una visión providencialista sobre la ignorancia de los hechos naturales, sino de enfrentar los problemas de la historia de la salvación en el presente, donde la lucha por los derechos y la dignidad del hombre es apremiante. Y todo esto no se podrá llevar a cabo sin una actitud a la vez crítica y creadora, conservadora y en constante renovación.

Si tratamos ahora de expresar positivamente el significado de la evangelización de la cultura, podemos decir que se trata fundamentalmente de no sucumbir ante el avance incontrolado de una secularización siempre colindante con el secularismo y de no resignarse a sus mitos y valores impuestos. Se trata de rechazar el mito fundamental que se esconde en la propaganda secularista, según el cual, es preciso superar las viejas culturas religiosas, caracterizadas por su espíritu infantil y temeroso, para preparar el advenimiento de la cultura moderna madura y racional. Mito que comienza con la Ilustración y que lleva a la lucha contra todo lo que se considera supersticioso, al no poderse reducir a los parámetros de la razón o de su religión natural.

La experiencia histórica nos ha venido a mostrar que esa confianza en el desarrollo indefinido del hombre, fundamentado en la sola razón, no era sino un mito y que en realidad al hombre religioso no le ha sucedido el hombre maduro y racional, sino el hombre moderno, desenraizado y despersonalizado, sin verdaderos ideales, una vez que los sueños utópicos de la razón chocaron con la trágica y contingente realidad y el hombre se mostró mucho más como animal pasional y supersticioso que como racional. Y por eso han vuelto a surgir las nuevas religiones seculares que sacralizan aspectos parciales de la realidad e imponen a la razón nuevos dogmas ideológicos. Los sistemas racionales de organización social también se han divinizado y se han vuelto opresores y totalitarios. Y al mismo tiempo, en medio del triunfalismo de la técnica dominadora del cosmos, han vuelto a renacer las viejas supersticiones y la magia que se difunden con pres-

tigio arrollador. El mito racionalista queda a lo sumo reservado a pensadores aislados o a minorías muy reducidas. Fuera de los que lo siguen proclamando en medio de sus atavismos supersticiosos.

La comprobación de esta moderna situación de la sociedad debe impulsar a la Iglesia a emprender con renovado entusiasmo su misión evangelizadora. Es urgente liberarse de ese complejo de inferioridad ante la nueva tecnología o las ideologías del dinero y del poder. Es preciso superar esa actitud de repliegue o evasiva de lo religioso que advertimos en algunos creyentes y ministros del evangelio. Y hay que vencer la tentación de deslizarse hacia ideologías influyentes y utópicas en turbios compromisos que a veces significan claudicación. La Iglesia quiere que todos sus miembros sientan el valor espiritual del evangelio hoy, como respuesta para los gravísimos problemas que nos cercan. Que estemos convencidos que el evangelio tiene un porvenir más promisorio que las ideologías. Que estemos convencidos de su fuerza liberadora y de su capacidad de ayudar a nuestro pueblo con más efectividad que ninguna otra corriente.

Juan Pablo II, en su discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, exhorta a enfrentar el humanismo cristiano a los demás humanismos parciales y ateos. Y proclama el derecho y el deber que tiene la Iglesia de comunicar el gran mensaje que recibió de Jesucristo. Y añade que ojalá no deje de hacerlo, "por temores o dudas, por haberse dejado contaminar por otros humanismos, por falta de confianza en su mensaje original".

Es cierto que el secularismo avanza apoyado en muchas de las doctrinas modernas que se vinculan con la tecnología y los sistemas organizadores de la sociedad. Por eso la evangelización tendrá siempre algo de conflictiva con la nueva cultura cosmopolita. Pero la Iglesia tiene a su favor la arraigada tradición que vive y se desarrolla con el mismo pueblo (DP 399), muchos de cuyos rasgos culturales están marcados por la impronta evangélica, como se puede apreciar en muchas de sus actitudes de compasión, solidaridad, dignidad en medio de la pobreza, espíritu festivo y sentido de la trascendencia (DP 413). La Iglesia evangeliza así sobre terrenos predispuestos en gran manera a la nueva transmisión del mensaje (DP 402). Se trata de pueblos evangelizados que han de profundizar y encarnar la palabra, y de pueblos evangelizadores que han de celebrar y propagar su fe gozosa (DP 1305).

La Iglesia debe por tanto tomar conciencia del enfrentamiento radical en que se encuentra frente al movimiento secularista. Pues se trata de una amenaza que pone en peligro la fe y la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos (DP 436). No puede aceptar un repliegue hacia los claustros del intimismo donde las corrientes

secularistas tratan de confinarla (DP 515). No puede limitar su campo de acción a la conciencia individual o a los problemas familiares, de espaldas a la nueva cultura que surge imponiendo nuevas pautas y nuevos valores. Siguiendo a la "Evangelii nuntiandi", Puebla exhorta a una evangelización de la cultura misma. Una proclamación del mensaje que alcance y transforme con su fuerza los criterios de juicio, los valores predominantes, las fuerzas inspiradoras, los modelos de vida del pueblo (DP 394). Se trata de enfrentar al secularismo en su propio ambiente y no dejarle abandonado un terreno que en gran parte está evangelizado y en el que el pueblo mismo espera y ansía la ayuda misionera de la Iglesia.

El momento actual es decisivo, cuando decaen formas culturales del pasado y renacen otras nuevas (DP 393). El dilema puede estar en una cultura secularista que barra en gran parte nuestra herencia y nuestros valores, o en la perduración de nuestro ser cultural gracias a una reevangelización intensa. La Iglesia quiere realizar una nueva síntesis vital en la historia de nuestros pueblos, tras el desarrollo tecnológico y la concentración urbana, de manera que la nueva cultura siga estando inspirada por Dios y los valores cristianos (DP 436). Una síntesis del cristianismo con la cultura que está surgiendo, en esfuerzo constante de evangelización y de inculturación.

La actitud requerida para esos logros no puede ser de conservación, sino de iniciativa conquistadora. Es preciso influir en aquellos centros donde se generan las vicencias culturales y de donde emergen los nuevos protagonismos (DP 1125). Hay que evangelizar precisamente entre aquellos que tienen mayor poder decisorio (DP 1228). Y urge formar cristianos capaces de ejercer un liderazgo, como fermento evangelizador (DP 1229). De ahí brota la opción por los jóvenes que son esperanza y energía para la nueva cultura (DP 1186). Una cultura que sepa conservar el don de la fe y defenderse críticamente de las falsas promesas de las ideologías (DP 1197). No se puede ya vivir del pasado y de su herencia cristiana, instrumentalizada a veces como medio de reacción, sino hay que aprovechar los ricos gérmenes del evangelio en nuestros pueblos, para defenderlos de formas inhumanas de civilización dependiente y atea.

De esta manera la evangelización de la cultura se relaciona muy estrechamente con el gran problema social que afecta a todo nuestro continente y lo coloca al borde de la explosión. Esa situación de pecado que inunda las estructuras y los estilos de vida, la podemos designar como pecado cultural. La evangelización de la cultura ha de ir directamente a combatir ese pecado que implica los criterios subjetivos y sociales y los valores dominantes. Evangelizar la cultura es tratar de arrancar ese pecado cultural y contribuir a una nueva cul-

tura más inspirada en los valores evangélicos. Evangelizar la cultura es tender no sólo a la conversión de los individuos, sino de todo el ambiente social y de su jerarquía de valores. Es denunciar y corregir toda presencia del pecado en la sociedad y en las personas, y tratar de purificar, exorcizar y desterrar sus disvalores. Es un juicio profético de cuanto se opone al Reino (DP 405).

El retroceso intimista a que conduce el secularismo supone abandonar el campo social de la injusticia. La Iglesia desde Medellín a Puebla ha tomado como tarea prioritaria la evangelización de la cultura y consiguientemente la lucha contra el pecado que deforma el rostro de nuestro continente, manifestando que el evangelio no ha penetrado suficientemente hondo como para convertir la cultura. Mientras el pecado siga siendo tan horrorosamente patente en la faz de nuestra sociedad, la evangelización estará muy lejos de hallarse cumplida. En este sentido, la opción preferencial de la Iglesia por los pobres no es, sino un aspecto fundamental de la evangelización de la cultura. Se trata de desterrar la miseria de las multitudes, desde una conversión interior que transforma las estructuras e instituciones de la sociedad (DP 388; 1155).

De hecho han sido los sectores más populares aquellos donde la cultura latinoamericana se ha conservado de modo más articulador de la vida entera (DP 414), y donde a la vez el cristianismo popular se ha desarrollado preferentemente (DP 447). Las clases burguesas han propendido más fácilmente a asimilar las culturas importadas y cosmopolitas. Es natural por eso que sean los pobres los más dolorosamente afectados por la desculturalización, en la soledad de las zonas suburbanas, dominadas por corrientes egoístas y secularismos ateos. La Iglesia sabe que hay en los pobres un gran dinamismo evangelizador, a primera vista escondido, y que se halla amenazado por la invasión de la cultura secularista. Y por eso está convencida que la forma más positiva de defender a ese pueblo es evangelizarlo, dándole la fuerza liberadora contra la miseria social y cultural. Pues el evangelio significa siempre una conversión de las pautas dominantes de consumismo y hedonismo, de explotación egoísta y convivencia monstruosamente desigualitaria.

Por lo dicho comprendemos también que la evangelización de la cultura, significa en nuestro medio la más eficaz defensa de nuestro patrimonio cultural y de los valores populares. El secularismo significa a la vez rechazo del cristianismo y de la cultura tradicional que debe ser sustituida por la que importamos de los países dominadores técnica y políticamente. La evangelización de la cultura significa, por el contrario, la defensa de la cultura popular a la que el cristianismo está radicalmente ligado. De esa manera la misión de la Iglesia junta

lo evangélico con lo popular en su más hondo sentido. Defiende a un tiempo la religión popular y las más ricas tradiciones culturales (DP 445; 447).

Juzgamos que es éste un privilegio que hoy ostenta nuestra Iglesia, que no puede ser fiel al evangelio sin serlo al mismo tiempo con el pueblo y con su historia. Al valorar la religión popular (DP 448), se está comprometiendo con la memoria cristiana del pueblo (DP 457) y con sus más preciadas formas de vida (DP 448). Contra los que pretenden ser fieles al pueblo siguiendo tradiciones e ideologías extrañas que el pueblo mismo repudia, la Iglesia debe transmitir su mensaje, asumiendo los valores más tradicionales de nuestra cultura y criticándolos desde dentro (DP 996). Su educación ha de revitalizar constantemente la cultura popular, profundizando los valores y símbolos cristianos que se hallan ya presentes en la vida (DP 1047).

De esa manera, la autoafirmación religiosa y cultural de nuestros pueblos será la forma más eficaz de rechazar la dependencia que amenaza convertirnos en satélites de otros países poderosos y de sus ideologías secularistas. Cuanto más ahondemos y valoricemos nuestra historia; nuestra tradición viva y nuestros valores culturales, inspirados en un cristianismo humanizador y comprometido por la justicia, más capaces seremos de soportar la agresión cultural que se avanza sobre nosotros, envuelta en el prestigio de la técnica y del poder y difundida por las clamorosas voces de los medios de comunicación.

Por último, podemos señalar, como otro gran valor de esa defensa consciente de nuestros valores frente al secularismo disgregador, la acentuación de cuanto representa una herencia común a todos los países latinoamericanos. La perseverancia en esa tradición común es signo de esperanza de una unión más estrecha que nos fortalezca contra los riesgos de una cultura anónima y dependiente. La conservación de nuestros estilos de vida, de los valores populares y del sentimiento religioso cristiano disponen hacia esa integración en la gran patria común que consolide la hermandad de nuestros pueblos y los defiende de toda posible agresión cultural. Puebla llama proféticamente hacia esa meta, en nombre de la riqueza común que es el cristianismo (DP 428). Una religión que pueda alentar una cultura común, no como regresión a viejos imperios sacralizados, sino como alma de una gran patria en la que nuestros pueblos puedan vivir sin dependencias humillantes y sin la alienación de lo más propio.

Conclusión

Nos hemos referido al conflicto que hoy se desarrolla en nuestro continente entre los nuevos poderes ideológicos, ligados a la imagen técnica del mundo y la energía cultural latente en nuestros pueblos y animada por el cristianismo. Es un conflicto que comenzó hace dos siglos, pero que nos coloca hoy en una coyuntura decisiva. En la misma Iglesia hemos advertido signos de complicidad con las nuevas tendencias secularistas, con pretextos de acercamiento al mundo o de justicia social. Hemos encontrado tendencias que ceden gustosamente el campo cultural a los adversarios y se refugian en catacumbas de intimismo, haciendo de la fe una motivación privada para empresas ideológicas extrañas. De esa manera se reconocía la derrota de antemano y la fe tendía a deslizarse hacia la técnica creadora o los sistemas de poder social.

Puebla ha reconocido la realidad de la secularización y su creciente impacto en todos los campos de la cultura. Advierte que nuestras viejas seguridades están minadas. Pero a la vez cree en el carácter religioso del hombre y de las culturas. Y hace un acto de fe en la herencia cristiana de nuestros pueblos para conservar nuestra identidad y transformar las actuales situaciones de injusticia. Por eso nos exhorta a perder el temor y abandonar las catacumbas para anunciar la riqueza del evangelio. Somos poseedores de una gran cultura y de una religión que debemos despertar, corregir y dinamizar. Si perdemos esa tradición cultural quedaremos expuestos a la más plena alienación.

La tarea es hoy ingente, si nos damos cuenta de lo que significa evangelizar una cultura tan creciente y tan compleja. Nos faltan realmente ministros capacitados y llenos de intuición pastoral, a la vez que evangelizadores nacidos del pueblo y capaces de comprenderlo. Nos falta flexibilidad para dar mayor cabida a la acción de los laicos que chocan siempre con el clericalismo tradicional. Nos faltan hombres capaces de marcar con su pensamiento o con su arte cristiano las nuevas formas culturales que nacen sin cesar. Nos faltan estructuras organizadas para la difusión del mensaje en las nuevas situaciones. Seguimos con nuestras divisiones de organización y de ideología. Nuestra Iglesia parece pequeña ante la vasta empresa.

Pero Puebla parece mostrar que todas esas dificultades serán pequeñas y superables, si se logra vencer la actitud titubeante de muchos y la desconfianza en nuestro propio mensaje para el mundo de hoy. Puebla nos llama a un acto de fe en el poder liberador del evangelio, en su fuerza crítica frente a las ideologías idólatras, en su capacidad de seguir aunando a nuestros pueblos en una marcha solidaria

hacia metas de mayor fraternidad y justicia. Y por eso nos llama también a hacer un acto de fe en nuestros pueblos y en sus valores culturales amenazados, sin dejarnos llevar por el deslumbramiento de lo extraño. Nos enciende la confianza de que nuestros pueblos serán capaces de sobrevivir, tras esta crisis demoledora, sin perder su originalidad, su vitalidad y su independencia.

Falta sólo que la Iglesia entera acoja el mensaje de sus obispos y se lance confiadamente por el camino de la evangelización de la cultura.

IDENTIDAD DE LA FE Y PLURALISMO DE LAS CULTURAS

WALDEMAR VALLE MARTINS

Esta exposición no pasa de ser notas para alimentar una reflexión que pretende proponer algunas condiciones para hacer posible, en la actualidad, la evangelización de las culturas. Establecidas las condiciones se podrá pensar en los espacios que, si se recuperan o conquistan, pueden favorecer el propósito de la evangelización.

El enfoque del tema tiene especial referencia al Brasil, pero con las debidas proporciones se podría aplicar al vasto conglomerado de áreas culturales que es América Latina. En ella existe un "sustrato cultural" que la identifica, quizá por su origen ligado a la Península Ibérica, podríamos hablar de una "matriz cultural" de América Latina.

Problemas como nacionalismo, desarrollo, ascensión de las masas, democratización, justicia social, etc., son comunes a este vasto continente que parece tener una "constante cultural" donde se superponen, lógicamente, las cambiantes formadoras del perfil de cada región (norte, centro, sur) o de cada nación políticamente organizada.

Pero el "sustrato común", a pesar de las diferenciaciones y de los cambios, por comprender formas sedimentadas de ser y obrar, da a la enormidad de los problemas latinoamericanos una proporción semejante, la que permite que medren, en este vasto continente, una serie de problemas ligados al perfil cultural de su gente.

Para no ir demasiado lejos y a fin de restringir el tema, pienso en la formación religiosa de las naciones latinoamericanas, ligadas a la historia del movimiento misionero católico, en la época de la Contra-Reforma. Es imposible no establecer paralelismo entre la historia de América Latina y la historia de la Iglesia.

No obstante, por la insuficiencia de formación cristiana de sus habitantes; por carencia de ministros que ayuden a proporcionarla, por el resurgimiento de las religiones africanas, por el resultado insatisfactorio obtenido en la construcción de una sociedad justa, por la vehiculación de cualquier forma de pensamiento que se transmite en sociedades pluralistas, la tradicional catolicidad de América Latina parece puesta en cuestión, en cuanto se yerguen otras visiones

del mundo ya sea ligadas al pensamiento laicizado, o al pensamiento mítico.

Es imposible evitar la comparación con las nuevas posiciones divergentes y, a veces, imposible evitar la confrontación.

En el Brasil, la religiosidad de los negros africanos, sumada a la catolicidad tradicional, provoca un sorprendente *sincretismo religioso* de expresiones matizadas. Por otra parte, el noble deseo de superación de las desigualdades sociales, han llevado a importantes sectores del pensamiento cristiano a insistir en el valor de las realidades terrestres, hasta el punto de debilitar el reconocimiento de la dimensión trascendental del hombre, derivando hacia una visión horizontalista del mundo que difícilmente cuadra con la fe cristiana.

Lejos de exorcismos y anatemas, me preocupa el problema pastoral de preservación de la identidad de la fe ante la pluralidad de modos de pensar. ¿Cómo ser fiel sin componendas comprometedoras, o cómo procurar guardar la propia identidad, a pesar de vivir actualmente en un clima de ambigüedades? Esta es la cuestión que se pone a quien acepte la tarea de evangelizar las culturas.

El título, bajo el cual se agrupan estos apuntes, supone el significado del evangelio, expresión que tiene dos acepciones principales en el Nuevo Testamento:

- 1) La "Buena Nueva" de la salvación, traída al mundo por Jesucristo (mensaje);
- 2) los escritos que contienen ese mensaje y que forman los cuatro evangelios canónicos o evangelios de Pablo (Gálatas I y II) (vehículos del mensaje).

Las acepciones se distinguen, pero se entrelazan evidentemente.

Evangelizar, significaría entonces, un primer encuentro con la Buena Nueva (el encuentro de Jesús y lo que significa para el hombre), o la comunicación de todo el mensaje cristiano a través de una catequesis (los cuatro evangelios son fruto de la reflexión de una comunidad sobre los dichos y hechos de Jesús y de una catequesis).

La Buena Nueva consiste esencialmente en el anuncio de que Jesucristo, Hijo de Dios es el Salvador, a través de su vida, sufrimientos, muerte y resurrección.

Ahora bien, si simplificamos hasta el extremo y decimos: "la Buena Nueva es Cristo; luego, evangelizar es anunciar a Cristo", no se ve cómo ese nombre, Salvador, pueda ser más que una referencia que pide desdoblamiento. El diálogo entre cristianismo y culturas exigiría, pues, ulteriores desarrollos sobre lo que Cristo dijo e hizo.

Además, decir "Buena Nueva = Cristo" supone el sondeo del

nivel de expectativas existentes en un grupo o en una persona, para que el acontecimiento crístico sea realmente una "Buena Nueva".

Esto significa que puede ser deseable, aunque no envuelva la igualdad y la unanimidad de las expectativas. De cualquier manera, "Buena Nueva = Cristo" se relaciona siempre con el anuncio de la Salvación, cuya acogida exige comportamientos definidos.

La evangelización de las culturas parece suponer la propuesta de la "Buena Nueva", pero con las implicaciones que envuelva a lo menos sus trazos fundamentales, para que pueda ser apreciada y luego acogida o rechazada.

En otras palabras, se trata, inicialmente, de condicionar la viabilidad de un diálogo fructuoso entre cristianismo y culturas a la auto-identificación de las respectivas culturas y en lo que respecta a la fe cristiana, se trata de preservar su identidad propia como preliminar imprescindible si pretende auténticamente asumir cualquier cultura. Nótese, de paso, lo impropio de la expresión "diálogo intercultural" pues, cristianismo, como fe, no es una cultura.

Esta preocupación por la *identidad* es en mí, fruto de una postura filosófica consolidada en el estudio de los llamados "problemas ontológicos" y no de la filosofía social. Entiendo que en esas áreas rige la preocupación de recuperar o de definir el objeto de la filosofía, pero más allá de ambigüedades y panaceas de diversos ingredientes. Delimitado el campo específico de la filosofía, se encuentran canales de libre comunicación a toda ciencia y formas de cultura, sin riesgo de reducirse la filosofía a un saber residual o a una "tierra de nadie".

Si en el campo filosófico se afirma la preeminencia de garantizar a la filosofía su identidad —estando ella en continua relación con otros tipos de conocimiento no menos rigurosos y aun exactos— analógicamente postularía la identidad de la fe, en continua relación con la pluralidad de las culturas, de las cuales ella recibe informaciones y de las cuales toma prestado el lenguaje para vehicular el contenido revelado, también presentado con el ropaje de una realidad cultural.

Agrégase, además, que la fe no subsiste en el vacío, sino en la persona del evangelizador. Es él, en concreto, quien se pone en relación con la cultura en la cual se mueve.

Decir *identidad de la fe* importa exigir que entre el emisor del mensaje (el Padre por Cristo y por la Iglesia) y el receptor (fiel) no haya interferencias que perjudiquen su captación y expresión auténticas. Esto sucedería, por ejemplo, si el evangelio se contagiase con algún "trazo cultural" adverso a la fe y transmitiese, entonces, una falsa señal, induciendo al fiel a la percepción de una imagen distorsionada.

Asumir la *fe cristiana* como una forma determinada de adhesión a Dios por la revelación de Jesús, tal como la propone la Iglesia, conlleva la necesidad —para efecto de retención y de transmisión de contenidos— de construir proposiciones en un lenguaje dado, capaz de expresar los puntos vitales de esa adhesión.

Esas proposiciones fueron, en el pasado, los símbolos y los credos que a veces reflejaban el resultado de polémicas religiosas extremadamente sutiles, pero recientemente fueron reeditados en un denso texto conocido como "Credo de Pablo VI".

De cualquier modo, el que acepta la misión de *evangelizar la cultura* en un espacio geo-culturalmente identificado e históricamente dado, como es el caso de América Latina, ha de preguntarse sobre el contenido esencial de esa evangelización, sin prejuicio, evidentemente, del ideal de una presentación integral del cristianismo.

Decir que "evangelizar es anunciar a Cristo e invitar a las culturas a no quedar bajo un marco eclesiástico, sino a acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo (DP 407), es proponer la realización de un programa, una meta, sin indicar, empero, sus componentes.

Sin la explicitación de esos elementos capaces de caracterizar inconfundiblemente al cristianismo delante a una región y en una época dada —frente a las cuestiones suscitadas por la misma época— se corre el riesgo de establecer sólo un erudito "diálogo intercultural", que proceda según las reglas de la aculturación, la cual permite prever la asimilación del más débil culturalmente, pero más fuerte, es decir, el de menor vigencia, por el de mayor vigencia, o la asimilación de las formas arcaicas por las más nuevas.

Si en el pasado la vigencia de la cultura europea, impregnada de espíritu cristiano, provocó —cierta o erradamente— la asimilación de otras culturas (asiática, africana, americana), por la cultura europea cristiana, ello no es garantía de que hoy, en el "diálogo intercultural" sobreviva incólume el contenido de la fe cristiana.

Si en épocas de colonización fue posible en el Brasil el bautismo administrado al esclavo que llegaba al país en un navío negrero y la marginación cultural del negro relegado a las chozas, hoy los sincretismos religiosos testimonian que el cristianismo quedó reducido muchas veces, a la condición de uno de los muchos filones de religiosidad.

El problema aquí no es el de sumar convergencias o de alinear las divergencias en el "diálogo intercultural" sino garantizar la *identidad* que se enriquece aun conservando las distinciones. Dicho en lenguaje aparentemente tautológico: ser es ser igual a sí mismo; es preservar la propia integridad; es ser captado en su inteligibilidad y, como consecuencia, tornarse objeto de volición.

Las cosas deben llamarse por los nombres convenientes sin desviaciones: el "diálogo intercultural" tan estupendamente enfatizado en la *Gaudium et Spes* revela la intención de la Iglesia de enriquecerse legítimamente con el aporte de las ciencias que sistematizan el ingente conocimiento humano acumulado principalmente en el correr de los últimos cuatro siglos. Es señal de apertura a todo saber, condición previa para cualquier medida en favor de la actualización ("aggiornamento"), pero no pretende comprometer lo que la Iglesia juzga conquista definitiva: "En verdad, el progreso actual de las ciencias y de la técnica que en razón de sus métodos no consigue alcanzar la profundidad de las realidades, puede favorecer un cierto fenomenismo y agnosticismo, cuando el método de investigación empleado por estas disciplinas es indebidamente admitido como norma suprema en la búsqueda de la verdad. Existe todavía el peligro del hombre que confía demasiado en los descubrimientos actuales, juzgar que se basta a sí mismo, descuidando los valores más altos" (GS 57).

Claro está que los riesgos no vienen de la cultura moderna en sí: "Estas inconveniencias, con todo, no se siguen necesariamente de la cultura moderna ni nos deben exponer a la tentación de no admitir sus valores positivos" (GS 57). Además, en el texto está la determinación de no perder la identidad.

Nótese que no se trata aquí de reivindicar que la modernidad que evoluciona fuera de la Iglesia, no tenga nada que hacer sino estar dispuesta a ser absorbida (sería el ideal de cristiandad); lo importante es que la modernidad absorba el ideario del cristianismo (evangelización, es decir, que la "Palabra salvadora" sea aceptada interiormente y produzca, como la simiente, frutos (inculturación).

No se trata de desconocer la riqueza y la fecundidad de valores que se han formado —fuera de la Iglesia— y que, por ser profundamente humanos, recuerdan bien lo de Tertuliano: "anima naturaliter christiana".

Ni tampoco se trata de colocarse frente a la cultura del pueblo, formada de experiencias arduas para dominar la naturaleza y para sobrevivir a las imposiciones de los sistemas económicos y políticos y someterla a una teorización sobre la Providencia divina, tranquilizándola con determinismos de la naturaleza o legitimando inconscientemente injusticias de los hombres.

No se trata de exigir, por ejemplo, en el diálogo con las religiones, que las expresiones de la fe postulen necesariamente formas religiosas para que sean manifestaciones auténticas de fe (piénsese en la fidelidad, en el trabajo, deber, sacrificio), proponiendo a la Iglesia como única institución capaz de provocar el heroísmo de la adhesión a Dios.

Se trata solamente de asegurar una identidad que permita distinguir quién es quién. Esa identidad o la distinción con relación a otro es lo que hará posible el diálogo. Describir el perfil de esa adhesión corresponderá tal vez tanto al teólogo como al pastoralista pero me parece imprescindible fijar algunos elementos en nuestra época: la paternidad de Dios y la salvación merecida por Jesucristo, el Hijo de Dios hecho Hombre; la fraternidad universal; la creencia en la vida eterna, garantizada por la resurrección de Cristo; la conversión personal en que se inscribe el compromiso misionero de lucha contra toda injusticia; la eminencia de la caridad, que va desde el despojo de sí mismo hasta la *fusión del amor*.

Esos "elementos mínimos" no remiten sólo a una adhesión teórica de proposiciones reveladas, sino a una praxis que comprende el vivir una realidad histórica concreta y el inconformismo que lleve a la búsqueda de intentar la realización plena de todos los hombres. Pero además de las tareas asistenciales en favor del hombre y de los esfuerzos de su promoción (por la prioridad de la calidad de vida a través del acceso a la cultura), existe el proyecto de la suprema identificación con Cristo, modelo y vida.

Insistir en esa identidad no es refugiarse en tradiciones llamadas conservadoras; es señal de autenticidad.

Como cristianos, no tenemos el derecho de imponernos a nadie, mucho menos engañar a otros con ambigüedades.

La observación vale, de manera especial, pero no exclusivamente, cuando se quiere establecer paralelos entre el cristianismo y la antropología y el llamado humanismo marxista. Véase a propósito lo que dice el *Documento de Puebla* sobre el uso del análisis marxista: "Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" (Nº 545).

Cf. también *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 14-5-71) sobre la evolución histórica del marxismo. Allí el Papa distingue varios niveles de marxismo: 1º) como práctica activa de la lucha de clases; 2º) como ejercicio colectivo de un poder político y económico, bajo la dirección del partido único; 3º) algo que se relaciona con una ideología socialista, a base del materialismo histórico y de negación de todo lo trascendente; 4º) "como actividad científica, como un método riguroso de examen de la realidad social y política, o aún más, como ligación racional y experimentada por la historia, entre el

conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria" (Nº 33).

Y continúa el Papa, acerca del 4º nivel: "Si bien ese tipo de análisis favorece determinados aspectos de la realidad, en detrimento de otros, y los interprete en función de la ideología, proporciona, sin embargo, a algunos, como instrumento de trabajo, una certeza preliminar para la acción: la pretensión de descifrar, bajo un prisma científico, los resortes reales de la evolución de la sociedad". Pero observa Pablo VI: "Si en esta gama del marxismo, tal como él es vivido concretamente, se pueden distinguir estos diversos aspectos y las cuestiones que suscitan a los cristianos para la reflexión y la acción, sería ilusorio y peligroso también llegar al punto de olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente y de aceptar los elementos de análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología y aún entrar en la lucha de clases y de su interpretación marxista, olvidándose de atender al tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" (Nº 34).

Preservada la incolumidad de la fe cristiana, guardada su identidad, la evangelización de las culturas significaría: 1º) negativamente, la denuncia de las ideologías, de los falsos ídolos, esto es, de las ideologías que comprometen la felicidad de hombre, principalmente su destino a la vida eterna; 2º) positivamente, la comunicación de valores, la insembración del Evangelio en las culturas que no tienen todos los valores juzgados necesarios por la formación del "hombre perfecto" y, en contrapartida, el descubrimiento, la asunción y la asimilación de los valores compatibles con el mensaje cristiano.

Ese encuentro entre fe y cultura, lo que en la práctica es el encuentro entre la Iglesia evangelizadora y la cultura, no siempre ha sido fácil, por conceptos y preconcepciones, cuyas vicisitudes no es necesario pormenorizar aquí. La superación de esos obstáculos puede, además, contribuir a una inteligencia más plena de la fe, para una vida de fe sin contagios ideológicos y para la elaboración de un lenguaje teológico siempre actualizado.

Por amor a la verdad, es forzoso reconocer las resistencias que se enfrentan a toda evangelización, principalmente en las culturas que hacen alarde de estima de los valores materiales con desprecio a los llamados valores del espíritu.

En efecto, las culturas que se formaron a partir de las ciencias y de la Revolución Industrial dieron énfasis al aspecto material de la condición humana y facilitaron también el surgimiento de situaciones inhumanas, de estructuras sociales injustas, anti-evangélicas. Las megalópolis de hoy, por el cortejo de males que encierran, parecen ser antípodas de la "Ciudad de Dios" o contrarias al cielo.

La crítica a las sociedades actuales, especialmente en las naciones subdesarrolladas, insiste en los aspectos negativos de la solidaridad de la Iglesia con el poder y la construcción de la ciudad; el secularismo actual ve en toda evangelización un servicio a la ideología de la clase dominante o la tentativa, por parte de la Iglesia, de recuperación de una hegemonía perdida.

La encarnación del Evangelio en la cultura y la asunción de la cultura, exigen del evangelizador una actitud espiritual abierta, un proceso de severo auto-análisis y un esfuerzo de renovación para evitar la identificación entre fe y cultura, la reducción de la fe a una determinada cultura o la ideologización de la fe.

Entonces se percibirá mejor el sentido de la tensión entre cultura e Iglesia, hecha fecunda por la conciencia de que la Iglesia no prescinde de ninguna de ellas, aunque la fe se manifiesta concreta e históricamente en ésta o aquella, lo que significa que la adhesión a Dios por Cristo puede hacerse patente en expresiones multiformes, gracias a la capacidad de simbolizar del hombre.

Es clara la consecuencia de esto en la formación de los profesores responsables de disciplinas teológicas en los Seminarios y Universidades católicas.

La adhesión al Evangelio supone la conversión personal a la cual se suma la intención de remover todo aquello que, a su vez, subsiste y crece como anti-evangélico. La dimensión profética del Evangelio en la denuncia del pecado social completa la dimensión de la Palabra interiorizada que, al favorecer el despojo, nos hace menos dependientes y más libres. Recuérdese lo expresado por Pablo VI en el discurso de clausura de la XV Asamblea ordinaria del CELAM, realizada en Roma, del 30 de octubre al 3 de noviembre de 1974:

"La liberación no es simplemente una palabra de moda, sino una palabra familiar al cristiano: de hecho, pertenece al vocabulario cristiano y debemos recordarla todos los días, refiriéndose a la obra redentora de Cristo Salvador, por quien fuimos admitidos a la reconciliación con Dios y regenerados para una vida nueva que exige de nuestra libre personalidad la dedicación, mediante los postulados impuestos por la caridad, a la acción social en favor de nuestros hermanos".

Cronológicamente —permítaseme el término— la actividad pastoral con el objetivo de ayudar a construir el "hombre nuevo" por la gracia, debe, muchas veces, comenzar por la tarea ardua y llena de riesgos, de liberar al hombre de las cadenas forjadas por sus semejantes, antes de intentar liberarlo de las cadenas que él mismo forjó para sí. En el discurso, recién citado, Pablo VI dice a los Obispos:

"Vuestras comunidades esperan ansiosamente una respuesta a sus problemas, a sus inquietudes; y una ayuda a situaciones difíciles. Continúad ofreciendo a todos la palabra salvadora y el testimonio de vuestra vida evangélica. Pero no os detengáis en el sólo anuncio de la fe mediante un lenguaje accesible: es necesario suscitar en la conciencia individual y social un movimiento propulsor, capaz de llevar a opciones serenas y a decisiones valientes, dejando que el Señor 'abra una gran puerta' (1 Co 16, 9; Cf. 2 Co 2, 12), a través de la cual el Evangelio penetre, libre y decisivamente, en el hombre y en su historia, en la sociedad y en sus estructuras".

El despojo personal, que da fueros de autenticidad a toda denuncia contra las injusticias, es victoria sobre el egoísmo y etapa final de una acción liberadora que lleve realmente al ejercicio de la caridad. La reflexión se aplica también a los evangelizadores y no sólo a los evangelizados. Vale recordar un párrafo del documento del Congreso sobre Evangelización, organizado por las Iglesias protestantes:

Los mensajeros del Evangelio de Cristo deben esforzarse humildemente en vaciarse a sí mismos de todo, excepción hecha de su propia autenticidad personal, para hacerse servidores de los demás, y las Iglesias deben esforzarse por transformar y enriquecer la cultura para mayor gloria de Dios" (Congreso Internacional de Lausana, 16 a 25-7-75, "Evangelización del mundo").

Dice la "Evangelii Nuntiandi": "*La ruptura entre el Evangelio y la cultura es sin duda el drama de nuestra época, como fue también de otras épocas. Así, importa emplear todos los esfuerzos en el sentido de una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente, de las culturas. Estas deben ser regeneradas mediante el impacto de la Buena Nueva. Pero tal encuentro no se efectuará si la Buena Nueva no fuere proclamada*" (Nº 20). Y proclamada sin perjuicio de su identidad.

WALDEMAR VALLE MARTINS, sacerdote licenciado en teología y pedagogía y doctor en filosofía. Director General de las Facultades Católicas de Santos, SP, y profesor de antropología filosófica en la PUC de São Paulo, Brasil.

PEDRO ORTIZ VALDIVIESO

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla, siguiendo las enseñanzas de Pablo VI en su Exhortación "Evangelii Nuntiandi" presenta como una "opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro" (Segunda Parte, Capítulo II, 2.2). En este contexto nos dice que "la cultura es una actividad creadora del hombre, con la que responde a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación (Gn) y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales" (n. 391).

La cita expresa del Génesis en este lugar nos invita a hacer una reflexión sobre lo que la Biblia nos dice acerca de las actividades culturales del hombre.

Tratar de "perspectivas bíblicas de la cultura" presenta una triple dificultad bastante seria. Primero que todo, la Biblia es un campo extraordinariamente vasto; sobre casi ningún tema existe una sola posición que se pueda llamar la "posición bíblica". La Biblia es una colección de escritos de muy diversas épocas y que refleja muy diversas posiciones. Aunque obviamente hay elementos comunes o predominantes, no se pueden desconocer las diversidades. En segundo lugar, ¿qué entendemos por "cultura"? Dada la amplitud del concepto, resulta difícil precisar las ideas y sobre todo presentarlas en forma sintética. Y por último, siendo el concepto de "cultura" en el sentido moderno algo que no se encuentra todavía explícitamente en la Biblia, ¿cómo se puede estudiar este concepto en la Biblia?

Para poder orientarnos de alguna manera, explicaré cómo he enfocado estas tres cuestiones básicas.

1) No pretenderé hacer aquí una exposición exhaustiva de todo lo que en la Biblia se puede encontrar relativo a la cultura. Ni trataré de estudiar el posible desarrollo histórico de las diversas posiciones, ni de presentar todos los matices que distinguen los diversos escritos, los diferentes autores, las diversas tradiciones. Simplemente tomaré la Biblia como un gran conjunto y dentro de ese conjunto se-

leccionaré algunas posiciones que me parecen especialmente caracterizadas y representativas. La visión será, pues, más estructural que genética, aunque no descuidaré el indicar los elementos históricos que parezcan necesarios para el entendimiento de esas diversas posiciones características.

2) No pretendo hacer aquí un estudio sobre el concepto de cultura. Lo tomaré en un sentido muy genérico. Ante todo partiré de la distinción entre *naturaleza* y *cultura*, entendiendo por "naturaleza" lo que "nace" espontáneamente sin intervención del hombre y por "cultura" aquello que es producto de la actividad libre del hombre. Considero, entonces, como elementos constitutivos de la cultura: la *libre* actividad del hombre, en una dimensión *social* y en una perspectiva *histórica*.

3) Es obvio que una toma de posición explícita sobre la "cultura", entendida en este sentido complejo, no la vamos a encontrar en la Biblia. Pero aunque no se tenga un concepto genérico de "cultura", sí encontramos menciones de aquellos elementos particulares que conforman lo que hoy llamamos cultura, de los objetos, las actividades, las instituciones, en fin, todas las realidades concretas que hacen parte de la vida cultural. Es claro que en este sentido el campo es excesivamente vasto y que no lo podremos abarcar en una breve mirada de conjunto. Por consiguiente tendremos en cuenta sólo algunos aspectos más importantes.

Me parece innecesario recalcar que, tratándose de perspectivas bíblicas, estará siempre en la mira la relación entre religión y cultura. La concepción secularista de la cultura es algo típico del mundo moderno. Y aunque la Biblia no identifique sin más religión y cultura, su visión de los bienes culturales es esencialmente religiosa.

Ya habíamos indicado que en la Biblia no encontramos una posición única y constante acerca de los bienes de la cultura. Podría hacerse un estudio en que se presentara toda una gama muy extensa y completa de diversas valoraciones, señalando los diferentes matices que se pueden descubrir en los diversos escritos, en las diversas épocas, etc. Pero he preferido fijarme en tres posiciones básicas bien diferenciadas y caracterizadas. Esto puede tener el riesgo de simplificar y esquematizar excesivamente las cosas. Pero, por otra parte, tiene la ventaja de hacer ver más claramente las diferencias. La división de las perspectivas no se hace de acuerdo con criterios históricos ante todo, ni de representatividad numérica, sino es más bien de tipo dialéctico-estructural.

1. La visión optimista de la cultura

Pondré en primer lugar lo que podemos llamar "visión optimista" o positiva de las actividades y bienes culturales.

A) El Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento el que se suele considerar como lugar clásico para fundamentar el dominio del hombre sobre la naturaleza es el primer relato de la creación (Génesis 1, 1-2, 4a). Este relato pertenece a la tradición o fuente llamada "sacerdotal". Aunque se encuentra en la Biblia en primer lugar no es la tradición más antigua. Dentro del Pentateuco es considerada ésta como la tradición más reciente, redactada durante el exilio o poco después (siglos VI a V a. C.), probablemente en Babilonia.

Este relato, que nos presenta la acción creadora de Dios desarrollada en el marco temporal de una semana, en la que Dios va dando órdenes de mando y va haciendo aparecer todo el ejército del cielo y de la tierra, incluido el hombre (Cfr. Gn 2, 1), presenta una visión optimista de la naturaleza y de la relación del hombre con ella. No solamente toda la naturaleza procede de la voluntad creadora del único Dios, sino que toda ella es buena. El relato va repitiendo el estribillo: "Y vio Dios que era bueno" (Gn 1, 4.9.12.18.21.25). Al terminar la creación dice explícitamente: "Vio Dios todo cuanto había hecho y he aquí que era muy bueno" (1, 31). Además de eso, los animales y el hombre reciben una bendición especial: la bendición de la fecundidad para que se multipliquen y llenen el agua y la tierra.

En este conjunto del universo el ser humano —varón y mujer— ocupa una posición especial. Es la coronación de la obra creadora de Dios, más aún el hombre es creado a imagen de Dios, semejante a El (1, 26-27). No es del caso entrar a precisar qué significa exactamente esta expresión, muy discutida en la exégesis. De todas maneras expresa una dignidad especial del hombre en el universo, dignidad que se funda en una relación especial del hombre con Dios. Ciertamente no significa que el hombre sea igual a Dios. Lo que es el hombre lo ha recibido totalmente de su Creador.

En el relato de la creación del hombre encontramos las expresiones que han sido consideradas como el principio y fundamento de toda historia cultural de la humanidad, y desafortunadamente no sólo del uso sino del abuso de la naturaleza. En Gn 1, 26 leemos:

"Dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves

del cielo, en los ganados, en toda la tierra (versión siríaca: en las fieras de la tierra) y en todo animal que se arrastra por la tierra".

Luego en 1, 28 leemos:

"Y los bendijo Dios y les dijo: 'Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que se arrastra sobre la tierra'".

Respecto del primer texto (1, 26) hay un problema textual. Mientras el texto hebreo (seguido por las antiguas traducciones griega y latina) dice "(dominen) en toda la tierra", la versión siríaca tiene "(dominen) en las fieras de la tierra". Ciertamente, en una enumeración de las diversas clases de animales sobre los que el hombre ejerce su dominio, llama la atención que se hable de "la tierra". Por eso muchos comentaristas, editores y traductores piensan que el texto primitivo debía de decir efectivamente "las fieras de la tierra". Sea cual sea la forma del texto primitivo, parece que de todos modos 1, 26 se refiere únicamente al dominio del hombre sobre los animales. El encargo del dominio sobre los animales se vuelve a repetir en 1, 28 b.

En qué consiste este dominio del hombre sobre los animales no se dice explícitamente. Con frecuencia se dice que el verbo hebreo que se usa aquí (*radah*) significaría originalmente "pisotear" e indicaría, un dominio absoluto. Pero esto no es en ninguna manera cierto. En el único texto que se aduce para la idea de "pisotear" (Jl 4, 13) no es seguro que se trate del mismo verbo hebreo. En los otros textos, aparece simplemente la idea de "gobernar, dirigir", sea que se trate de ovejas (Ez 34, 4; Sal 49, 15), de esclavos (Lv 25, 43.46.53), jornaleros (1 R 5, 30; 9, 23; 2 Cro 8, 10), pueblos o reyes vasallos (Lv 26, 17; 1 R 5, 4; Is 14, 2.6; Ez 29, 15; Sal 72, 8; 110, 2; Neh 9, 28). Hay algunos casos en que se especifica que esta dominación es especialmente dura (Lv 25, 43.46.53; Is 14, 6; Ez 34, 4). (En Sal 68, 28 el sentido parece ser "ir a la cabeza" [en una procesión]).

Ni siquiera parece que este dominio sobre los animales incluya aquí el matarlos para alimentarse de ellos. La alimentación del hombre es presentada en 1, 29 como vegetariana. El dominio sobre los animales parece entenderse aquí sobre todo como domesticación, la utilización de tipo especialmente agrícola.

Pero en 1, 28 se dice en primer lugar "sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla". Por el momento no nos interesa especialmente el aspecto de la multiplicación, sino sólo el "so-

metedla" ¿Qué significa aquí concretamente? También en este caso este verbo (en hebreo *Kabash*) ha sido interpretado en el sentido de un dominio absoluto sobre la tierra. Parece que originalmente este verbo tenía el sentido de "asentar el pie sobre". Relacionado con él se encuentra el sustantivo *Kelesh* "escabel, lugar para asentar los pies". En Egipto se encuentran frecuentes imágenes que representan al Faraón asentando sus pies sobre los enemigos vencidos; estos se convierten en el escabel de sus pies (Cfr. también 2 Cro 9, 18; la misma idea aparece en Sal 110, 1 aunque expresada con otro sustantivo). La idea que viene a quedar expresada entonces con este verbo parece ser concretamente la de "tomar posesión". El hombre se ha de multiplicar, llenar la tierra y tomar posesión de ella. En este sentido aparece usado el verbo en otros lugares en que el objeto es la tierra (de Canaán): Nm 32, 22.29; Jos 18, 1; 1 Cro 22, 18¹.

Precisado en esta forma el sentido de estos versos, se puede decir que ciertamente en este relato de la creación, al hombre le concede Dios un encargo especial, que tiene relación con lo que podemos llamar de manera muy general actividades culturales del hombre. Pero este encargo especial, este dominio del hombre sobre la naturaleza, no se presenta como un dominio absoluto. El único que aparece como Señor absoluto es Dios. De todas maneras esta actividad del hombre es presentada bajo una perspectiva optimista. Ese dominio debe establecer la paz y el orden, de las que Dios ofrece un modelo en su obra creadora.

Además de Gn 1, 1-2, 4a, tenemos otros textos en que se expresa esta visión optimista de la tarea del hombre frente a la naturaleza.

El Salmo 8 (del que no se sabe con certeza si depende del relato de Gn 1) expresa la sensación de pequeñez al compararse con el cielo, la luna y las estrellas: "¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él?". Pero al mismo tiempo reconoce su dignidad especial:

"Lo hiciste poco inferior a los ángeles (literalmente: a dios o dioses), lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies: rebaños de ovejas y toros, y hasta las bestias del campo (= los animales salvajes), las aves del cielo, los peces del mar, que trazan sendas por el mar".

Pero en este texto no se trata tanto de una misión que se confía al hombre sino de la dignidad del hombre.

1. Para esto véase: Norbert Lohfink, S.J., *Mach euch die Erde untertan?* en *Orientierung* 38 (1974) 137-142.

Otro texto, mucho más tardío, que ciertamente depende de los relatos de la creación del Génesis, es Eclo 17, 1 ss.

"El Señor formó de tierra al hombre
y a la tierra lo hace volver.
Le ha señalado un contado número de días
y le ha dado poder sobre todo lo que hay en la tierra.
Le dio autoridad semejante a la suya,
¡lo hizo a su propia imagen!
Hizo que todas las otras creaturas lo temieran
y le dio dominio sobre fieras y aves.
Le dio inteligencia, habla, ojos,
oídos y mente para entender.
Dotó a los hombres de razón y juicio.
y les mostró el bien y el mal".

"Les dijo: 'No hagáis nada malo',
y les impuso deberes para con el prójimo".

Este texto indudablemente va más allá del relato sacerdotal de la creación. En realidad está haciendo alusión además a otro texto del Génesis que amplía el encargo de Gn 1: hace alusión a Gn 9, 1-3, al relato del diluvio. Después del diluvio, cuando Dios promete a Noé que no volverá a enviar otra calamidad como aquella, nos dice el texto:

"Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: 'Sed fecundos, multiplicad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que se arrastra por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra disposición. Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde...".

Aquí no se trata ya de una perspectiva pacífica, sino de una lucha. La armonía y la paz originales han desaparecido. Sin embargo, esta nueva formulación del dominio del hombre sobre los animales y la tierra aparece en el contexto de la alianza que hace Dios con Noé y con todos los seres vivientes, una alianza por la cual Dios promete conservarles la vida, una alianza de paz.

La nueva interpretación que hace el Eclesiástico, aunque repite las palabras que expresan un dominio muy amplio del hombre, van acompañadas de aclaraciones muy interesantes: "Le dio inteligencia, habla, ojos, oídos y mente para entender. Dotó a los hombres de razón y juicio y les mostró el bien y el mal"... Les dijo: "No hagáis nada malo, y les impuso deberes para con el prójimo". De esta manera el Eclesiástico encuadra claramente el dominio del hombre sobre la naturaleza en un doble marco de referencia: el de la razón

y el de las obligaciones morales y religiosas. En forma explícita queda expresado que el dominio del hombre sobre la naturaleza no es un dominio absoluto.

Pero ciertamente podemos decir que estos textos reflejan una visión optimista de la acción del hombre sobre la naturaleza.

Otra tradición diferente, en realidad anterior a la tradición sacerdotal y actualmente yuxtapuesta a ella, encontramos en los relatos de la tradición yahvista. Ya en el relato yahvista de la creación leemos que "Yahvé tomó al hombre y lo puso, en el jardín de Edén, para que lo cultivara y cuidara" (Gn 2, 15). Esta breve anotación adquiere un sentido singular si se contrasta con los mitos sumero-acádicos de la creación del hombre para los cuales el trabajo de los hombres tiene su origen en las necesidades de los dioses. En un principio el trabajo tenía que ser hecho por los dioses superiores. Pero luego éstos se libraron de él dejándoselo a los dioses inferiores. Más tarde éstos se rebelaron a su vez. La solución fue el crear a los hombres para que hicieran ese trabajo.

La Biblia quita el carácter mítico al trabajo humano. El trabajo es para bien del mismo hombre; es una misión que recibe desde el principio y no solamente después del pecado².

La misma tradición yahvista tiene más adelante otro relato que puede considerarse como una exposición esquemática de la historia de la cultura. En Gn 7, 17-20 se presenta la descendencia de Caín:

"Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc, y fue constructor de una ciudad y la llamó Henoc, como su hijo. A Henoc le nació Irad e Irad engendró a Mehuyael, Mehuyael engendró a Matusael, y Matusael engendró a Lamec".

"Lamec tomó dos mujeres: la primera llamada Ada y la segunda Sila. Ada dio a luz a Yabal, el cual vino a ser padre de los que viven en tiendas de campaña y crían ganado. Yabal tuvo un hermano llamado Yubal, que fue el padre de todos los que tocan la cítara y la flauta. Sila por su parte dio a luz a Tubal-Caín, padre de todos los forjadores de bronce y hierro...".

No hay duda de que aquí tenemos una referencia a algunas actividades típicas de la cultura humana: la vida sedentaria en ciudades, la vida pastoril, las artes (especialmente la música) y la técnica (utilización del bronce y el hierro). Antes se había dicho (4, 2) que Caín era agricultor. Por eso muchos piensan que el actual texto ha sufrido una alteración y que primitivamente la construcción de una ciudad

2. Véase C. Westermann, *Genesis I*, págs. 209-302 (*Biblicher Kommentar A. T. I/1*). Neukirchen-Vluyn 1974.

no se atribuía a Caín sino a Henoc. Así quedaría más clara la distinción: por una parte las culturas sedentarias: primero la agricultura y luego la construcción de ciudades; por otra parte la forma de vida nómada: la vida pastoril y las artes y la técnica cultivadas por nómadas, tal como se sabe que era practicado en la antigüedad. Notemos, en cambio, que aquí todavía no se mencionan instituciones políticas que en otras literaturas antiguas aparecen como originarias (la realza aparece desde el mismo origen de la historia humana; en Israel la monarquía vino mucho más tarde).

Para entender mejor el texto bíblico recordemos que en muchas culturas orientales antiguas los orígenes de la cultura, las artes, las ciencias, la técnica aparecían envueltos en el mito. Estas cosas pertenecían propiamente a los dioses. La aparición de estos bienes entre los hombres es concebida de dos maneras: o como un don de los dioses a los hombres (por ejemplo en mitos fenicios) o si no, como en el mito griego de Prometeo, como un robo que se hace a los dioses de algo que es su privilegio.

El relato bíblico, con su sencillez y sobriedad, presenta una visión desmitologizada del origen de la cultura humana: es un resultado del desarrollo de la historia humana. Por eso aparece en el marco de una genealogía. La genealogía es una expresión primitiva de la historia humana. Es claro que no se trata de una presentación histórica en sentido moderno. El sentido fundamental es: las diversas formas de vida, las artes, la técnica, se fueron desarrollando a lo largo de la historia humana, son parte de las consecuencias de la voluntad creadora de Dios. No tienen de suyo un valor sagrado ni tampoco tienen el carácter de rebelión contra Dios.

El hecho de que estos bienes culturales se hayan colocado precisamente en la genealogía de Caín, ha sido interpretado a veces negativamente. Como si con esto se quisiera presentar estos bienes y actividades bajo una perspectiva pesimista. Pero este no es el sentido. El colocar estos bienes culturales en la descendencia de Caín y no en la de Set, el antepasado de los israelitas tiene otra función: expresa la conciencia de que Israel simplemente recibió de otros pueblos la mayor parte de estos bienes. Ya existían desde tiempos muy antiguos y él simplemente los recibió. Dt 6, 10-12 recuerda precisamente esto: "Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra que juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob que iba a darte: ciudades grandes y prósperas que tú no edificaste, casas llenas de toda clase de bienes, que tú no llenaste, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñedos y olivares que tú no plantaste, cuando hayas comido y te hayas saciado, cuida de no olvidarte de Yahvé que te sacó del país de Egipto...".

El hecho de que estos progresos se coloquen antes del diluvio no significa que se hayan perdido, que pertenezcan a un pasado mal-dito; simplemente indica que hay que situarlos en un pasado muy remoto. También en otras culturas antiguas aparece el mismo rasgo. En conjunto este texto presenta una visión positiva —aunque diríamos desacralizada— del origen de la cultura. Claro que con eso no se ha dicho todo. El relato de Caín y Abel muestra un aspecto complementario importante, sobre el que volveremos más adelante.

En las tradiciones referentes a los patriarcas se refleja la forma de vida nómada centrada en las actividades pastoriles. Las bendiciones de Dios se concretizan en la abundancia de ganado y en la multiplicación de los descendientes.

Durante la salida de Egipto y travesía del desierto se empieza a encontrar claramente un aspecto característico de la cultura israelita: su íntima relación con la religión. En realidad los textos que presentan en forma positiva actividades culturales más desarrolladas en Israel las relacionan con el culto: son los textos que hablan de la construcción del Santuario en el desierto y de todo lo referente al culto (Ex 25-31). Aquí sí todas estas actividades se relacionan directamente con Dios. En primer lugar la iniciativa parte del mismo Dios. El muestra a Moisés el modelo que debe imitar (Ex 25, 9). Dios es quien da a los artesanos la habilidad especial para realizar sus labores (Ex 31, 1 ss.). Pero esto es por su relación con el culto: este no parte de la iniciativa de los hombres sino de la iniciativa de Dios. Sin embargo hay un contraste marcado con el trabajo que los israelitas tuvieron que realizar en Egipto. Allí ellos se vieron obligados a trabajar como esclavos para otros (Ex 1, 8-14). El trabajo para el culto se realiza libremente (Ex 25, 2 "Me reservaréis la ofrenda de todo aquel a quien su corazón mueva". Cfr. 35, 5.21 ss.).

No voy a entrar a estudiar aquí todo lo relacionado con la ley. En realidad hay muchos elementos culturales, especialmente sociales y económicos, que están ahí implicados, pero que sería excesivamente prolijo estudiar. Por lo demás, los valores esenciales de la ley pertenecen primordialmente al campo de la religión y de la ética.

El establecimiento de Israel en el país de Canaán trajo naturalmente una serie de problemas y cuestiones nuevas. Como el texto ya citado de Dt 6, 10-11 lo dice, Israel se encuentra frente a culturas más desarrolladas: ciudades grandes y prósperas que él no había edificado, casas llenas de toda clase de bienes que él no había llenado, cisternas excavadas que él no había excavado, viñedos y olivares que él no había plantado. Esto lo recibe Israel como un don de Dios, pero también será una tentación: dejarse absorber por la cultura y la religión de los otros pueblos. Esta constante tentación a la cual

Israel sucumbe una y otra vez es un tema que recurre a todo lo largo del libro de los Jueces. Sin embargo, esto no se presenta como algo inherente a la nueva situación cultural por sí misma. Ya en el desierto Israel había sucumbido a esta tentación (Ex 32).

Pero las valoraciones más positivas de los bienes culturales aparecen referidas a la época en que Israel se organiza políticamente, se unifica (aunque sea sólo por un tiempo corto) y se fortalece.

A este respecto se puede mencionar, por ejemplo, la institución de la monarquía. En los textos aparecen reflejadas dos posiciones opuestas, una a favor y otra en contra, una que podríamos llamar favorable a la institución, que quiere que Israel tenga un rey "como todas las naciones" (1 S 8, 5). La otra de tipo más carismático, reconoce como único Señor a Yahvé (Os 13, 11). La institución de la monarquía prevaleció y encontró en David su expresión más gloriosa. Pero la visión más optimista de los bienes de la cultura aparece en relación con su hijo Salomón: sabiduría e inteligencia concedidas por Yahvé (1 R 5, 9-14), utilización de la técnica para la construcción del templo (1 R 5, 15 ss.), promoción del comercio (1 R 9, 26 ss.), riqueza fabulosa (1 R 10, 14 ss.). El texto bíblico no relaciona directamente las debilidades religiosas de Salomón con la abundancia de los bienes culturales, que se atribuyen más bien a la bendición divina (1 R 3, 11-14), sino a su amor a las mujeres extranjeras (1 R 11, 1 ss.).

En la literatura sapiencial, con su carácter muchas veces más "profano", pudiera parecer que se encontrara material abundante sobre este tema. Pero la sabiduría para Israel no son las ciencias profanas, sino que se refiere esencialmente a la conducta humana; por eso se resume y se fundamenta en el "temor de Dios" (Pr 1, 7; 9, 10; Sal 111, 10; Jb 28, 28; Eclo 1, 14).

Quizás el libro sapiencial que más positivamente habla de la cultura humana es el Eclesiástico, del siglo II a.C. Son ejemplos las reflexiones que tiene sobre la amistad (Eclo 6, 5-17), sobre el trabajo manual, instituido por Dios (7, 15), sobre la libertad (15, 11-20), sobre las cosas más necesarias en la vida (29, 21; 39, 26), sobre la educación de los hijos (30, 1-13), sobre la salud (30, 14-20), sobre la pobreza y la riqueza (13, 1-11), los buenos modales (31, 12-32, 13), los viajes (34, 9-12), sobre los médicos (38, 1-15), los trabajos manuales (38, 24-34), las mejores cosas de la vida (40, 18-27).

Típico de esta actitud del autor de este libro es lo que dice sobre los oficios manuales, que compara con el dedicarse al estudio de la sabiduría (que es el estudio de la ley del Altísimo, de las tradiciones, de las profecías, en la forma más amplia y no como un estudio

abstracto sino ordenado a la vida de la comunidad) está por encima de toda otra ocupación, reconoce claramente que esas otras actividades son necesarias: "Sin ellas no sería posible la vida en sociedad, nadie viviría ni nadie viajaría... Ellos contribuyen a la estabilidad del mundo, ocupándose en su trabajo de artesanos" (38, 32.34b).

B) El Nuevo Testamento

Estando el Nuevo Testamento tan claramente centrado en el anuncio de los hechos principales, las palabras, la muerte y la resurrección de Cristo, su significado y sus consecuencias salvíficas, no debemos esperar una toma de posición explícita y amplia sobre el tema de la cultura. Las perspectivas más positivas que se encuentran en el Nuevo Testamento al respecto las podemos reducir sobre todo a la profundización teológica de la persona y la obra de Cristo en sus consecuencias radicales: ¿qué significa el que Dios se haya comunicado a los hombres de una manera radicalmente nueva y definitiva en Jesús? La profundización de ese hecho lo hizo la Iglesia primitiva en un proceso histórico relativamente rápido, pero no todos los aspectos quedaron explicitados.

Ante todo puede citarse la valoración positiva del hombre que está incluida en la teología del primado de Cristo en la creación, tal como aparece expresada en 1 Co 8, 6; Col 1, 15-17; Hb 1, 2-3; Jn 1, 3. Esta doctrina no sólo expresa una concepción positiva de toda la creación y concretamente del hombre, por proceder todo del único Dios, sino que añade la relación frontal de todo el universo y en especial del hombre con Cristo. Todo el universo y en particular el hombre, tiene su sentido pleno en Cristo. Con esta doctrina del Nuevo Testamento contrasta la visión gnóstica que se difundirá tanto en el siglo II, y que propugnará una visión radicalmente negativa de la creación. En esos textos no hay ninguna referencia a la cultura, a las diversas actividades del hombre, pero está implícita una valoración positiva radical de lo humano.

Otro aspecto de esa misma teología cristiana es la dimensión positiva que en Cristo todo puede adquirir para el creyente. La eficacia de la obra salvífica de Cristo es tal que todo en Cristo puede adquirir una dimensión positiva. Esto lo expone especialmente San Pablo.

El punto de partida de todo es el amor de Dios por el hombre. La última palabra en la historia humana no la tiene el pecado del hombre, por más profundamente que se encuentre enraizado en el hombre y por más universal que sea su dominio, sino el amor de Dios: "Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles, ni

los principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Nuestro Señor" (Rm 8, 38-39). Por eso puede decir que "sabemos que Dios hace que todas las cosas converjan para el bien de los que lo aman" (Rm 8, 28). Todo tiene su sentido último en Cristo: "Si vivimos, vivimos para el Señor y si morimos, morimos para el Señor" (Rm 14, 8).

La afirmación de Pablo en 1 Co 3, 21-23 tiene un carácter muy amplio: "Todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios". Es una visión optimista de todo el universo y de toda la historia, pero que no tiene su fin último en el hombre sino en Dios.

Estos son algunos de los principales aspectos que pueden citarse como representativos de las perspectivas optimistas respecto de las actividades culturales del hombre.

2. La visión pesimista de la cultura

Una visión radicalmente pesimista del hombre y de su actividad no se encuentra realmente en la Biblia, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Pero se pueden encontrar ciertas posiciones predominantemente negativas sobre la cultura y sobre todo acerca de los aspectos más desarrollados de ella.

Yo señalaría como ejemplo de tales posiciones las siguientes.

En el judaísmo antiguo las tendencias a una perspectiva más generalmente negativa de la historia humana y de todas sus diversas manifestaciones las encontramos en lo que se suele llamar la apocalíptica, desarrollada sobre todo en el período del 200 a.C. al 100 d.C. Aunque es difícil hablar de un punto de vista claro y homogéneo a este respecto, se puede hablar al menos de tendencias predominantes.

Uno de los aspectos que se suelen señalar como característica de la apocalíptica es la concepción pesimista de la historia. El eón presente, el tiempo en que se desarrolla esta historia humana, se considera dominado por las potencias del mal en tal forma que no hay esperanza de salvación en este tiempo. La esperanza no puede venir sino de una intervención radical de Dios que ponga fin a este eón e inaugure el eón definitivo. El paso del uno al otro no es gradual, progresivo, sino por medio de una catástrofe cósmica que destruya lo anterior para dar lugar a una nueva tierra y a un nuevo cielo.

Es obvio que en esta concepción la cultura humana no tenga

una valoración positiva. Todas estas cosas son pasajeras, están destinadas a perecer.

Una de las maneras de expresar esta concepción pesimista del mundo y de la historia humana es considerar este eón o este mundo como puesto bajo el poder del demonio. Tal idea se encuentra en algunos escritos apocalípticos judíos³ y aparece también en algunos textos del Nuevo Testamento. En 2 Co 4,4 llama Pablo al demonio "el dios de este eón"; en Jn 12,31; 14,30 y 16,11 se le llama "jefe de este mundo" (véase también 1 Jn 5,19; 1 Co 2,6.8; Ef 6,12). En la literatura post-bíblica aparece en varios lugares (Carta de Bernabé 18,2; Ignacio de Antioquía, Magn. 1,2; Tral. 4,2; Rm 7,1; Filad. 6,2).

Un ejemplo de esta manera de pensar puede verse en la final no canónica de Marcos, que se encuentra en algunos manuscritos (Mc 16,14-15): "Y ellos (los discípulos de Jesús) se excusaban diciendo: Este eón de la iniquidad y de la infidelidad está bajo el poder de Satanás que no permite que las cosas impuras que están bajo los espíritus reciban el poder de la verdad de Dios...".

Dentro de este contexto general se concibe que hayan aparecido ya desde antes de la era cristiana movimientos que en su expectativa por ese cambio radical de la situación mostraran un alejamiento del mundo, una valoración negativa de la cultura y de la actividad humana. Estos movimientos no se pueden reducir a un solo tipo ni a una sola manera de pensar.

Representantes de esa línea de pensamiento podemos considerar a la comunidad de Qumrán en los siglos I a.C. y I p.C., que vive en el desierto, separada del contacto con la corriente general del judaísmo, con una división radical de los hombres en hijos de la luz e hijos de las tinieblas y al parecer renunciando a gran parte de los bienes de la cultura.

En el Nuevo Testamento tenemos la figura de Juan Bautista, que vive en el desierto, se alimenta sólo de productos naturales y se viste de manera primitiva (Cfr. Mc 1,6; Mt 11,7 ss.).

Diversos rasgos del Nuevo Testamento, al menos tomados aisladamente, podían tomarse en este sentido. Véase, por ejemplo: Gá 1,4 ("para librarnos de este eón presente de iniquidad") 1 Co 1,20; 3,19; 7,31; St 4,4; 1 Jn 2,15-17.

Estos elementos, tomados exclusivamente, sirvieron con frecuencia en la historia del cristianismo para justificar actitudes decididamente anticulturales con fundamentación radicalmente dualista, como

las que se encuentran en los gnósticos, maniqueos, cátaros, y al menos virtualmente en ciertas tendencias ascéticas.

Pero podemos decir que no hay ningún escrito de la Biblia que parta de una concepción dualista de este tipo. La fe en el único Dios creador de todo lo que existe no es conciliable con ese dualismo.

3. La visión crítica de la cultura

Como una tercera visión de la cultura en la Biblia mencionaríamos la que podemos llamar la "visión crítica de la cultura". Entiendo por visión crítica aquella que reconoce en los bienes y actividades culturales valores y antivalores; no los considera como algo absoluto, pero acepta los elementos buenos; no los rechaza ni condena de manera radical e incondicionada, pero denuncia los aspectos negativos que puede haber en ellos. Yo diría que esta es la visión que predomina en la Biblia.

A) Antiguo Testamento

Podemos comenzar con el relato yahvista de la creación del hombre, ya que se refiere a los orígenes de la humanidad: Gn 2,4b-3,24. Este relato, más antiguo que el sacerdotal, aunque también habla claramente del origen del hombre en Dios, señala cómo en los mismos orígenes del hombre se encuentra la desobediencia, la limitación, el dolor, la frustración, la muerte, en una palabra una ambigüedad fundamental del hombre y de su actividad. En esta ambigüedad queda incluido el trabajo humano: aunque ya desde el principio el hombre había recibido el encargo de cultivar el jardín de Edén, ese trabajo será penoso, se verá muchas veces lleno de frustración.

Importante en este sentido es igualmente el relato de Caín y Abel (Gn 4,1-16). La interpretación que ve en el asesinato de Abel por Caín la lucha entre dos culturas, la pastoril nómada y la agrícola sedentaria, me parece que no es la más adecuada. Mucho más probable me parece la interpretación que ve en este texto de nuevo un relato que se refiere a los orígenes del hombre en cuanto tal, de la humanidad, no a los orígenes de determinados pueblos o grupos de pueblos⁴. El hombre, en cuanto tal, no se especifica solamente por su relación inmediata con Dios o por su distinción en los dos sexos, sino también por su relación con los demás hombres, con el hermano. Las dos diferentes ocupaciones de Caín y Abel no están para

3. Véase Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, pág. 552.

4. Véase C. Westermann, *Genesis I*, págs. 381-435.

tipificar dos culturas en conflicto sino para representar la vida social en su totalidad. El hombre que vive en sociedad puede convertirse y de hecho se convierte en asesino de su hermano. Esta es de nuevo la ambigüedad de la sociedad humana. Pero en su relación con el hermano el hombre sigue siendo responsable ante Dios.

El relato de la torre de Babel (Gn 11, 1-9), igualmente de la tradición yahvista, pudiera entenderse como una condenación simple de una actividad cultural básica del hombre, la actividad constructiva. Pero tal interpretación no es la más fundada. No olvidemos que ya antes (Gn 4, 17) se había hablado de la actividad constructora como algo normal. Este relato no condena simplemente las actividades culturales del hombre. Parte de una experiencia obvia: la existencia de muchas culturas, de las cuales las diversas lenguas son una manifestación clara, de la existencia de diversos pueblos y naciones. De uno de ellos, el pueblo de Israel, se va a comenzar a narrar en seguida (Gn 11) su historia. Aquí vemos contrastados dos aspectos de la humanidad: la unidad, que se propone como original, puesto que el proceso obvio que se puede observar es que los hombres se multiplican por la procreación y la multiplicidad de individuos, pueblos y culturas. Ninguna de las dos cosas se consideraba como un valor absoluto para el hombre, pero tampoco ninguna de las dos se condena sin más. Son valores ambiguos. La unidad puede servir al hombre para acometer empresas sobrehumanas: "Vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos y hagámonos famosos..." (Gn 11, 4) (Véase también Is 14, 13-15; Jr 51, 53). La dispersión de los hombres por toda la tierra no es necesariamente una maldición.

El Espíritu que Dios derramará sobre la Iglesia en Pentecostés (Hch 2, 1 ss.) no significará la supresión de las diversas lenguas: no se tratará de que todos empiecen de nuevo a hablar una sola lengua, sino que a pesar de que vienen de diversas regiones y hablan diferentes lenguas, el Espíritu crea una unidad que integra sin destruirlas esas diferencias. Esa será la unidad que se realizará en Cristo.

En muchos otros lugares de la Escritura podemos encontrar esta posición crítica sobre la cultura, pero excedería con mucho los límites de este trabajo hacer un estudio completo de ese tema. Por eso no nos fijaremos sino en unos pocos aspectos.

Podemos tomar como ejemplo de esta posición crítica ante la cultura y los diversos bienes la predicación de los profetas.

Tomemos como ejemplo a Oseas, el primero de los profetas escritores. Tiene palabras muy fuertes contra el lujo, los grandes y hermosos palacios de los ricos, y otras manifestaciones de bienestar material. Pero es claro que estas invectivas no van contra los bienes materiales en sí mismos sino contra las actitudes de los hombres que

los usan: contra el orgullo, la injusticia, la insinceridad, la falsa seguridad. La fe en el Dios de Israel, con sus exigencias de sinceridad y de justicia, se convierte en una instancia crítica muy severa frente a los bienes materiales, que aparecen totalmente ambiguos. El texto actual de la profecía termina (Am 9, 11-15) con un anuncio de la restauración futura de la "derruida choza de David". Poco importa para nuestro caso si esta profecía proviene directamente de Amós o (como piensan algunos) fue añadida posteriormente. En ella se anuncia la restauración de la casa de David, la cual se presenta precisamente como restablecimiento de la prosperidad material. La prosperidad puede ser ocasión de abuso, opresión e injusticia, o señal de las bendiciones de Dios para el pueblo (véase también Is 3, 16-4, 1).

Es cosa discutida si la figura curiosa de los recabitas, tal como aparece en Jr 35 debe considerarse como una crítica, bastante radical, a las formas más refinadas de cultura. Estos recabitas no beben vino, no hacen casas, ni siembran campos, especialmente viñedos. Viven en tiendas de campaña. Pero ciertamente la actitud de los recabitas se propone aquí no como un modelo por su manera austera de vivir sino fundamentalmente por su fidelidad a las órdenes y normas de vida recibidas de sus antepasados. Por lo demás, es probable que su género de vida no se deba entender como expresión de austeridad y renuncia a los bienes de la cultura sino como expresión de su pertenencia a un grupo que sigue una vida nómada, quizás en la misma línea de los clanes que se mencionan en Gn 4, 20-22.

La actitud que Amós critica dentro del pueblo, la critica Habacuc a nivel internacional. Los caldeos aparecen en el siglo VI a.C. como la potencia dominante. Su poder político y militar los ha puesto a la cabeza de todo el Medio Oriente. Aunque Habacuc reconoce que los caldeos van a servir de instrumento para la purificación de Israel, denuncia fuertemente su brutalidad ("No reconocen más dios que su propia fuerza" Ha 1, 11), su orgullo, su insaciabilidad (2, 5), y en general su política opresora y rapaz (2, 5-17). Pero él sabe que ellos recibirán también su castigo (2, 7-8, 16-18, etc.).

Sin embargo, la crítica más fuerte que hacen los profetas a lo que podemos llamar los bienes de la cultura se encuentra en relación con el culto al verdadero Dios.

Aunque como ya hemos visto, la primera desviación colectiva de Israel en el culto a Yahvé la presenta la Biblia ya en el desierto, poco después de la Alianza, esta tentación se le ofrecerá mucho más frecuente e insistentemente después del establecimiento en la tierra de Canaán. Esto lo muestran de manera insistente los libros de los Jueces, de los Reyes y casi todos los Profetas y muchos de los Salmos y libros Sapienciales.

Los Profetas con frecuencia denuncian esa actitud materialista o —más frecuentemente— idolátrica. Esta denuncia va con frecuencia acompañada de un anuncio de castigo, anuncio de destrucción y calamidades. Un texto tomado de Oseas nos sirve de ilustración de esto: "Israel construye palacios pero se olvida de su creador. Judá levanta muchas ciudades fortificadas, pero yo las haré arder en un fuego que consumirá sus palacios" (Os 8, 14). El profeta denuncia ante todo la infidelidad de Israel a su dios, y aunque presenta la vida en el desierto como una época ideal (Os 12, 9), los anuncios salvíficos para el futuro desbordan esa imagen (Os 2, 1-3; 17, 23-25).

Otro texto, esta vez de Jeremías, muestra esta misma actitud crítica de los profetas respecto de los bienes culturales del hombre: "Que no se enorgullezca el sabio de ser sabio, ni el poderoso de su poder, ni el rico de su riqueza. Si alguien se quiere enorgullecer, que se enorgullezca de conocerme, de saber que Yo soy el Señor, que actúo en la tierra con amor, justicia y rectitud, pues eso es lo que a mí me agrada" (Jr 9, 24).

La fe en Yahvé aparece así frecuentísimamente en los profetas como la instancia crítica de todas las actividades de la cultura humana. Esa fe las relativiza totalmente. Ellas pueden servir al hombre de ocasión para abandonar al verdadero Dios. Pero ellas pueden ser señal de las bendiciones de Dios. Una de las maneras frecuentes en la Biblia de expresar la salvación futura es por el símbolo de la restauración de Jerusalén: Is 54, 1-3. 11-17; 60, 1-22; Za 14, etc.

B) Nuevo Testamento

Lo que se había dicho anteriormente sobre el Nuevo Testamento y la cultura debe tenerse presente una vez más. A este propósito podemos indicar los siguientes aspectos.

a) *La actitud de Jesús.* Debemos verla sobre el fondo de los diversos grupos de su época. Por una parte contrasta con la figura de Juan Bautista y con grupos como el de Qumrán. El no se aparta de la sociedad para llevar una vida de renuncia a los bienes de la cultura. Frente a Juan Bautista llama la atención su poca austeridad (véase Mt 11, 18-19). Pero por otra, él mostró una total libertad de los bienes culturales para poder dedicarse totalmente a su misión (Cfr. Mt 8, 20).

b) *La predicación de Jesús.* Esta aparece centrada en el anuncio del Reinado de Dios, y si algo es claro es que este Reinado de Dios no se identifica con ninguna institución humana, política, basada en las realizaciones de los hombres. Las palabras de Jesús sobre las riquezas las relativizan radicalmente. Ellas pueden ser un serio obstácu-

lo para entrar en el Reino de Dios (Mc 10, 23.25). Esta crítica concuerda con el carácter eminentemente escatológico del Reino de Dios. En la predicación del Reino de Dios no encontramos nada semejante a los anuncios de prosperidad material que leemos en los profetas del Antiguo Testamento.

c) *La comunidad cristiana.* Esta no se dedica simplemente a continuar la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios. La muerte y la resurrección de Cristo y la acción del Espíritu en la Iglesia llevarán a la comunidad cristiana a entender ese anuncio del Reino de Dios en un sentido más amplio. Comprenderá que la dimensión escatológica no anula la dimensión presente. Siempre la llevará a una actitud crítica, pero no necesariamente a un rechazo radical de los bienes culturales.

Esta actitud la podemos ver en San Pablo. Creo que la doctrina que él propone a los Corintios sobre el problema de si estaba bien comer la carne ofrecida a los dioses paganos nos puede servir de ejemplo de cómo juzgaría él los bienes de la cultura en general (1 Co 8-10). Esos alimentos estaban naturalmente prohibidos a los judíos. Pablo, para resolver esta cuestión, acude a los siguientes criterios: 1. El criterio de la ciencia: lo que la revelación enseña y el hombre por sí mismo puede descubrir. Esa ciencia da al hombre la libertad interior. Pero la libertad misma no es un bien absoluto. Está limitada por otro criterio: 2. El criterio del amor. Este me puede llevar a renunciar a esa libertad por el bien de los demás. La conclusión que leemos en 1 Co 10, 31-33 aparece así con un valor universal: "Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios. No déis escándalo ni a judíos ni a griegos ni a la iglesia de Dios; en la misma forma en que yo me esfuerzo por agradar a todos en todo, sin procurar mi propio interés, sino el de la mayoría, para que se salven".

Lo que Pablo dice de la comida y la bebida en Rm 14, 17 "el Reino de Dios no depende de lo que uno coma o beba, sino que es justicia, gozo y paz en el Espíritu Santo", puede aplicarse a todos los bienes naturales y culturales. Su valor es esencialmente relativo. El cristiano está esencialmente libre por su fe para usar de ellos, pero todos ellos y su misma libertad está supeditada al valor supremo del amor.

Ese valor esencialmente relativo de los bienes del mundo, que es el fundamento de la libertad cristiana, es el que expresa Pablo, con una argumentación escatológica, en 1 Co 7, 29-31: "Que los casados vivan como si no lo estuvieran; los que lloran como si no lloraran; los que están alegres como si no lo estuvieran; y los que usan del mundo como si no lo usaran, porque la realidad de este mundo

es pasajera". Aunque este texto tiene grandes semejanzas con la posición estoica, que busca la ataraxia en medio de las vicisitudes del mundo, no debe leerse separadamente del resto de su enseñanza. La libertad interior no es el fin último: ella está supeditada al valor supremo del amor, que exalta tan entusiasmado en esta misma carta (1 Co 13). La supremacía del amor impide que la perspectiva escatológica lleve al cristiano a huir del mundo.

Lo que aquí dice en general de todo cristiano, lo aplica de una manera especial a su misión apostólica: "Parecemos tristes, pero estamos alegres; parecemos pobres, pero hemos enriquecido a muchos; parece que no tenemos nada, pero lo tenemos todo". (2 Co 6, 10). Ese no tener nada y tenerlo todo, expresión de su libertad de los bienes de este mundo, sólo tiene para él sentido como condición para servir a Cristo como apóstol (1 Co 4, 1, etc.).

Esta relativización de todos los bienes y adquisiciones humanas no es desprecio ni desinterés. Es condición necesaria para poder reconocer el único valor absoluto: Dios.

Conclusión

Para concluir, trataré de resumir los aspectos que me parecen más importantes.

Por lo que hemos visto, podemos decir que la Biblia no nos presenta una enseñanza explícita sobre la cultura en su sentido más amplio y comprensivo. Sin embargo, encontramos muchos elementos que reflejan los diversos aspectos que tanto Israel como la Iglesia naciente fueron descubriendo a partir de su fe en el único Dios, de su actuación en la historia humana y especialmente de su fe en el Dios revelado y comunicado de manera culminante en Jesucristo.

1. La Escritura, especialmente el Antiguo Testamento, ciertamente manifiesta mucho más entusiasmo por la naturaleza, las obras de Dios, que por las obras de los hombres. Aunque también es Dios quien da al hombre sus capacidades creadoras, las obras de la naturaleza le aparecen más elocuentes como revelación de Dios. La revelación de Dios en la historia la descubre esencialmente Israel en su propia historia y la Iglesia en la historia de Jesús, pero no como logros humanos sino como actuación de Dios.

2. Así como hay una visión claramente optimista de la naturaleza, hay una visión radicalmente optimista del hombre y de sus

posibilidades. El hombre es la coronación de la obra creadora de Dios y su destino esencial es la participación de los bienes de Dios.

3. En determinados momentos y en personas o grupos particulares aflora una perspectiva pesimista que sirve como correctivo de la visión anterior y que evita el caer en un optimismo ingenuo e irreal.

4. De esta manera parece predominar, en conjunto, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, una actitud crítica. Esta actitud reconoce una ambigüedad general en la libertad y en la historia humana. Es libertad para el bien y para el mal; es historia de gracia y de pecado. Todas las actividades, instituciones, realizaciones humanas participan de esta ambigüedad. Ninguna de ellas, como ninguno de los bienes creados, se puede absolutizar. Pero todos pueden ser campo en el que el hombre individual y colectivamente, actúa su destino trascendente.

5. En el Antiguo Testamento la fe de Israel aparece estrechamente ligada a la historia de una nación, a sus tradiciones, a su cultura, a sus instituciones. La fe cristiana, al hacerse universal, se desliga de los aspectos nacionales, judíos, y se abre a la humanidad en general. Sin negar el valor de Israel como etapa anterior, se supera la posibilidad de identificar la fe cristiana con una determinada cultura. La nueva unidad creada por Cristo no significará eliminación de la diversidad, sino unidad en la pluralidad y la diversidad.

CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE CULTURA EN PUEBLA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA DE ALFRED WEBER

PEDRO MORANDÉ C.

I

Si damos una mirada a los temas de mayor preocupación de las ciencias sociales en las dos últimas décadas, no encontraremos para las reflexiones en torno a la cultura un lugar muy destacado. Conceptos tales como "sociedad", "sistema y estructura social", "clases sociales", "Estado" para sólo mencionar algunos ejemplos, se llevan la prioridad. Naturalmente, hablamos de tendencias y éstas admiten siempre excepciones. Sin embargo, no parece exagerado afirmar que al concepto de cultura se le ha asignado un papel más bien descolorido en las reflexiones acerca de la síntesis social. No sería difícil demostrar esta aseveración. Bastaría ver, por ejemplo, a quiénes se les aplica el concepto de cultura si consideramos de él su dimensión descriptiva. De preferencia, a los indígenas, a los pobres, a los hijos de Sánchez, a los negros, a los marginados sociales. En una palabra, a las culturas desaparecidas o en vías de extinción, o bien, a aquellos grupos o sectores sociales que, por una u otra razón, no generan vigencias universales y, a consecuencia de ello, deben contentarse con su precariedad. Cuando se quiere describir, por el contrario, la propia sociedad del investigador, el concepto de cultura pasa a ocupar un lugar secundario resaltándose más bien, en este caso, el papel de la organización social, de los grupos de intereses, de la correlación política de fuerzas y de todos aquellos factores vinculados con la distribución del poder en la sociedad. Por cierto que esta disociación descriptiva tiene una explicación. Cabría preguntarse, entonces, ¿dónde radica la fuente de este hecho curioso, de que las ciencias sociales resalten el papel de la cultura en aquellos casos en que no está en discusión la totalidad vigente, la síntesis social, y le niegan este papel destacado, en cambio, cuando se analizan los factores decisivos de la convivencia social y de su unidad?

Son muchos los factores que podrían enumerarse en una eventual respuesta a la pregunta planteada. A riesgo de sobresimplificación, quisiéramos aventurar una explicación de conjunto: el concepto de cultura, en la mayoría de los enfoques de las ciencias sociales, pertenece al orden de los conjuntos inertes. Tomemos, por ejemplo, la definición de Tylor, asumida por numerosos enfoques taxonómicos acerca de la sociedad: cultura es "la totalidad compleja que incluye conocimiento, creencias, artes, moral, leyes, costumbres y otras aptitudes adquiridas por el hombre como miembro de una sociedad"¹. La definición habla por sí misma. Lo que tienen en común todos los términos enumerados, es que ellos designan objetos. El que tales objetos sean de naturaleza simbólica no alcanza a alterar, sin embargo, su propiedad esencial: son objetos. Hay todavía quienes, que para despejar toda duda acerca de lo que están designando, agregan la distinción entre cultura material y no-material. Esta pretendida sutileza no logra empero discernir que entre un moderno rascacielos, una obra de arte y la Sagrada Escritura existen diferencias mayores que aquellas relativas a la materialidad del objeto. La cultura habita, en consecuencia, un mundo que no es humano, que se ha desprendido e independizado de la vida y acción humanas. Ella es un conjunto de objetos simbólicos agrupados funcionalmente, que prestan por cierto un servicio a la acción social en cuanto objetivan el sentido de las conductas y permiten así su intercambio, pero que, en razón de su mismo carácter funcional, no expresan la sustancia vital que late por detrás de los objetos. Si se nos permite la expresión, la cultura describe el escenario de la acción, pero no la acción². Ella es sólo un vehículo. ¿Cómo poder extrañarse entonces que cuando se discuten los problemas de la síntesis social, de la generación de las vigencias, se prefiera abandonar el concepto de cultura y recurrir mejor a la conceptualización de la vida social como un gran campo de batalla, en donde al menos se sabe que siempre habrá vencedores y vencidos?

Algo similar ocurre con la conceptualización de la cultura entre aquellas corrientes sociológicas que, sobre la base de la oposición hegeliana entre ser y conciencia, reducen el primer término de esta oposición al ser social afirmando simultáneamente su prioridad y deter-

1. Tylor, Edward B., *Primitive culture*, London, 1891; pág. 1.

2. En las teorías sociológicas funcionalistas la acción humana es comprendida por la interrelación de tres sistemas: el sistema social, el sistema de la personalidad y el sistema cultural. Este último está constituido por el universo simbólico que define las pautas ideales de conducta y las normas a que deben someterse los individuos y grupos en su acción. El nivel de la acción, sin embargo, corresponde al sistema social, por lo cual la cultura y la personalidad no son más que dos categorías para designar lo dado. Véase al respecto Parsons, Talcott, *El sistema social*, Glencoe Ill., 1951.

minación sobre la conciencia. La cultura es vista, en este caso, como "contenido de conciencia", es decir, como representación objetivada de las relaciones sociales reales que constituyen el ser social. Este contenido de conciencia es además necesariamente falso, en tanto traspone al plano de los objetos, las relaciones que son sólo posibles entre seres humanos. La cultura pertenece, entonces, al orden de los conjuntos inertes. A diferencia del enfoque anterior, se discute en este caso de manera específica la dificultad inherente a los sistemas de representaciones y denominaciones de expresar e incitar la vida humana tal cual ella es, sin someterla a los dictados de las leyes del intercambio entre objetos. De allí su interesante contribución a la teoría del fetichismo o, si se quiere, de la idolatría³. Sin embargo, no logra superar el hecho de ser una teoría sobre los conjuntos inertes y no sobre la vida social. En este plano la cultura está incapacitada, por definición, a expresar y dar forma a lo que es, y manifiesta sólo aquello que los hombres creen que es, pero en verdad no es. Dicho de otra manera, la cultura es aquel conjunto de ilusiones que los hombres tienen acerca de su propia existencia por pura falta de realismo para darse cuenta que el ser social y no los símbolos es lo único concreto. Si se nos permite un lenguaje más plástico, tendríamos que decir que la cultura es en esencia —para estas corrientes sociológicas— un cadáver (sujeto abstracto) que evita su total putrefacción en tanto los vivos (ser social) lo visten de ropajes multicolores para no verse obligados a aceptar que es justamente la muerte (la negatividad) expresada por "el trabajo y la lucha" el fundamento de su vida social. La cultura es el cadáver resultante de la dialéctica implacable entre el señor y el esclavo.

Y he aquí que Puebla da a la cultura un lugar central en sus reflexiones. El tema de la Evangelización de la Cultura no es sólo un tema específico entre tantos, sino un hilo conductor que entrelaza las opciones pastorales. "Puebla convierte (a la cultura) en el objeto mismo de la evangelización"⁴. Después de lo que hemos dicho acerca del concepto de cultura en los párrafos anteriores se comprenderá la sorpresa y novedad que Puebla significa para las ciencias sociales. Con Medellín no sucedió lo mismo. Gran parte de los temas allí tratados habían sido largamente discutidos en los círculos académicos latinoamericanos. La Iglesia incluso asumió entonces buena parte de la conceptualización que las ciencias sociales habían hecho de tales

3. A los trabajos de F. Hinkelammert, conocidos en América Latina, habría que agregar los de Alfred Sohn-Rethel, especialmente: *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, en Mattick, P. y otros, *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt a. M. 1976.

4. Methol Ferré, Alberto, *Puebla: Evangelización y Cultura. Dos perspectivas*, CELAM, Bogotá 1980, pág. 37.

temas. Con Puebla no sucede lo mismo. El sólo hecho de poner el tema de la cultura como centro de la tarea evangelizadora de la Iglesia significa para las ciencias sociales no sólo una sorpresa, sino que además un desafío autocrítico de inmensas proyecciones. Este desafío puede ser la base de un fructífero diálogo entre fe y ciencia. La única manera, en consecuencia, de interrogar el concepto de cultura en Puebla desde las ciencias sociales —objetivo original de este trabajo— es interrogando el concepto de cultura en las ciencias sociales desde Puebla. Esta es la razón de haber comenzado nuestra reflexión indicando cuál es el concepto de cultura predominante entre las ciencias sociales. Nuestra pregunta central dice entonces así: ¿Pertenece la cultura —como se postula en la mayoría de las corrientes de las ciencias sociales— al orden de los conjuntos inertes? Y si la respuesta fuese afirmativa ¿cómo puede considerarse entonces a la cultura el objeto propio de la evangelización de la Iglesia?

II

Corresponde a Alfred Weber el mérito indiscutible de haber sido uno de los primeros científicos sociales que se planteó críticamente contra la concepción positivista de la cultura que se había impuesto durante el siglo XIX. Su crítica alcanza también a aquellas tendencias de las ciencias sociales que reseñamos precedentemente y que consideran a la cultura o bien como conjunto de objetos simbólicos, o bien como contenido de conciencia. No es ésta la oportunidad de reproducir la discusión intelectual desencadenada por las tesis de Weber. Sin embargo, algunas de sus proposiciones parecen conservar plena vigencia frente a las preguntas que hicimos en el apartado anterior. Por ello, asumiendo los riesgos consabidos, nos limitaremos a presentar selectivamente lo que creemos puede ser su mejor contribución a nuestro tema.

El núcleo problemático de la posición weberiana afecta por igual a las teorías racionalistas nacidas de la Ilustración como a las teorías social-darwinistas y organicistas de la segunda mitad del siglo pasado, y consiste en la crítica a la identidad que postulan estas corrientes entre los conceptos de "cultura" y "civilización"⁵. Con ella se pro-

5. Habría que tener presente que los autores de habla alemana son particularmente sensibles a la relación que se postula entre "cultura" y "civilización", a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, entre los autores de habla francesa e inglesa. Esta sensibilidad tiene una larga tradición histórica. Véase al respecto: Elias Norbert, *Weber den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1976 (3ª edición).

voca un reduccionismo limitante de la cultura, en cuanto la confina al ámbito de la lucha por la existencia y del dominio y control sobre la naturaleza. Criticar este reduccionismo no significa por cierto para él desconocer la importancia que tiene en la historia de la humanidad la lucha por la sobrevivencia a que se ven sometidos cuerpos históricos específicos, ni tampoco el indiscutible progreso alcanzado por la humanidad en el desarrollo de técnicas productivas transformadoras de la naturaleza. Muy por el contrario. La importancia de este proceso es tal, que merece justamente ser reconocido en su especificidad y función históricas. Este es en sentido estricto el vasto proceso de la civilización. No hay razón válida empero para funcionalizar toda la creatividad y energía espiritual de la humanidad en esta única dirección. Aún más, es preciso reconocer —señala él— que junto a este proceso de transformación del medio ambiente y de las condiciones materiales y espirituales de la humanidad existe también otro proceso de dirección contraria, protagonizado por el alma de los cuerpos históricos que anhela liberarse de las condiciones concretas de su existencia en “tentativa por lograr expresión, figura, reflejo, forma de su esencia y, o bien configurar el material de vida que se le ofrece, o bien —cuando ello es imposible— huir de él y refugiarse en una existencia trascendente como región de formación y de liberación”⁶. Este segundo proceso es el que conforma el núcleo de la cultura. Así, civilización y cultura es el nombre que le damos a dos procesos diferentes, naturalmente que relacionados entre sí, pero autónomos en relación a su naturaleza, a su finalidad y a sus leyes de desarrollo.

En el curso del proceso de civilización surge un conjunto de símbolos y sistemas expresivos —entre ellos el propio conocimiento— que facilitan la adaptación de la vida humana a las condiciones concretas de su existencia y que transforman por igual tanto el comportamiento como la naturaleza. Es éste un universo simbólico mediador, un verdadero “cosmos de civilización” para usar el lenguaje del mismo autor. “La humanidad coloca realmente entre sí misma y la naturaleza un reino intermedio de contenidos de conciencia, conocimientos, medios y métodos tendientes a dominarla y a configurar su propia existencia con miras a un fin, y también a esclarecer y ampliar sus posibilidades naturales”⁷. Sin embargo, este universo simbólico no es totalizante, puesto que tiene una función específica e instrumental

6. Weber, Alfred, *Sociología de la historia y de la cultura*, Buenos Aires, 1957, pág. 72. Este libro, traducción de *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie* (Munich, 1951) reproduce gran parte de los artículos más famosos de Weber, editados entre 1921 y 1931. Dado que fue el único texto en español que encontramos a mano, todas las citas se harán de esta obra.

7. *Op. cit.*, pág. 70.

que se medirá en última instancia por su eficacia, y que limita por tanto la capacidad expresiva sólo a este ámbito particular. El cosmos de civilización es esencialmente “el gran reino de la existencia eficaz y útilmente esclarecida y eficaz y útilmente formada, pero que en su configuración del ser no lleva un paso más allá de lo que está condicionado precisamente, por los puntos de vista de la eficacia y de la utilidad”⁸. A esta función instrumental de los símbolos se opone la expresividad del movimiento cultural: “la formación cultural de la existencia, nada tiene que ver con eficacia y utilidad. Lo que dentro de las religiones y sistemas ideológicos opera sobre la existencia, así como lo que se refleja en las obras y ‘figuras’ del arte, brotan de una zona de muy otras categorías y concepciones; brota de lo *ánimico*. Por oposición con lo civilizador, o sea con la elaboración intelectual del material existencial, nos encontramos aquí con su elaboración y configuración *ánimicas*”⁹. De modo que no se puede englobar todas las representaciones simbólicas en función instrumental, pero a la vez no se puede negar tampoco la existencia de éstas. Cultura y civilización constituyen de por sí los dos polos de una tensión que permanentemente los relaciona y que en el curso de la historia los identifica y contradice. Sin embargo, ninguno de ellos logra disolver al otro, por lo que se hace indispensable reflexionar sobre los sistemas de expresión simbólica a partir de esta tensión. El pecado del siglo XIX habría consistido justamente en intentar disolver la cultura en la civilización, naturalmente sin lograrlo. Parte importante en este pecado habría tenido —según Weber— el concepto hegeliano de “espíritu objetivo”, puesto que en él “se unieron los elementos de *dominio intelectual* de la existencia con los elementos de *expresión intelectual*. De esta manera se confundieron realmente intelecto y alma y, por ende, los conceptos de civilización y cultura se mezclaron sin remedio”¹⁰.

El concepto weberiano de cultura tiene una dimensión esencialmente no utilitaria. El resume la amplia gama de sistemas expresivos que no están en función de la sobrevivencia, del “trabajo y la lucha” como realización del dominio sobre la naturaleza. Cultura es “la forma de expresión y de liberación de lo *ánimico* en una época dada y dentro de la substancia existencial, material o espiritual que se le ofrece”¹¹. Esto no significa naturalmente que carezca de influencia frente a las modalidades concretas de control sobre la naturaleza y la existencia material. Ya se ha dicho que su interrelación con el

8. *Op. cit.*, pág. 71. El subrayado es de Weber.

9. *Op. cit.*, pág. 71.

10. *Op. cit.*, pág. 72.

11. *Op. cit.*, pág. 72.

proceso de civilización es permanente. Sólo se previene contra la tentación de ver sólo funciones simbólicas allí donde existen acciones orientadas al dominio y transformación del medio exterior. Por eso, se concibe la cultura esencialmente como proceso, como actividad expresiva, más que como contenido de lo expresado. No creemos interpretar mal a Weber si afirmamos que el propósito de esta definición de cultura es quitarle a ella todo vestigio solapado de determinismo.

Este rescate del concepto de cultura del peligro de ser disuelto en el proceso de civilización tiene por cierto un precio, cual es la renuncia a utilizar un único concepto para designar la totalidad social. Del mismo modo como se critica la pretensión de funcionalizar todo sistema expresivo nada más que a la finalidad de la lucha por la sobrevivencia y por la dominación de la naturaleza, así también habría que criticar la eventual pretensión del concepto de cultura de asumir ese papel. La totalidad social se realiza sólo en la historia, entendida ésta como síntesis dinámica de los dos procesos que hemos venido comentando junto a un tercero, del cual no hemos tenido necesidad aún de hablar y que Weber denomina proceso de formación social. (*Gesellschaftsprozess*). Este último, también en dinámica propia, da forma a las fuerzas naturales instintivas y volitivas del hombre organizándolas en cuerpos sociales históricos. A este nivel pertenecen las tendencias propiamente orgánicas de la vida social, la constitución de estados y cuerpos intermedios, las guerras y las conquistas, la posesión de territorios y la constitución de organismos para administrarlos. Este proceso es también autónomo, por cuanto no sería lícito reducirlo a un esquema de organización funcional para el mejor desarrollo productivo. Los procesos de civilización y cultura influyen por cierto en la organización social de un momento histórico determinado, pero esta influencia no es mecánica. En suma, no hay un concepto único capaz de abarcar simultáneamente al conjunto de objetos simbólicos constituidos en función del esclarecimiento que realiza la conciencia humana sobre las condiciones de su existencia concreta, ni al conjunto de expresiones anímico-espirituales que quieren penetrar la sustancia vital de la existencia tal cual ella se nos ofrece en las distintas épocas, ni al conjunto de acciones y símbolos que dan forma a las fuerzas humanas instintivas y volitivas organizándolas en entes sociales específicos. Cualquier concepto totalizador que se escogiera llevaría implícita la tendencia a destacar unilateralmente una de estas dimensiones sobre las otras, llegando incluso al extremo de reduccionismo completo, como lo atestiguan por ejemplo las ideologías del progreso técnico ilimitado, o las tendencias social-darwinistas tan propias de nuestra época actual. La sutileza del discernimiento radi-

caría, según Weber, justamente en la posibilidad de comprender la vida humana en la complejidad y autonomía de sus diversos elementos, evitando toda explicación monocausal.

De estas tres dimensiones de la interpretación histórica, sólo dos de ellas —el proceso de civilización y el proceso de formación social— permiten ser consideradas para una eventual teoría del progreso. Entre el tipo de civilización de la modernidad y de la antigüedad hay diferencias notorias no sólo en estilo, sino en poder real sobre la naturaleza. Lo mismo puede decirse de la organización social actual, cuyo grado de complejidad y funcionalidad es incomparablemente más potente que el de las antiguas ciudades-estados. No ocurre lo mismo sin embargo, con el movimiento cultural. Allí no hay diferencias de grado, sino de estilo y naturaleza. Como lo hemos dicho ya, la cultura es para Weber el movimiento del espíritu que busca dar expresión a la sustancia vital que le es dada en un momento histórico determinado. No es el intelecto en función práctica quien da las pautas culturales, sino el intelecto en función meramente expresiva, catártica. Por ello, la cultura está indisolublemente ligada al cuerpo histórico. Ella no constituye un universo de objetos lógicos y necesarios de validez universal, sino que objetos anímicamente condicionados.

Pero ¿qué puede decirse entonces de la religión? ¿Acaso no hay religiones universales? Weber no lo niega, pero "la raíz de su universalidad reside siempre en el plano metalógico, y nunca consigue liberarse totalmente del lugar histórico y de la situación histórica en cuyo seno apareció. Se trata de la más honda concepción existencial que surgió en dicho lugar, y que era posible en él. En la medida en que tal significación de la existencia tiene íntima significación universal, posee contenido humano de eternidad y goza de la posibilidad de difundirse por encima de su región original y liberarse de ella. En cada uno de estos casos, y por muy universal y centralizada que aparezca, por inmutable que se presente su visión nuclear, sufre, sin embargo, esenciales transformaciones"¹². Lo mismo vale para los "renacimientos" de la cultura, que son "en realidad *nueva creación* de algo diferente"¹³.

III

Pese a la influencia ejercida por Alfred Weber, sus tesis no han logrado convertirse en la base de nuevos trabajos que hayan tenido

12. *Op. cit.*, pág. 67.

13. *Op. cit.*, pág. 66.

éxito en elaborar una teoría unificada de la historia que sea, a la vez, lo suficientemente multifacética como para superar los reduccionismos y unilateralidades que el mismo Weber criticó. Tal vez pueda interpretarse este hecho como una muestra de la debilidad de su teoría, pese a sus innegables aciertos críticos. En todo caso, quisiera mencionar aún dos reflexiones complementarias a su modelo, ambas de fecha reciente, que son de importancia para la comprensión de la síntesis social.

Si se adopta la tesis de que ni el proceso civilizador, ni el proceso de formación social, ni el movimiento cultural son capaces por sí solos de ser fundamento de un concepto totalizador de la vida humana —que, por cierto, no sea reduccionista— habrá que dejar entonces a la historia que muestre en cada caso cuál es la síntesis resultante de la mutua interrelación de estas tres dimensiones. Pero, en verdad, este planteamiento no soluciona el problema de la totalización, sino que sólo lo desplaza a otro nivel, puesto que ahora la Historia (con mayúscula) se convierte en el concepto buscado. ¿Y acaso el concepto de historia no es también culturalmente condicionado, acaso la periodización, el orden y secuencia de los sucesos, los ritmos, la distribución espacial de los hechos no son formas, expresivas e instrumentales a la vez, que el intelecto desarrolla y cuya ausencia harían completamente incomprensible la síntesis histórica resultante? ¿Cuáles son las coordenadas de espacio-tiempo con que opera el acontecer histórico? ¿Son éstas independientes del proceso de civilización, cultura y formación social? ¿Puede hablarse de progreso sólo en relación a los procesos de civilización y formación social y dejar, en cambio, el movimiento de la cultura librado a una finalidad que no impone una tendencia histórica? ¿Ya no vale la formulación de Hegel, de que sólo considerando la historia como “progreso en la conciencia de la libertad” se la hace recién posible?

Ernst Bloch ha hecho una interesante reflexión a este respecto¹⁴. El postula la necesidad de definir un “tiempo elástico” para la consideración de los hechos históricos. El tiempo cronométrico es una abstracción frente a la vivencia de un suceso, puesto que divide la secuencia de lo acontecido en unidades iguales, que guardan entre sí distancias uniformes. Pero es “completamente indiferente frente al contenido de lo que en él sucede o deja de suceder”¹⁵. La idea de progreso y el concepto de tiempo histórico necesitan en consecuencia de una formulación que, elasticizando el tiempo cronométrico, de

margen a la vivencia, a la valoración de lo sucedido, a la densidad del acontecimiento y a la integración de los hechos en un sentido y dirección. Este sería un concepto de tiempo tendencial (Tendenzzeit) en oposición a la uniformidad sin contenido de la medición racional del tiempo. “Las culturas no sólo están en el tiempo, constituyendo sus períodos, sino que contienen ellas mismas —de preferencia en su mitología (religión)— un tiempo propio... Bastaría hacer referencia aquí al concepto de tiempo griego, casi sin orientación hacia el futuro, y al concepto de tiempo cristiano orientado hacia el futuro”¹⁶. Con todo, el tiempo cronométrico se revela también indispensable, como lo atestigua, por ejemplo, el uso del calendario en los más variados asuntos prácticos de la vida cotidiana. Tiempo cronométrico y tiempo tendencial estarían así en relación como el esqueleto lo está frente a la carne y sangre del cuerpo”¹⁷.

A consecuencia de estas reflexiones, Bloch propone que del mismo modo como existe un concepto elástico del espacio (espacio de Riemann) según la distribución y movimiento objetivamente diferente de la materia, así también debería concebirse un tiempo elástico según la diferente distribución de la materia histórica¹⁸. Esto significaría que la métrica aplicable a los acontecimientos históricos debería ser variable según la tendencia y finalidad de cada uno de los sucesos¹⁹. Significaría también concebir la historia como un “multiverso” en el tiempo, en donde lo único absoluto, la unidad humana (Humanum-Einheit), se manifiesta en diferentes planos de temporalidad de los cuales se puede hacer, como en el caso del espacio, la topología correspondiente. La comprensión de la síntesis social tendría entonces como fundamento la tendencia o finalidad del desarrollo histórico, pero con la condición de que el progreso así resultante no sea concebido a la manera de un tiempo lineal homogéneo, sino más bien como una topología de la temporalidad.

Haciendo suya esta proposición de Bloch, Hanns-Albert Steger ha indicado la necesidad de completar el esquema tridimensional de Alfred Weber con una cuarta dimensión referida a la elasticidad del espacio-tiempo²⁰. Esto sería necesario puesto que, frente a la unidad humana, los procesos de civilización, de formación social y el movimiento de cultura tienen sólo dimensiones relativas²¹. La compren-

14. Bloch, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M. 1970, págs. 118-146. *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*.

15. *Op. cit.* pág. 130.

16. *Op. cit.*, pág. 135.

17. *Cfr. op. cit.*, pág. 131.

18. *Cfr. op. cit.*, pág. 133.

19. *Cfr. op. cit.*, pág. 136.

20. Steger, Hanns-Albert, *Weltzivilisation und Regionalkulturen*, en *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Band 7, Hermann Kellenbenz + Jürgen Schneider (eds.) Klett-Gotha 1978.

21. *Cfr. op. cit.*, pág. 653.

sión de la síntesis social sería posible si abandonamos la idea de la yuxtaposición de culturas y sociedades que logramos concebir unitariamente sólo en virtud de su abstracta contemporaneidad y acogemos en cambio la idea de un tiempo "elástico" que revela, tras la diversidad de formas históricas, el destino común de la humanidad.

En el centro de la síntesis de la vida humana en el planeta habría que situar —según el esquema de Steger— la dimensión espacio-tiempo, "cuyo fundamento en última instancia es siempre religioso. En torno a ella se ordenan —cada uno en carácter de específica operacionalización cultural— el proceso de civilización, el proceso de formación social, el movimiento cultural y la concepción cultural del tiempo. Todo esto se mantiene unido por medio de la legitimación del trabajo que resulta de esta síntesis y que es específica y solidaria para cada cultura (por qué, para qué y contra qué trabajamos dentro del ámbito de nuestra cultura?)"²². El papel asignado a la legitimación del trabajo, como elemento de reunión de las diferentes dimensiones es justificado por Steger con el argumento de que ésta constituye la finalidad (Ziel) de esta empresa humana común, en tanto esfuerzo por contrarrestar la marcha de la naturaleza (Widerstandsleistung gegen den Gang der Natur)²³.

Hemos querido mencionar las reflexiones de Bloch sobre el tiempo y el interesante esquema de cuatro dimensiones propuesto por Steger por cuanto representan, a nuestro entender, un serio intento de concebir la totalización de la vida social a partir de las reflexiones de Alfred Weber. En el caso de Steger, si bien se respeta el concepto weberiano de proceso cultural en su especificidad, se va mucho más lejos, en cuanto se postula que el núcleo mismo de la síntesis social (la concepción espacio-tiempo que, además es siempre religiosa) y la legitimación del trabajo como elemento aglutinante son culturales, dándole así a la cultura un papel totalizador que en el caso de Weber no tiene.

IV

Resumamos el camino recorrido. Señalamos que el enfoque predominante de las ciencias sociales no asignaba al concepto de cultura un papel fundamental para la comprensión de la vida humana como

22. *Op. cit.*, pág. 654.

23. *Op. cit.*, pág. 653.

totalidad. La razón de ello creemos verla en el hecho de que tales enfoques consideran la cultura como conjunto inerte. La cultura sería, en verdad, el reino de los ídolos, sea que ellos cumplen una función instrumental y funcional para el dominio de la naturaleza o para el dominio del hombre. Frente a estas concepciones se alza la formulación de Alfred Weber, separando el mundo inerte, el "cosmos de civilización", del mundo vitalmente expresivo del proceso cultural. Sin embargo, no logra resolver el problema de la síntesis, puesto que ni el concepto de civilización ni el concepto de cultura pueden por sí mismos ser el fundamento de la totalidad. Sobre la base de las reflexiones de Bloch acerca de la necesidad de concebir un tiempo elástico, a la manera del espacio, Steger ha propuesto completar el modelo de Weber con una cuarta dimensión que se refiere justamente a la síntesis social y que se expresa en la fundamentación "siempre religiosa" del espacio-tiempo y en la forma social de legitimar el trabajo. Con ello, el concepto de cultura cumple simultáneamente un doble papel. Por una parte, en sentido específico, da cauce a la expresión liberadora del alma humana, en el sentido de Weber. Por otra, en sentido totalizante, pone el cimiento de la síntesis social, como núcleo y como fuerza aglutinante.

Interrogemos ahora a *Puebla*. ¿Es interpelado el documento por esta problemática que hemos esbozado? ¿Cuál es el papel que en él se le asigna al concepto de cultura para la realización de la síntesis social?

No nos parece necesario resaltar la enorme importancia que asume el concepto de cultura en *Puebla*, ni referirnos a sus antecedentes próximos en *Evangelii Nuntiandi*, *Medellín* y en el *Vaticano II*. Varios trabajos muy esclarecedores han sido publicados ya en este sentido. Quisiéramos limitarnos tan sólo a discutir algunos puntos fundamentales que, según creemos, tienen directa relación con las preguntas analizadas en las páginas precedentes: relación entre los conceptos de cultura y civilización, el papel de lo religioso en la definición de cultura, cultura y secularización en la modernidad, totalidad y síntesis social. No lo haremos en el mismo orden en que lo hemos enumerado, sino más bien en conjunto, pues resulta difícil, por no decir arbitrario, separar cada uno de estos temas.

A primera vista, parecería una cuestión puramente técnica diferenciar los conceptos de cultura y civilización, un preciosismo intelectual, terminológico. De hecho, gran parte de los científicos sociales no lo hace. Menos todavía el sentido común. Sin embargo, nos parece que si hay algo que valorar de las sugerentes proposiciones de Alfred Weber, es justamente el haber demostrado de manera convincente la importancia que tiene hacer esta diferenciación. Nosotros agregaría-

mos: sólo comprendiendo la diferencia entre ambos conceptos es posible considerar la cultura de una manera totalizante y a la vez no secularizada. En efecto, el gran invento de la modernidad secularizada es haber disuelto la cultura en la civilización, funcionalizando así todo el universo simbólico de la humanidad a las tareas del dominio humano sobre la naturaleza. Bajo el primado de la ciencia, la cultura se vuelve instrumento al servicio del progreso, herramienta y arma de combate en la lucha contra la necesidad. Con la religión sucede otro tanto. Es falso creer que la modernidad no se interesa o es indiferente frente a la religión. No. La acepta y la fomenta, sólo que como objeto satisfactor de una necesidad social y, en esa medida, como uno de los instrumentos simbólicos de que se vale en su lucha por el control de la naturaleza y del orden social derivado de esta lucha. La religión se vuelve objeto al igual que todas las formas expresivas del espíritu humano.

Es muy interesante recordar las funciones que la sociología le atribuye a la religión en el seno de la vida social. Enumeremos algunas principales: a) conceptualizar el no-saber como misterio de la fe, eliminando así variedad e incertidumbre, puesto que la religión define las maneras específicas de convivir con el misterio; b) contribuir a la integración de los grupos y sociedades mayores, en tanto proporciona a los individuos un sentido y punto de referencia que trasciende las particularidades y los datos de coyuntura; c) contribuir a la educación de las personas en tanto inculca en ellas hábitos de buena conducta, preocupación por el bien común, sentido para superar la frustración ante situaciones adversas o metas no alcanzadas; d) trasladar al plano ideal la solución de los problemas que en el plano real no tienen solución, etc., etc. ¿Quién en su sano juicio querría prescindir de tan útiles servicios? No reside en este plano el rechazo de la modernidad a la religión. No se rechaza su función social, sino su papel en la totalización de la vida social. Lo que no se acepta es que sea la religión quien defina las funciones. Que cumpla nada más con lo suyo, que el proceso de civilización velará por la totalidad de la vida en el planeta. La "mano invisible" o "la astucia de la razón" se preocuparán de que la historia llegue a destino.

Puebla es, a este respecto, una intuición genial, puesto que quiere poner las cosas en su lugar: concibe a la cultura como punto de convergencia de los distintos esfuerzos específicos de evangelización; ella los engloba y los pone en relación; simultáneamente se postula que el núcleo y fundamento de la cultura es la religión, la actitud con que se afirma o niega una vinculación religiosa con Dios. Sin embargo, según nuestro modesto parecer, no se discierne suficientemente acerca de las relaciones entre cultura y civilización y no

se sacan, por tanto, las consecuencias que se derivan para la propia actitud asumida. Hay ocasiones, especialmente en los textos referidos al secularismo y al surgimiento de la moderna civilización urbano-industrial, en que ambos conceptos parecen confundirse. No quisiéramos, en todo caso, analizar pormenorizadamente todos los números del documento en que pensamos se aplicaría nuestro juicio. Nos interesa más bien el conjunto. Permítasenos, eso sí, una prueba indirecta. En el artículo de Gerardo Remolina "evangelización y cultura", que hace un balance sobre Puebla, sus antecedentes y conclusiones, leemos: "Este enfoque, tan profundamente religioso (de la cultura), se debe, a mi manera de ver, no únicamente a un planteamiento teórico que ligue estrechamente la religión a la cultura, sino a un hecho histórico consumado" (se refiere a la existencia de un "radical sustrato católico" en América Latina) "... si el tratamiento que recibe la cultura en el Concilio es más de índole 'secular' (no 'secularista'), en Puebla es profundamente 'religioso' y (que) ello se debe a que Puebla considera de una manera *realista* la cultura latinoamericana en cuanto tal". Más adelante, al resumir y concluir, señala: "lo 'esencial' de la cultura, al menos en Latinoamérica, está dado para Puebla, por la dimensión 'religiosa'"²⁴. El sentido de las citas es clarísimo. Lo más novedoso de Puebla, la afirmación del fundamento religioso de la cultura, vale al menos para América Latina. Es decir, puede que en todo el resto del planeta la religión no constituya lo esencial de la cultura. En América Latina lo constituye gracias a la labor de los misioneros de la Iglesia. Se trata sólo de un juicio de realidad. Si esta es la conclusión que saca una persona juiciosa y ponderada como es quien citamos, entonces quiere decir que en el propio documento falta la debida claridad. La afirmación de que el núcleo de la cultura está constituido por la religión no puede ser sino una afirmación de validez universal. De lo contrario, abandonemos la pretensión totalizante del concepto de cultura a manos de la civilización, como lo ha hecho la modernidad, y resignémonos a considerar la religión como un conjunto de creencias y ritos destinados a satisfacer una necesidad social específica que le es definida por cada sistema particular.

Este carácter esencial, fundante que tiene la religión no se pierde aún en aquellos casos, como en el del mundo secularizado actual, en que deliberadamente se le trata de negar o de ocultar. Los funcionalistas tienen razón cuando hablan, sobre la base de la teoría de las equivalencias funcionales, de que la función social cumplida por la religión en el pasado es suplida en el mundo moderno por otras ins-

24. Remolina, Gerardo. *Puebla: Evangelización y Cultura. Dos perspectivas*, CELAM, Bogotá 1980, págs. 19, 20, 27.

tituciones de la sociedad. En todo caso, esa es materia de verificación empírica para cada situación específica. Pero de allí no se puede concluir que la religión ha dejado de cumplir con su rol en la constitución de la síntesis social. Comprender esto, es uno de los méritos que le atribuimos al modelo de Steger que hemos referido más arriba. No cabe duda de que las normas particulares de la expresión religiosa, tanto en el plano del ritual como de la palabra, están sometidas a las influencias históricas resultantes de la interacción entre el proceso de civilización, el proceso de formación social y el movimiento cultural. Mas no puede haber síntesis histórica sin la referencia espacio-temporal que es la religión. De ello no se salva nadie, tampoco la modernidad secularizada. Pensamos por esto que Javier Lozano sitúa muy bien el problema religioso cuando señala su inmediata conexión con la experiencia del límite. Sea que la humanidad ofrezca como respuesta a esta experiencia el propio límite y constituya entonces la religión en idolatría, sea que se abra al Trascendente, al Absoluto e incondicionado y constituya entonces una verdadera experiencia religiosa, será siempre la religión la que dé el fundamento de la totalidad.

Si se tiene presente este imperativo de adecuado discernimiento entre cultura y civilización, habrá que tener cuidado también con otra definición frecuente de lo religioso —presente también en Puebla— que enfatiza el plano de los valores. La cultura queda definida desde el punto de vista de la presencia en ella de valores y desvalores y otro tanto sucede con la religión. El concepto de valor tiene en el mundo moderno, sin embargo, un significado muy preciso. No es una casualidad lingüística que se utilice el mismo vocablo para designar la caridad y los valores que se transan en la bolsa de comercio. Se entiende normalmente por valor todo bien o representación simbólica del mismo que satisface una necesidad objetiva o subjetiva. En este último caso, el de la necesidad subjetiva, el valor se reduce a un esquema de preferencias individuales. Si alguien siente impulsos altruistas, allá él. El sistema de intercambio entre las personas se preocupará de regular que esta manifestación de valores sea socialmente razonable y que no exceda los límites propios del sistema en que se manifiestan. La máxima "no hagas con otro lo que no quieras que hagan contigo" es justamente una manera de traducir la caridad al plano de los valores sociales, esto es, al plano del intercambio de objetos satisfactores de la necesidad. Detrás del valor está siempre la necesidad y lo valorado es su satisfactor. Lo que no sirve, no tiene valor.

Ahora bien, es evidente que toda expresión religiosa es siempre

para la sociedad un valor o desvalor, según el caso. Vivimos en un mundo en que las relaciones entre los hombres son siempre objetivas, aunque no sea más que por la palabra. Sin embargo, si tiene sentido todo lo que hemos discutido precedentemente, tendremos que convenir que relegar lo religioso al plano de los valores no hace justicia a la problemática de la totalidad de la cultura o, si se quiere, a la problemática del límite que es justamente la que funda la cultura sobre el núcleo religioso. Hablar de la religión como conjunto de valores religiosos es, según nuestro parecer, una forma de referirse a la expresión social y culturalmente condicionada de la religión, por cierto de mucha importancia, pero no es en este nivel donde ocurre que la religión es el núcleo de la cultura. O si no, tendríamos que limitarnos, como lo hace el texto citado de Remolina, a afirmar que la religión es sólo de hecho, en esta u otra cultura, quien por razones históricas ha logrado imprimir un sello característico.

Por nuestra parte, no estamos aún en condiciones de ofrecer una conceptualización alternativa que sea rigurosa y sistemática. Pero hace años trabajamos sobre la siguiente intuición: siendo la experiencia del límite quien funda la religión y la cultura —entendida, en carácter totalizante, como síntesis social— habría que preguntarse cómo se manifiesta colectivamente esta experiencia, más allá de su expresión puramente personal como, por ejemplo, en el miedo a la muerte. En todas las culturas conocidas, incluida también la cristiana occidental, esta experiencia colectiva del límite se manifiesta en el sacrificio²⁵. Como el mismo nombre lo indica, es el acto primordial de constitución de lo sagrado. Es, a la vez, un acto de reconciliación con el trascendente y un acto de comunión entre los hombres que participan del banquete ritual de la víctima. Para las religiones immanentistas es el acto que apaga la incertidumbre del límite, en tanto proclama a la misma naturaleza como trascendente, como objeto de culto. El poder del intelecto humano que es negatividad frente a la naturaleza, es reconciliado así con ella, puesto que se le devuelve lo que se le había quitado: la utilidad. En la víctima se destruye justamente la utilidad, siendo éste el desagravio ante la profanación de la naturaleza y del orden cósmico. El sacrificio es, en este sentido, función necesaria. Se manifiesta históricamente de mil modos diferentes, pero como acto de reconciliación está en la base misma de la historia, la hace posible.

El cristianismo rompe este círculo immanentista de la religión.

25. Ver al respecto: Morandé, Pedro, *Ritual y Palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*, Centro Andino de Historia, Lima 1980.

No nos sentimos nosotros autorizados para dar la argumentación teológica correspondiente. Quisiéramos indicar, sin embargo, que el designio salvador del Padre se consuma justamente en el sacrificio de su Hijo. Este pasa a ser el único fundamento de la historia y de la síntesis social. Al asumir Cristo el papel de víctima y sacerdote redime la religiosidad entendida como reconciliación con la naturaleza y proclama la verdadera reconciliación con el Padre, fundamento de la vocación humana a la "comunidad y participación" como lo define Puebla. La encarnación de la fe "en la Cultura y las culturas de los hombres" tiene entonces su fundamento último en el sacrificio del Hijo de Dios.

Ahora bien, el concepto de sacrificio es el único que pone en contacto inmediato las tres dimensiones de la cultura definidas por Puebla: la relación del hombre con Dios, con la naturaleza y con los demás hombres. Cualquiera otra formulación, como por ejemplo la de los valores religiosos, rompe la unidad de estas tres dimensiones, dándole a cada una dinámica propia y autonomía frente a las restantes. Por eso postulamos el concepto de sacrificio como el concepto básico para la comprensión de la síntesis social. Su vinculación es por igual con el plano de la acción como con el plano de los valores, con el nivel de las ideologías y representaciones como con el nivel de la conducta efectivamente realizada. El sacrificio es el gozne que pone en comunicación el proceso de civilización, el proceso de formación social y el movimiento de la cultura. Naturalmente todo esto requeriría de una fundamentación detallada. Para efectos de este trabajo, nos contentamos con presentar estas ideas a manera de intuición con la esperanza de que sean sugerentes para la elaboración más acuciosa del concepto de cultura propuesto en Puebla.

Señalamos, al comenzar, que la única manera de analizar el concepto de cultura en Puebla desde las ciencias sociales era analizando el concepto de cultura en las ciencias sociales desde Puebla. Las páginas precedentes han tenido esta doble intención. Por todo lo que ya se ha dicho, es evidente que Puebla se ha adelantado en años a la reflexión de las ciencias sociales latinoamericanas y les ha dado por lo mismo un impulso insospechado. Al mismo tiempo, sería de provecho para la Iglesia tomar en cuenta las diferentes conceptualizaciones que sobre la cultura han hecho éstas. Más allá de la utilidad inmediata que siempre presenta el contraste de posiciones, se puede leer en el desarrollo de las ciencias sociales cuáles son los caminos de la modernidad y cuáles los puntos más importantes para la tarea evangelizadora.

LAS RELACIONES ENTRE RELIGION Y CULTURA SEGUN LA "ANALOGIA DEL SER" EN ERICH PRZYWARA

JULIO TERÁN DUTARI, S.J.

Vicerrector y Decano de la Facultad de
Teología en la Pontificia Universidad
Católica del Ecuador.
Miembro del equipo teológico-
pastoral del CELAM.

1. "Analogía del Ser" como lugar filosófico-teológico del problema sobre Religión y Cultura

1.1. La perspectiva abierta por Przywara con su "analogía del ser"

Las relaciones entre Religión y Cultura se han tratado bajo diversas perspectivas. Una de las más sugerentes, que pretende ser también universal y abaricante, nos parece la presentada por el filósofo y teólogo católico Erich Przywara, ya desde hace unos cincuenta años, dentro de sus famosas investigaciones que confluyen hacia una actualización y reinterpretación del antiguo tema escolástico en torno a la analogía del ser ("analogía entis")¹. Corresponde a Przywara, como lo ha expresado alguna vez su discípulo Karl Rahner², el mérito de haber sacado a la luz este olvidado tema y haber hecho de él un punto fundamental en la concepción católica de Dios, del hombre y del mundo.

En efecto, gracias a la obra de Przywara ha podido comprobarse que la analogía no representa sólo un capítulo de la lógica y que en

1. Erich Przywara (1889-1972), Jesuita alemán de origen polaco nacido en Silesia Superior, ha tenido a través de su vastísima producción intelectual un inmenso influjo en el ámbito de la cultura cristiana, por su raigambre en la tradición (sobre todo la de San Agustín, el Pseudo-Areopagita, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Francisco Suárez...) y por su apertura al pensamiento contemporáneo (en filosofía: Husserl, Scheler, Simmel, Heidegger; en teología: Tillich y Barth, con grande influjo en Rahner y von Balthasar). Desde hace algún tiempo nos hemos ocupado de este autor, que fuera del ámbito de lengua alemana ha quedado prácticamente desconocido, si se exceptúan algunas pocas traducciones, también al castellano. La investigación más amplia es la que lleva por título "Cristianismo y Metafísica", que pronto se publicará también en adaptación española: J. Terán Dutari, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras*, München 1973 (650 páginas).

2. Cfr. K. Rahner, *Laudatio auf Erich Przywara*, en *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg 1968, págs. 266-273 (existe traducción castellana).

particular la analogía del ser, como tema de la ontología, no es tampoco un estudio referente a simples nociones generales, sino que toca a las afirmaciones básicas sobre la realidad total³. El "ser" designa entonces esa realidad en su conjunto y cuanto en ella se nos da (incluso Dios mismo, sin que por eso lo estemos subordinando o coordinando a lo creado, sino más bien en una relación peculiarísima, significada precisamente por el concepto de "analogía"). Esta concepción de "ser", connatural al entendimiento humano, manifiesta que el acceso a todas las cosas se hace desde el hombre mismo, con referencia al cual se organiza la realidad entera en un "sistema" complejo pero inteligible de relaciones.

La estructura fundamental de estas relaciones del "ser" pretende expresarse con el término "analogía". Se tratará, por tanto, de una estructura que contiene esenciales referencias al hombre, a su "manera propia de ser". En este término "analogía" descubrimos la raíz griega "logos", que significa palabra, razón, proporción, sentido. Es el hombre la primera región de la realidad donde los filósofos, conducidos por la idea primordial de "palabra", han descubierto todos esos significados del "logos". Y efectivamente el "logos" de la "analogía" llega a significar también (acaso originariamente) aquello en que se resume, se esencializa y esclarece el proceso total de autorrealización del hombre. Más aún: como la preposición "aná" significa un modo peculiar de relacionamiento, que se refiere a los elementos de lo humano en su organización así como también a la manera de interrelacionarse lo humano con todo lo demás, podemos ver que ya esta inicial interpretación de la "analogía" se extiende a la realidad del mundo, vista desde el hombre.

Según esta visión de la analogía, el hombre ocupa, pues, un lugar irrenunciable dentro de aquella realidad de conjunto, que designamos como "ser". Este lugar viene a descubrirse en definitiva como el de un original acontecimiento de libertad, que es intrínseco al proceso de autorrealización humana y también al proceso por el cual existe el mundo. Más aún: como el acontecimiento de libertad del que ahora hablamos mienta también la libertad divina en su concreta actuación histórica, resulta que está implicado aquí el proceso humano no únicamente en sus aspectos "naturales", patentes al filósofo, sino también en todo lo relacionado con la vocación gratuita, con la redención y regeneración provenientes de Dios Padre en Cristo,

3. Sobre la historia del término "analogia entis" (que traducimos en español por "analogía del ser") cfr. nuestro estudio: J. Terán Dutari, *Die Geschichte des Terminus "analogia entis" und das Werk Erich Przywaras*, en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 77 (1969-1970), 163-179.

por obra del Espíritu, aspectos estos que por ser revelados sobrenaturalmente, sólo se abren al teólogo cristiano.

Se advierte ya de este modo que la analogía del ser sólo puede estudiarse con plenitud dentro de una reflexión que contenga lo específico filosófico junto a lo específico teológico en una justa interrelación; las características de tal reflexión no estarán determinadas sino por la misma estructura de la analogía, en cuanto ésta brota de aquel original acontecimiento de libertad, o encuentro fundante de la libertad divina con la libertad humana, que ahora debemos esbozar en sus líneas principales.

1.2. Estructura analógica del acontecimiento original de libertad en el hombre

La "analogía del ser" concibe toda la realidad en su fundamental interrelacionamiento, desde el proceso mismo por el cual el hombre se autorrealiza. Este proceso humano es, en su conjunto, "libertad", ya que la libertad no sólo ha de entenderse como constitutivo estático de una esencia eterna del hombre, sino como el fondo mismo de toda la autorrealización humana. El acontecimiento de libertad en el hombre lo llamamos original porque, considerado en su mismo fundamento, es la raíz desde donde no solamente toma impulso, configuración y sentido todo el proceso humano, sino también se descubren las articulaciones básicas de toda la realidad a la que el hombre tiene acceso, en relación directa con el misterio de la libertad divina.

Nos fijaremos ahora en las líneas estructurales de esta libertad como acontecimiento fundante, líneas que proyectan ya aquella estructura llamada "analogía del ser"⁴. Porque el proceso humano de autorrealización, como libertad, lo tomamos en estas líneas básicas: un hacerse del hombre en múltiple y compleja interrelación de individuos, de grupos y colectividades entre sí, pero a través de una transformación de la naturaleza material y por lo mismo en el horizonte del mundo que el hombre abre y por la ruta de la historia que él diseña. Una reflexión, que creemos poder llamar con derecho no sólo "teológica" sino también estrictamente "filosófica", cuando se aplica a la experiencia más profunda que el hombre hace respecto a su proceso de autorrealización en libertad (experiencia presentada históricamente bajo muy variadas figuras y de modo privilegiado bajo

4. Para la exposición que ofrecemos en este apartado utilizaremos una parte de nuestro estudio ya publicado: J. Terán Dutari, *Cristianismo y filosofía hoy, en Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*, Quito 1979 (ediciones de la Universidad Católica), págs. 15-35.

las figuras múltiples de la llamada "experiencia religiosa" de los distintos pueblos y culturas) descubre en la raíz misma del acontecimiento de libertad un respecto relacional que parece ir hacia un término más allá de los ya enumerados como factores o componentes básicos de este proceso de autorrealización humana, hacia este término que en nuestro ámbito cultural hebreo-greco-cristiano ha recibido el nombre de "Dios". Se trata de un término que no se experimenta por modo separado, en sí mismo, sino siempre dentro de ese respecto relacional del proceso personal y libre, que mencionamos: es por tanto un término que se concibe también como de naturaleza personal y libre, pero esto sólo en conexión con la autorrealización humana, en "analogía" con ella (como ya un libro del Antiguo Testamento, influido por la filosofía griega lo expresó: Sabiduría, 13, 5). Por eso debemos referirnos, para desentrañar esquemáticamente esta "analogía", ante todo a ciertas características de la libertad del hombre mismo, para señalar allí el respecto relacional que decimos, y sólo de esta manera hablar por fin de Dios.

En la libertad del hombre podemos distinguir un aspecto formal, que expresa las leyes o maneras infaltables de actuar esta libertad, y un aspecto material que expresa rasgos concretos de las actuaciones en que de hecho se juega esta misma libertad. Bajo el aspecto formal señalemos que la libertad comporta un verdadero hacerse a sí mismo el hombre dentro de las líneas básicas ya insinuadas de la interrelación dialógica con los otros hombres, a través de la naturaleza, en el mundo y por la historia: a todo lo largo, lo ancho y lo profundo de estas líneas hay verdadera libertad creadora, no limitada por sí misma ni por nada que estuviese sobre ella, sino por el cruzarse y condicionarse multimodo de esas mismas líneas básicas del proceso de libertad. Muy junto con este rasgo, que se refiere al problema de la limitación, va el otro referente a la posibilidad: la libertad, autodinámica y autónoma, aparece sin embargo posibilitada, capacitada desde antes de sí misma, colocada desde fuera de sí en la plenitud de su fuerza, o restituida a ésta según los casos. Porque la manifestación de este último aspecto formal, que recibe el nombre clásico de contingencia y el moderno de facticidad, va muy entrelazada con la manifestación del aspecto material referente a ciertos rasgos que históricamente aparecen, no por necesidad intrínseca sino porque "así son las cosas humanas": la libertad es ambigua: se logra o se malogra; está acosada de autoengaño y de deficiencia; vacila y oscila entre el bien y el mal; está amenazada y con frecuencia (tal vez "originalmente" incluso) está caída y perdida; necesita redimirse; necesita ser liberada para ser libertad auténtica. En la experiencia histórica, tanto de la necesidad de liberación como de la plenitud de realiza-

ción por encima de los riesgos, se encierra la experiencia de la contingencia y por tanto el respecto relacional a aquel término peculiar que señalábamos, como el término posibilitante, fundante y liberante de la libertad.

El término "misterioso" que está en cuestión no puede describirse —como lo comprueban las respectivas tradiciones— sino en el vaivén de una antítesis desconcertante: es algo interno y cercano ("más íntimo que mi propia intimidad": San Agustín), y hablamos de inmanencia; es algo superior y lejano "por encima de todo lo que ha de pensarse": San Anselmo), y hablamos de trascendencia; por el primer camino se pone de relieve su unidad con el hombre; por el segundo, su diferencia; en lenguaje de la filosofía de la religión tenemos aquí el "fascinum" y el "tremendum" (R. Otto). Pero, observación importante: lo que parecen ser dos polos no es sino la indescifrable o indisoluble unicidad de un término (o de un "principio") que no tiene equivalente en esta su compleja manera de ser y comportarse, pero sí encuentra una analogía dentro del mismo hombre, en sus procesos concebidos como espirituales y más concretamente en la circulación y mutuo condicionamiento de teoría y praxis. Así pues, la trascendencia y la inmanencia están una en la otra y se desarrollan en igual sentido y proporción; por eso también el que hemos llamado respecto relacional del hombre a este término-misterio se desarrolla y crece en igual sentido y proporción, dentro del proceso de libertad, que el respecto relacional a las otras líneas o factores básicos del proceso. Queremos decir lo siguiente: el misterio aparece posibilitando y fundando el proceso de la libertad humana y sus formas históricas concretas de autenticidad o inautenticidad (lo cual significa que aparece como aceptado o rechazado en cuanto liberador y planificador de la libertad); pero esto mismo aparece en igual sentido y proporción respecto de la forma como el proceso humano libre se muestra desarrollándose en la línea de la interpersonalidad social, mundana e histórica, ya auténtica, ya inauténticamente, con sus cambiantes conquistas y fracasos.

Se habla, con términos inspirados en la Biblia (aunque nuevamente, bajo el horizonte de la filosofía griega), de que hay un influjo "universal" de este término-misterio frente al influjo "propio" y particular del hombre, dentro del proceso de libertad. Santo Tomás de Aquino, usando las categorías ontológicas de Aristóteles, pero en la línea personalista de San Agustín, que habló de "liberación de nuestra libertad por un Liberador" supremo, nos ha transmitido su clásica doctrina: Una "causa primera" opera todo en toda actuación del hombre, pero no opera sola; porque el hombre coopera realmente con su acción propia, como "causa segunda". Pero por

su parte el hombre, actuando con su propia acción, no opera sino en fuerza de la causa primera que posibilita y funda la acción de toda causa segunda; y por eso en definitiva la acción de la causa primera, siendo universal y soberana, sólo se realiza dentro de la acción del hombre; y —a su vez— la acción del hombre, siendo propia suya y verdaderamente creadora de mundo y de historia, sólo se realiza en virtud de la causa primera: no hay dos acciones en este acontecimiento de libertad; es una sola acción libre que procede misteriosamente de dos causas, no puestas sobre pie de igualdad sino relacionadas por “analogía”, es decir por un encuentro peculiarísimo cuyo significado sólo se descubre en la libertad y desde ella misma.

La estructura formal de esta libertad, de la que brota todo el proceso humano de autorrealización creativa, puede expresarse así, en dependencia de las formas de pensamiento recién citadas: efectividad universal de la causa primera y efectividad propia de las causas segundas no se excluye sino, al contrario, se incluyen y, con cada actuación histórica de la libertad en el mundo, se manifiestan en igual proporción dentro de la línea de relacionamiento entre los hombres y a través del relacionamiento de estos con la naturaleza material⁵. Sin embargo, esta fórmula sólo considera los aspectos formales de la libertad; los aspectos materiales (históricamente concretos) quedan también expresados cuando se introducen las categorías de pecado y gracia, de redención y de perversión, de muerte y de resurrección, categorías teológicas y cristológicas en su origen, que sin embargo están penetrando —con razón— en el pensamiento filosófico contemporáneo, ya en forma teísta ya en forma secularizada. Podemos decir entonces: pecado, como rebeldía autodestructiva contra el don divino fundante de la libertad, o —al revés— gracia, como aceptación humilde y fecunda del mismo frente al misterio divino, se presentan dentro de cada actuación histórica y mundana de la libertad, en igual proporción que estos otros dos aspectos: o el rompimiento autodestructivo de las auténticas relaciones personales del

5. Ya con este uso no excluyente de los conceptos de efectividad “universal” y “propia” aparece una formulación de la analogía del ser, que Przywara expresa también con el par de conceptos relacionales “en” y “más allá de”, lo mismo que con la combinación entre “semejanza” y “desemejanza”. En el acontecimiento original de libertad se descubre así una analogía fundamental entre el Creador y la creatura, que se puede formular a tres niveles: a nivel de actuación, decimos que toda efectividad de las creaturas como causas segundas contiene una efectividad universal de Dios como causa primera; a nivel del ser significa esto que Dios está siempre “en” y “más allá” de las creaturas, es immanente a ellas y trascendente a la vez; a nivel de nuestro conocimiento se utiliza la fórmula del IV Concilio de Letrán: “entre el Creador y la creatura no puede señalarse nunca una semejanza tan grande, que no haya de notarse al mismo tiempo una desemejanza mayor”. Estas mismas tres formulaciones recurrirán cuando se trate de determinar las relaciones analógicas entre la religión y la cultura sobre cada uno de sus diversos planos.

hombre con los otros hombres y por tanto también con la naturaleza material, o —al revés— el fomento generoso de la auténtica interpersonalidad social a través de la auténtica transformación de la materia. He aquí la estructura “analógica” de la libertad.

Por lo que toca a los aspectos materiales o manifestaciones históricas de la actuación soberana y fundante de este Dios liberador de la libertad humana, debemos referirnos a todo lo que la humanidad ha ido experimentando en su conciencia religiosa, lo cual tiene que ver siempre con la historia de gracia y pecado y —por lo mismo— con la historia de realizaciones positivas y negativas en el perfeccionamiento personal, en la convivencia social y en la relación a la naturaleza. La teología cristiana, interpretando una de las más insignes experiencias religiosas de la humanidad, la que se ha hecho en torno a Jesús, quien se dio a entender no sólo como punto en el que culminaba la religión de Israel y se abría un camino religioso para toda la humanidad futura, sino también como confluencia de todas las otras auténticas búsquedas y encuentros de las demás religiones y del corazón bien intencionado de cualquier hombre, esta teología nos dice que con Jesucristo, como insuperable aparición visible y como verdadera realidad humana personal del misterio divino, tiene que ver toda la actuación concreta de pecado y gracia, muerte y resurrección, que existe por todas partes en lo humano. La estructura teo-lógica de la libertad es, por tanto, de hecho una estructura cristo-lógica, y sólo así se entiende con plenitud ser ana-lógica.

2. El triple plano de las relaciones entre Religión y Cultura

Sólo dentro de una reflexión sobre aquel acontecimiento fundamental de libertad implicado por la “analogía del ser”, es posible plantear en sus primeros fundamentos y en sus últimas proyecciones el problema de la relación entre religión y cultura⁶. Es importante advertir que la reflexión se mueve entonces a través de tres planos. Cada uno de estos está constituido por una especie de tensión entre lo religioso y lo cultural, que vienen así a constituir dos polos para-

6. Para la exposición que sigue tomamos como base nuestra obra antes aducida: *Christentum und Metaphysik*, en el capítulo segundo que se titula *Religión y Cultura* y se refiere a los escritos de Przywara aparecidos entre 1923 y 1926; más particularmente utilizaremos el apartado final (*das Verhältnis von Religion und Kultur*, págs. 131-179) que considera una serie de artículos sobre este mismo tema publicados en 1925 y 1926, que luego los recogió el autor en la obra *Ringen der Gegenwart*, Augsburg 1929.

ellos a aquellos que aparecen en la "analogía del ser", es decir: los polos de la libre actividad universal de Dios, por una parte, y de la libre actividad particular del hombre, por otra. Se presentan de este modo religión y cultura sobre un primer plano, que podríamos llamar trascendental, como el aspecto interior y el aspecto exterior del acontecimiento de libertad entre Dios y el hombre. Se trata aquí de las relaciones entre el encuentro personal del hombre con Dios (llamado religión, en sentido lato) y el encuentro interpersonal de los hombres unos con otros (llamado cultura, también en sentido lato).

Esto nos conduce a un plano segundo, en el que religión y cultura (tomadas ahora en sentido estricto) representan dos realizaciones distintas, y en cierto modo contrapuestas, de ese aspecto exterior del acontecimiento de libertad o —si queremos usar un término basado en el Nuevo Testamento— dos figuras dentro de la "visibilidad" de la relación entre Dios y el hombre. Se trata entonces de la cuestión que se suscita entre las configuraciones concretas que de hecho van tomando la religión por un lado y la cultura profana por otro, a lo largo de las épocas históricas. Hasta aquí nuestro pensamiento se ha dirigido a lo que podríamos designar como la praxis humana en su conjunto. Pero esta praxis puede ponerse ahora como objeto de una reflexión ulterior, de una "teoría", la cual aparece así en un tercer plano como nueva tensión entre polos enfrentados, la tensión que existe entre las ciencias que estudian la religión desde esta misma y las ciencias que estudian la cultura también desde sí misma. Aquí se trata en último término de las relaciones primordiales entre la teología y la filosofía, entendidas como fundamento y recapitulación de las ciencias sagradas y de las ciencias profanas, respectivamente.

2.1. Religión y cultura como las dos vertientes fundamentales del acontecimiento de libertad

La reflexión acerca de la "analogía del ser" trata de pensar el mundo desde aquel acontecimiento originario de libertad que es fundamentación de la creatura y de su propia consistencia y actividad particular (e incluso libre en el hombre) gracias a la libre actuación universal, continua y esencial de Dios. Dentro de este acontecimiento hay que señalar la totalidad de lo creado como "visibilidad" de Dios (Cfr. Rm 1, 19-20), pero "en" y "por encima de" esta totalidad hay que señalar también a Dios como el (todavía) invisible "todo en todas las cosas" (1 Co 15, 28; cfr. Sirac 43, 27). A estos dos aspectos fundamentales del acontecimiento dicho corresponden, pues,

la religión y la cultura en cuanto son las dos vertientes básicas de la libertad humana frente a Dios, dentro de esa autorrealización del hombre, que se funda en la libertad divina. De esta manera se concibe a la religión como el aspecto interior de un proceso que sólo puede expresarse y exteriorizarse en la cultura. Religión y cultura son así los dos polos de una tensión que es propia de la persona humana libre: la dirección personal hacia lo invisible del Dios que es todo en todas las cosas y obra todo en cualquier operación de las creaturas se llama aquí (en sentido lato) religión; esta religión sólo puede existir "en" y "por encima de" la dirección personal hacia lo visible de Dios, hacia esa realidad propia, de operación particular, que tienen las creaturas, dirección que aquí se llama cultura (en sentido lato). A través de esta relación peculiar de la religión que está "en" y "por encima de" la cultura, aparece ya con toda su fuerza la analogía del ser⁷.

Según Przywara, debe mantenerse intacta la tensión de estos dos polos correlativos, religión y cultura, frente a todos los intentos de absolutizar uno de los dos. Por un lado ha existido históricamente una tendencia a privilegiar unilateralmente el impulso religioso, como si fuera en definitiva la única orientación válida de la libre autorrealización humana, y debiese dar contenidos y leyes a la cultura en sus diversos campos; según este primer intento absolutista, se exagera el poder de la religión aun como potencialidad puramente humana, y por otra parte desaparece la propia consistencia del impulso cultural, que no sería sino una forma de estructurar y desarrollar contenidos ya presentes en la orientación "religiosa" de la libertad del hombre: habría aquí cierta forma de reiterar uno de los errores bá-

7. Esta forma como concibe Przywara las relaciones entre religión y cultura presenta una sorprendente semejanza respecto del modo como Paul Tillich las concebía (y por cierto en esos mismos años, dentro de su *Filosofía de la Religión*, aparecida en 1925). Ya que es evidente la independencia mutua de ambas concepciones, resulta muy ilustrativo el compararlas. Para Tillich la religión es un orientarse el espíritu hacia lo absoluto; Przywara expresa eso mismo diciendo que es un orientarse hacia el todo "invisible" del Dios que opera siempre en todas las cosas y que se ha hecho visible en la creación. Cultura es para Tillich la orientación del espíritu hacia lo condicionado; lo cual en Przywara se dice más bien: hacia lo visible de Dios en la totalidad de las creaturas dotadas por El de propia operación. En cuanto a la relación misma, dice Tillich: "La cultura es la forma en que la religión se expresa, y la religión es el contenido de la cultura". Przywara evita hablar de contenido y prefiere decir "interioridad", pues cree que ningún campo de la cultura (ni siquiera la moral) saca sus contenidos de la religión sino más bien de las leyes intrínsecas del ser. Comparando, pues, las dos concepciones, encontramos que coinciden en ver que, por una parte, la religión es vacía si no se expresa y exterioriza en la cultura, si no busca al Dios invisible en la visibilidad de su creación; y por otra parte la cultura sería vana e imposible si no tendiera, a través de sus múltiples contenidos propios, hacia lo incondicionado y absoluto que la religión significa, "en" y "más allá de" todos esos contenidos condicionados.

sicos contra los que se levanta la "analogía del ser", el error de creer que Dios no solamente opera en todas las cosas sino que opera solo, sin la creatura dotada de efectividad propia. Pero por otro lado aparece también en la historia, por una especie de reacción, la tendencia contraria que absolutiza el polo de la cultura, como si esta fuera ahora la única y definitiva orientación de nuestra libertad, y estuviera llamada a imponer contenidos y leyes a la misma tendencia religiosa; aquí tendríamos una inflación tal de la idea de cultura, que llegaría a ahogarla, a cerrarla sobre sí misma, como una plenitud infinita de lo humano donde ya no se refleja un rostro divino de infinitud; y por lo demás resultaría un vaciamiento desastroso de la idea de religión, quedando ésta reducida al papel de una inmanente "idea límite" dentro del indefinido impulso de la cultura. Así se reiteraría el otro error básico en contra de la analogía, el de admitir tal autonomía en la creatura, que podría llegar a la independencia absoluta en el propio obrar frente al obrar universal de Dios.

Ahora bien, la libertad humana, en la que se ha descubierto esta doble vertiente (que llamamos de la religión y la cultura en sentido lato), sólo se va realizando en una actuación interpersonal. La analogía de la libertad se da por el encuentro entre la actividad puramente creadora de Dios y la actividad receptivamente creativa del hombre, pero de tal manera que lo receptivo se determina por la esencial relación interpersonal de actividad entre los hombres. Es entonces este encuentro activo-receptivo dentro del ámbito creatural lo que constituye propiamente la visibilidad del encuentro activo-receptivo entre el hombre y el Dios invisible. Desde un punto de vista teológico se puede desarrollar este mismo pensamiento, recordando que la liberación de nuestra libertad por Dios se realiza en Cristo, que es liberador en cuanto ha venido como hombre entre los hombres, y que como Cabeza constituye con los creyentes el cuerpo de la Iglesia. Para Przywara, "el misterio fundamental de las relaciones entre Dios y la creatura, la 'analogía entis', que significa una actuación universal de Dios pero junto con una actuación particular de la creatura, penetra también y da forma a esta última verdad: Dios en Cristo en la Iglesia es realmente 'todo en todo', pero no es 'todo por sí solo'. El que sea 'todo en todo' determina la propia realidad y efectividad de la creatura, hasta el punto de que incluso la más privativa acción sobrenatural de Dios, el aplicar la encarnación y la redención, queda ligada (por libre voluntad de Dios) a esta misma efectividad propia de la creatura"⁸.

Así pues, la religión, entendida en sentido lato como dirección

8. E. Przywara, *Ring der Gegenwart*, pág. 108.

personal del hombre hacia Dios, nunca es posible sino "en" y "más allá de" un dirigirse interpersonalmente a los demás hombres, lo cual llamamos cultura en sentido también lato. Lo "invisible" se revela —según la expresión de la Carta a los Romanos— en lo "visible". Estos dos aspectos son inseparables dentro del acontecimiento de libertad en que necesariamente se encuentran Dios y el hombre, cualquiera sea el sentido, positivo o negativo, que la libertad humana quiera dar a este encuentro. Si el hombre acepta libremente la fundamentación y agradecimiento que le viene de Dios, su intención "religiosa" adquiere un signo positivo, que encontrará visibilidad en una intención "cultural" básicamente teísta, abierta a los valores religiosos e inclinada a encarnarlos en el proceso histórico (prescindiendo ahora de la forma en que esto pueda o no realizarse). Pero si la imprescindible intención "religiosa" de la libertad cobra un signo negativo por el rechazo de Dios, por la rebeldía y el intento (vano en definitiva) de sustraerse a su influjo universal, esto se expresará de algún modo en una intención cultural que pervierte los valores religiosos e incluso puede pretender construir desde el ateísmo las realizaciones de una cultura.

Desde este plano básico en que la religión y la cultura forman una relación indivisible, pasa la reflexión a un plano segundo en que pueden contraponerse y crear graves conflictos⁹.

2.2. Religiones y culturas como realizaciones históricas de la humanidad

Hasta ahora lo que hemos referido a la visibilidad del espacio creatural e interpersonal ha sido solamente la cultura en sentido lato, en cuanto esta es una de las dos vertientes fundamentales dentro de la dirección que lleva el acontecimiento mismo de libertad en el hombre. Este espacio interpersonal que abarca todos los campos de la realización histórica de la humanidad, descubre ahora en sí mismo la dualidad de religión y cultura, entendidas ahora en su sentido estricto como formaciones sociales, realmente distintas entre sí, que llevan las características de lo *sagrado*, con una pluralidad de religiones oficiales y de fenómenos "religiosos", por una parte y de lo *profano*, con su diversidad irreductible de ámbitos (moral, jurídico, artístico, económico, político, etc.), por otra. No se trata ya de dos

9. Este paso parece corresponder al que hace Tillich, dentro de la reflexión sobre religión y cultura, desde el plano originario de una "teonomía" indivisa hacia el plano en que ésta se desdobra en "autonomía" de la cultura profana y "heteronomía" de la esfera específicamente religiosa.

intenciones fundamentales en la acción libre del hombre, sino de dos clases de realizaciones objetivas que empíricamente pueden identificarse en la historia.

Sobre aquel plano primero, religión y cultura quedaban fundamentadas por el acontecimiento radical de libertad y enlazadas por este mismo dentro de una relación inseparable (dirección hacia un libre encuentro personal con el Dios de actuación universal "en" y "más allá de" la dirección hacia el encuentro interpersonal de libertad con los hombres de propia actuación). El espacio de "lo visible" era entonces el medio común al que se referían —aunque de diverso modo— las dos intenciones: porque la intención cultural se agotaba "en" ese espacio de la interpersonalidad humana, pero la intención religiosa, al ir "más allá de" tal espacio, necesariamente lo atravesaba. La relación que entre religión y cultura se establecía así dentro del medio de la visibilidad se hace ella misma visible sobre este plano segundo, en cuanto que las formaciones sociales objetivas de los fenómenos religiosos y culturales representan ahora en cierto modo los polos de aquella primera relación y quedan también relacionados análogamente desde aquel mismo acontecimiento de libertad.

No debe olvidarse la problemática concreta que hay detrás de estas elucubraciones: a través de las vicisitudes de nuestro único mundo, y especialmente del mundo occidental, aparecen contrapuestas las figuras históricas de la religión y la cultura hasta el punto de crear una tensión, que reviste particular gravedad cuando esas figuras se enfrentan como lo "cristiano" ante lo "mundano", y no solamente como lo "sagrado" ante lo "profano". Desde la Edad Moderna ha surgido incluso la siguiente aporía: por una parte, con actitud favorable a la religión, se pretendía privilegiar algún contenido creatural, y equiparar a Dios una parcela de su visibilidad en el ámbito total de lo creado, y entonces resultaba una completa heteronomía de los diversos campos de la cultura. La religión, sobre todo si era la revelada, venía a ser (v.g. con sus modelos de autoridad, de educación, de virtud) fuente de normas positivas para la cultura. Al hacerse la cultura una sierva de la religión, se degradaba también ésta al simple nivel de las otras expresiones culturales. Esto equivale a rebajar lo divino sobrenatural hasta las dimensiones de la creatura. Pero por otra parte, con intención adversa a lo religioso, se ha creído también en la autosuficiencia omnímoda de los contenidos culturales, casi como en una última verdad metafísica, hasta profesar prácticamente que la única forma válida de religión es la cultura. En esta forma lo religioso entra al servicio exclusivo de lo cultural, pero la auténtica cultura puede verse desbordada y desnaturalizada en su nuevo papel

de religión. Resulta así una absoluta autonomía de la cultura por la que, o se llega a secularizar la religión auténtica como simple fuerza motivadora de la tarea cultural, o por el contrario se relega la religión a la sacristía, sin permitirle ningún influjo verdaderamente modelador sobre la vida real.

La única salida aceptable ante las unilateralidades de estas dos posiciones extremas puede resumirse, por lo que toca a la cultura, en el concepto de una verdadera autonomía, que contrasta con la heteronomía que le concede la primera posición y con la exclusividad que adquiere en la segunda. Esto es lo que corresponde a la concepción de una "actividad propia" de la creatura, según la analogía del ser. Pero debemos entonces preguntarnos: ¿existe también, con respecto a la religión, un concepto que equivalga a la "actividad universal" de Dios según la misma analogía? Al menos de la religión cristiana parece poder decirse que ordena la "actividad propia" de sus miembros dentro de la "actividad universal" ejercida por Dios en Cristo a través de la Iglesia. Pero entonces se hace inevitable la objeción siguiente: si las religiones son, en este sentido estricto, sólo un aspecto de la visibilidad de Dios, si ellas —aunque lo pretendiesen— no lograrían acaparar ningún contenido privilegiado que representase de manera incomparable la teonomía, ¿cómo puede defenderse para el cristianismo una normatividad universal del Dios que por Cristo actúa en la Iglesia?

Sin embargo, hay que recordar con la teología cristiana cómo, entre la muchedumbre de formas visibles que a la vez nos descubren y nos encubren lo divino, Dios ha elegido en Cristo una creatura para hacerla su visibilidad formal. Esta visibilidad de Dios en Cristo es, por otra parte, tan desconcertante que culmina en las tinieblas de la cruz y se continúa a lo largo de la historia en la visibilidad no siempre gloriosa del cristianismo, provocando a veces escándalo por actuaciones tachadas de incultura o de anticultura. Es decisivo entonces determinar claramente la relación (anológica) que guarda esta individual visibilidad de Dios en Cristo, dentro de la Iglesia cristiana, para con el todo de la visibilidad de las creaturas en general. La respuesta, que nos da la misma teología cristiana, consiste en subrayar que la visibilidad individual de Dios en Cristo no entraña ningún privilegio intrínseco para un contenido creatural dentro del espacio y del tiempo como si este fuera de por sí una extraordinaria revelación de algún contenido particular en la divinidad. Por lo contrario, la peculiar visibilidad personal de Dios en Cristo no significa, bajo este respecto, sino la libre revelación de la incomprendibilidad del Dios invisible, que supera toda representación suya. La naturaleza

humana individual de Jesús, en cuanto asumida por la segunda persona divina, revela que Dios está soberanamente elevado por encima de todas las creaturas y que, por más grande que sea su semejanza con algo creado, siempre mayor será la desemejanza.

Con lo dicho se abre ya el camino para entender la "normatividad universal" de Dios en Cristo a través de la Iglesia, frente a la autonomía de la cultura. La clave está aquí, lo mismo que para el concepto fundamental de la analogía del ser, en la orientación dinámica personal de un encuentro de libertad. Aquí se trata del encuentro interpersonal entre religiones (el cristianismo en particular) y culturas (nuestra cultura occidental o nuestras culturas latinoamericanas, sobre todo). Sólo pasando por este encuentro, "en" y "más allá de" éste, se da de hecho un encontrarse personalmente el hombre con Dios. Así pues, la normatividad universal de la auténtica religión no significa otra cosa que la liberación de la cultura para su verdadera autonomía. Con reminiscencias de ciertas declaraciones de la Iglesia Católica puede formularse también este principio, diciendo que en el cristianismo la actividad interpersonal, social e histórica del hombre está protegida del desastre acarreado por una libertad desvinculada de Dios y está liberada, por la libertad del Bien absoluto y por la autoridad de la Verdad Primera, para cultivar las ciencias, las artes, las formas de vida y las actividades todas de la humanidad, en una cultura que se rige por sus propios principios en cada uno de sus propios campos y de acuerdo con sus métodos propios.

Sólo en este contexto se aprecia todo el alcance de aquella "liberación de la libertad humana por Cristo el liberador", característica de la analogía del ser en una formulación de corte agustiniano. Según lo que precede, sólo debería llamarse cristiana aquella cultura que haya recibido del cristianismo, en un intercambio de auténtica interpersonalidad humana, el impulso liberador hacia la propia autonomía. Este impulso proviene de aquella intención fundamental de la religión en sentido lato, cuando dentro de nuestros cuadros históricos se dirige hacia Dios a través de la especial visibilidad de Cristo y de su Iglesia. Pero de ningún modo tendría derecho a llamarse cristiana una cultura, con sus diversos campos como ciencia, política, arte, economía, acción social, que pretendiese distinguirse por cualesquiera contenidos particulares a los que rutinariamente se diese el nombre de "cristianos", sin que hubieran surgido por entero de la propia autonomía de la cultura; ninguna "buena intención cristiana" sería capaz de encubrir aquí la falta de respeto —anticristiana en el fondo— contra la propia esencia de las creaturas.

Desde luego, esta autonomía de la cultura, por basarse en la de las creaturas mismas, encierra aquella tensión entre ser nada ante Dios y sin embargo tener su propia consistencia, como se revela en la analogía del ser. El cristianismo, con su propia tensión escatológica entre un "ya" y un "todavía no", trae también aquí una liberación hacia la auténtica condición de creatura: frente a toda actividad cultural representa el cristianismo por una parte el impulso hacia el Dios que está siempre "más allá" y que hace aparecer a la creatura como "nada"; es la continua irrupción por entre todas las formas culturales bien redondeadas, la revolución instituida de todo lo humano, la perpetua inquietud por encima de toda madurez tranquila (según la palabra de San Agustín: *irrequietum cor nostrum, donec requiescat in te*). Por otra parte, el cristianismo es también impulso hacia el Dios inmanente "en" lo creado, que muestra la propia consistencia de la creatura y que incluso ve en el hombre una especie de absoluto: Dios mismo llama a cada uno por su nombre y lo ama con un amor de eternidad; por eso no puede considerarse la cultura humana como una simple apertura hacia el infinito, sino como verdadera plenitud en la que desde ahora ha querido encerrarse la incomprensible libertad del amor y del poder divinos.

Finalmente advertimos que así como en lo expuesto hasta ahora se encierra ya la idea de que ninguna de las formas históricas de la religión acusa contenidos peculiares que pudiesen con derecho contraponerse, en cuanto religiosos, a los contenidos de las culturas correspondientes; así también está allí encerrada la convicción de que todas las religiones, en cuanto tienen de auténtico, guardan una relación positiva para con el cristianismo. La posición católica de Przywara no tiene el menor empacho en conciliarse con el pensamiento de que el cristianismo no contiene, de acuerdo con su esencia, rechazo alguno a los valores positivos de cualquier otra religión, puesto que las otras religiones le aparecen más bien como expresiones unilaterales de aspectos que en la religión cristiana se integran y se regulan unos a otros. Pero este integrarse de muchos contenidos diversos aparece en el mismo cristianismo como repercusión de aquel influjo por el cual Cristo redime, a través de todas las culturas históricas, los auténticos valores de lo humano. Las categorías interpersonales de pecado y redención aparecen así como decisivas para el problema de la relación entre religiones y culturas en la historia. Al utilizarlas convendría recordar, sin embargo, que ni toda la creatividad cultural del hombre todavía no redimido cae ya de por sí en el abismo inevitable del pecado, ni tampoco la responsabilidad autónoma por la cultura en el hombre redimido se cumple sólo con una pertenencia fiel a la vida propiamente sacral y eclesíastica, como si la actividad

cultural profana pudiese reducirse a una mera consecuencia pasiva de la actividad religiosa.

2.3. Teología y filosofía como configuraciones abarcales del saber religioso y cultural

Nuestra reflexión se mueve ahora desde la autorrealización directa del hombre, expresada históricamente en la visibilidad del ámbito interpersonal donde aparecen las religiones y las culturas, hacia la autorrealización *refleja*, que trata de captarse en el saber organizado, dentro del cual se destacan ciertas configuraciones abarcales, que presentan la totalidad de una imagen del mundo y que, en nuestro caso particular de Occidente, se identifican como teología y filosofía. La forma histórica de religión que prevalece en Occidente es el Cristianismo; su autoconciencia *refleja* se manifiesta en la teología, sobre todo en aquella teología que, dentro de todo su pluralismo, construye una visión unitaria de Dios, el hombre y el mundo. Por otra parte, la autoconciencia *refleja* de la cultura occidental, con sus muchas y crecientes ramificaciones, ha ido plasmándose en una filosofía que, a través de sus diversas corrientes, pretende también a su manera una captación abarcal del todo.

La aporía creada por la Edad Moderna entre religión y cultura, a la que antes nos referimos, ha traído también sus consecuencias para la relación entre estas dos configuraciones abarcales del saber: reflejo en lo religioso y en lo cultural. En unos casos ha sido la heteronomía del saber filosófico con respecto a la teología, la cual ha querido imponerse como norma prácticamente positiva; en otros casos ha sido una normatividad exclusiva de la filosofía, que ha invocado incluso su carácter metafísico como un último absoluto para decidir en definitiva sobre el mismo saber teológico.

Contra estas absolutizaciones ilegítimas hay que defender, en nombre de la analogía ya expuesta, una autonomía de la síntesis filosófica (que actualmente debe considerarse cada vez más en unión con la síntesis de todos los esfuerzos auténticos realizados por las ciencias humanas de carácter profano, pues todas ellas intentan hoy, no menos que la filosofía, una reflexión sobre nuestras culturas); pero al mismo tiempo debe defenderse una cierta normatividad universal de la síntesis teológica, que necesita mayor explicación: la teología no es autónoma en el mismo sentido de la autonomía creatural, pues su saber se funda en último término sobre la autorrevelación divina, y así su contenido no es propiamente el de un campo que debiera delimitarse frente a otros, ni tampoco la totalidad creatural

de los campos (como en el caso de la filosofía). El objeto de la teología está "en" y "más allá de" todos los campos diversos; su normatividad no le viene de ellos pero no encuentra sentido sino extendiéndose a todos en alguna manera, y por eso la llamamos universal. No puede hablarse del objeto del saber teológico como de un "contenido" que pudiese catalogarse junto a los contenidos de otras formas del saber. Por consiguiente, tampoco desarrolla la teología un método particular que correspondiese a un contenido particular cualquiera, sino que se sirve de los métodos desarrollados por el saber en cuanto simplemente tal, y por tanto preexistentes ya en las ciencias profanas y particularmente en la filosofía. Pero, puesto que el saber teológico se despliega desde la revelación y la fe, por la fuerza del Dios que opera independientemente desde arriba (aunque siempre a través de las causas humanas); por esto la teología puede y debe aplicar los métodos del saber humano con plena independencia de las ciencias humanas y filosóficas, sólo según la medida y la pauta de la revelación divina en la Iglesia, e incluso puede y debe intervenir en la raíz misma de los métodos, para discernir y clasificar, puesto que las actitudes fundamentales de la persona, entre las que debe ubicarse la fe con sus riquezas supraracionales, están a la base de todos los contenidos del saber y los condicionan de muchas maneras.

Sin embargo, esta teología que así entendemos no sólo deja el campo libre a una filosofía autónoma, sino también llega a promover unas ciencias de la religión formadas con la ayuda del método experimental positivo, que gozan de autonomía frente al mismo saber teológico y que no deben dejar de plantearse las cuestiones acerca de la posibilidad y existencia de una religión con pretensión de absoluta, cual es el cristianismo. La presencia de una teología de las religiones no quita razón de ser a tales ciencias positivas y filosóficas sobre las religiones, como tampoco una específica filosofía de la cultura puede ser óbice para que exista una legítima teología de las culturas y del hecho cultural.

Por lo demás, las relaciones entre un saber teológico de la religión y un saber filosófico de la cultura no pueden prescindir de los conceptos ya introducidos más arriba: pecado y redención. Ambos conceptos valen para cada uno de los dos términos de la relación; en la medida en que una teología refleja auténticamente el auténtico proceso religioso cristiano, en esa misma medida será capaz de redimir y asumir los contenidos, no sólo de otras formas abarcales de saber religioso existentes fuera del cristianismo, sino también y explícitamente los contenidos de saber abarcal (filosófico ante todo) que se han expresado con autenticidad dentro de las culturas rela-

cionadas históricamente con el cristianismo, y dentro de todas las demás también. De esta manera puede la teología liberar el saber filosófico para la verdadera autonomía de éste y, por otra parte, asumir en sí misma y referir a sus propias fuentes teológicas esos contenidos liberados.

Con esto queda planteada la cuestión sobre la relación que haya de establecerse entre la imagen filosófica y la imagen teológica del mundo, puesto que en definitiva estas son un término al que tienden esos dos modos del saber abarcante. Una armonía de las dos imágenes del mundo puede estar simplemente postulada, como en el caso del sistema de conformidad de Scheler, o simplemente construida en forma abierta u oculta desde la filosofía o desde la misma teología. Przywara ha diferenciado mucho más todavía la posición católica, y ha proclamado que la posibilidad última de armonización sólo viene de Dios, cuya libertad se encuentra en analogía con la libertad humana dentro de todo el dinamismo de la historia. Filosofía y teología no se reparten la imagen del mundo, acaso en el sentido de que esta última tratase sólo de Dios y aquella de todo lo demás; por lo contrario, cada una de estas disciplinas refleja se dirige a la totalidad de una imagen del mundo. Ya el hecho de que hayan surgido dos formas de esta misma imagen significa un importante fenómeno histórico en Occidente. La Edad Moderna sólo ha ejecutado, a este respecto, la separación de lo que en el Medioevo era todavía unidad original, aunque internamente diferenciada. Si esta unidad en último término viene sólo de Dios, quiere decir que la dualidad no puede fundamentarse sino en la doble referencia esencial de un Dios que está "en" y "más allá de" la creatura. Pero esto no significa que faltase en la creatura una originaria unidad en que se armonizasen las imágenes del mundo proporcionadas por la teología y la filosofía. Puede, en realidad, señalarse para este propósito una unidad objetiva (en las mismas formas del saber) y una unidad subjetiva (en el hombre); así como también una unidad dinámica en el originarse estas imágenes del mundo, la una desde la otra. Es lo que para concluir este estudio, vamos a considerar en seguida.

La *unidad objetiva* entre las respectivas imágenes del mundo aparece como un último paso dentro de la historia que ha ido dando cada vez mayor perfil independiente a la filosofía y a la teología dentro del avance de las ciencias en el ámbito occidental. Después de realizada esa separación histórica, estamos ahora en condiciones de ver insinuarse una nueva síntesis que respete lo propio de cada campo pero integre en una sola visión esas dos imágenes. Algunos intentos se han presentado ya, geniales dentro de su cuestionabilidad, como el de Teilhard de Chardin, cuyo centenario va a celebrarse en

un momento en que la urgencia de unidad se hace sentir más fuertemente. Creemos que no podrá tratarse de una sola síntesis, pues el proceso histórico ha traído ese pluralismo legítimo de filosofías y teologías, que —a nuestra manera de ver— no impide sino hace más patente el hecho de una unidad que objetivamente existe en las dos formas de saber abarcante derivadas de esas dos grandes realizaciones humanas en que se expresan las dos vertientes fundamentales de nuestra libertad: religión y cultura.

Así pasamos por necesidad a descubrir la *unidad subjetiva*, la que se da en el hombre mismo, de cuya autorrealización brotan las posibilidades de distinguir y de unir dos imágenes del mundo. La unidad objetiva, que es algo "último en el orden de la ejecución", aparece condicionada así por esta unidad subjetiva, que sería algo "primero en el orden de la intención". Ya sabemos que las primeras actitudes religiosas de hecho influyen, desde los primeros pasos, en el modo como se construye una ciencia de carácter englobante y fundante, como son la filosofía y la teología. En el caso concreto de la imagen del mundo conformada por la teología cristiana, encontramos que el científico creyente parte de la unidad fundamental del *creer*, que contiene ya en sí un *entender* inicial y tiende hacia un pleno *entender*, que finalmente pretende conducir a un *ver*, según esta secuencia de actos conocidos ya por los Padres de la Iglesia y sistematizada después en la misma teología¹⁰. De acuerdo con esto, la unidad subjetiva está asegurada por la posibilidad radical, existente en todo hombre, de unir en sí armónica y estructuralmente los actos básicos del creer, entender y "ver", de los que depende la integración de las dos visiones, filosófica y teológica, del mundo. La posibilidad de estos actos está, por lo demás, íntimamente unida a las dos vertientes fundamentales de la libertad humana, antes descritas.

Por último, llegamos de este modo a un conocimiento más profundo del modo como la actual imagen filosófica del mundo (y detrás de ella la misma cultura occidental) *ha brotado históricamente* de la imagen del mundo que la teología formara (y detrás de esta aparece la religión cristiana); pero ha brotado como la autónoma plenitud de contenidos que la misma teología (o más fundamentalmente el cristianismo como religión) necesita para poder expresarse

10. San Clemente de Alejandría y San Agustín expresan de manera programática esta secuencia, que constituye el fundamento o unidad subjetiva de aquella unidad objetiva de las visiones del mundo. Przywara se ha ocupado del asunto en varias de sus obras, especialmente en sus estudios sobre el Cardenal Newman y sobre San Agustín.

"en" y "más allá de" tal plenitud. Vamos a exponerlo a través de dos aproximaciones complementarias al tema.

La primera consiste en comprobar que el proceso llamado de secularización, dentro del cual se pasa de aquella "suma teológica" del saber abarcante del Medievo hasta la moderna cosmovisión filosófica, distinta de la imagen de la fe, tiene un profundo sentido positivo, en cuanto pone por obra históricamente la diferencia que por principio existe entre Dios y el hombre y manifiesta por tanto la soberanía siempre más alta de Dios. Se ha pasado así de una casi exclusiva insistencia en lo divino a un creciente insistir en lo creatural y humano, con lo cual en cierto modo va purificándose la misma idea de Dios, que de una luminosa conceptualidad pasa a mostrar cada vez más esa incomprendibilidad misteriosa propia suya: se pasa del acento sobre "Dios solo" al acento sobre "Dios y el hombre distintos pero relacionados analógicamente". Una aparente mengua de lo divino exclusivo, junto con un creciente auge de lo humano autónomo, nos ha abierto propiamente la posibilidad de un mejor conocimiento del auténtico misterio de Dios, y también de la auténtica "actividad universal" de Dios al interior de toda acción de las creaturas. Así pues, en el proceso de secularización dentro del cristianismo occidental existe también esta "intención religiosa", que se ha expresado en la dirección asumida por el avance de la cultura (por más que esta intención religiosa pueda ir unida con otras antirreligiosas, e incluso pueda pervertirse al interior de las vicisitudes concretas del proceso cultural).

En todo este proceso aparece la filosofía, precisamente en cuanto produce una imagen del mundo, como algo más que un simple saber formal cuyos contenidos vinieran de la teología: la imagen filosófica del mundo aparece más bien llena del propio contenido positivo encerrado en aquel saber autónomo que se dirige a la totalidad de la autorrealización humana histórica, gracias a una reflexión guiada por la "intención cultural" de la libertad humana. Pero todo este carácter de la imagen filosófica del mundo está exigido y posibilitado por la misma "intención religiosa" y por la teología que reflexiona sobre el hecho cristiano, donde se revela históricamente el Dios de actividad universal en Cristo y por la Iglesia. En efecto, recordemos una vez más que, así como la intención religiosa no puede expresarse sino en la intención cultural, y la religión cristiana supone una cultura en que encarnarse, así también una imagen teológica del mundo exige, como momento de su propia elaboración, los contenidos filosóficos de una reflexión autónoma que pueda dar cuenta de la totalidad de lo creado; y además, la misma teología posibilita esta reflexión filosófica puesto que el acto de fe, origen de toda visión teo-

lógica, es la forma fundamental concreta en que se actúa dentro del cristianismo la libertad humana, como raíz de todo el proceso histórico, en respuesta a la gratuita vocación y autorrevelación de la libertad divina por medio de Cristo y de su Espíritu. La fe como forma histórica concreta de aquel acontecimiento analógico de libertad entre Dios y el hombre, fundamenta simultáneamente, aunque de diferente modo (es decir por "analogía"), tanto la realización religiosa cristiana cuanto la realización cultural correspondiente, y así mismo la imagen teológica y la imagen filosófica del mundo en su mutua correlación.

Así tocamos ya a la segunda aproximación anunciada; esta tiene como núcleo el pensamiento de la "salvación" o "liberación", de que ya hablamos al presentar el plano segundo de las relaciones entre religión y cultura. Pero no se trata con esto de favorecer un prejuicio adverso a la filosofía, como si sus imágenes del mundo fueran siempre el producto de un pecaminoso apartarse del suelo nutricio de la teología y un independizarse frente a ésta, de modo que profano y pecaminoso aparecieran aquí como sinónimos y explicaran la necesidad de buscar en la imagen teológica del mundo una "liberación" del pecado y una integración en el contexto purificante de la teología. Por lo contrario, en la medida en que tiene valor el juicio arriba expuesto, de que el surgimiento de la imagen filosófica del mundo obedece también a una auténtica intención de la religión y de la teología cristianas, podemos así mismo afirmar que el sello de su origen cristiano y teológico lo lleva la filosofía precisamente en su perfecta y bien entendida profanidad, y que esa es la forma como ha recibido ella de la teología su verdadera "liberación", hasta el punto de constituirse como otra dimensión autónoma del saber abarcante dentro de la visibilidad histórica. Esta segunda dimensión ayuda, pues, a representar nuevamente, sobre el plano reflejo de las ciencias, aquella tensión de la analogía del ser, que al mismo tiempo distingue y relaciona, marca una semejanza dentro de la desemejanza siempre mayor, encarna la inmanencia del Dios universalmente activo, mientras significa su trascendencia por encima de toda actividad propia y autonomía de las creaturas.

Bajo el signo de salvación y liberación, que no se entiende sino desde el originario acontecimiento de libertad ya descrito, pueden verse configuradas de diferentes modos, pero siempre analógicamente, las relaciones mutuas entre filosofía y teología, con sus respectivas imágenes del mundo: para la constitución del saber reflejo y autónomo sobre la totalidad (= filosofía) es fundamental y decisiva, antes que la pura actividad intelectual y más todavía, la actuación libre de la persona, que de hecho se mueve, consciente o inconscientemente,

sobre un orden de cosas dirigido por Dios hacia la salvación cristiana. Toda actuación de la libertad humana a ese nivel radical tiene un significado positivo o negativo con respecto a la moción divina que va dirigiéndolo todo por sus caminos hacia esa meta sobrenatural y gratuita. Esta actuación personal libre, que influye de antemano en toda construcción intelectual refleja, puede llevar el sello positivo y expreso de la fe cristiana, y entonces brotará una filosofía nacida en salud, liberada desde su nacimiento (como antes se insinuó). Pero de hecho la actuación fundamental de la libertad ha entrañado con frecuencia un rechazo, significa un pecado y se muestra necesitada de liberación: entonces puede surgir una filosofía que en su imagen del mundo idolatre a las creaturas, presente falsamente al mismo Dios y desfigure lo humano; no será posible integrarla con la teología sino en cuanto se someta a la purificación que la libere. Finalmente, puede la imagen filosófica, incluso nacida "sin pecado", corresponder sólo germinalmente a la imagen que del mundo tiene la teología cristiana, por haber brotado de una configuración cultural que, aun expresando una auténtica intención religiosa, no es todavía la de la cultura cristiana; entonces se requerirá también de un influjo salutar, al menos indirecto, por parte de la teología cristiana, para que esa imagen filosófica del mundo alcance la plenitud de que intrínsecamente es capaz. En cualquiera de estos varios casos, el logro de una integración para realizar la unidad analógica de filosofía y teología está mediado por las configuraciones sociales del mundo de la cultura y de la religión en que nos movemos, y más radicalmente aún por las que llamamos intenciones básicas de la libre autorrealización humana frente a la libertad del "Dios siempre más grande".

LA CULTURA EN LA PERSPECTIVA TOMISTA

FERNANDO MORENO

A la luz de la doctrina de Santo Tomás de Aquino se debe decir ante todo que la cultura no sólo está entera centrada en un sujeto personal, o que este es su centro, sino además que ella es muy precisamente cultura o cultivo de este mismo sujeto. Es cultivo de un *sapiens*¹, el que, por ser tal, es al mismo tiempo un centro de libertad: es capaz de elegir entre alternativas (libre arbitrio), tiene conciencia de poseer realmente una tal capacidad (libertad psicológica), y exige realizarla concreta e históricamente (libertad de desarrollo). Aquí encajan perfectamente las afirmaciones de Juan Pablo II en su discurso a la UNESCO (junio de 1980): "El hombre se hace más hombre por la cultura, en cuanto hombre. El accede más allá al ser en contraste con lo que tiene".

Así, en la cultura convergen naturaleza y aventura. Con mayor precisión, es porque la naturaleza determina una cierta permanencia —la de una sustancia individual de naturaleza racional²— por lo que la aventura se hace historia, y por lo que la cultura del *sapiens* se proyecta objetivamente en "ideas", en símbolos y "estructuras", que más o menos sistemáticamente van configurando el legado y la oferta de los hombres de ayer para los de hoy y para los del mañana. La persona prolonga así su ser individual hacia su sociabilidad espontánea —la de la comunidad nacional o la del pueblo— u organizada —la de la sociedad política— procurando encontrar en una y otra el

1. De ahí el lazo estrecho entre cultura y educación, la cual puede definirse como un "arte que coopera con la naturaleza humana, con sus espontaneidades profundas, para conducirla sin violencia a su pleno desarrollo". Cfr. Olivier Lacombe, *Existence de l'homme*. París, Desclée De Brouwer, 1951, pág. 110. Cfr. en general, Jacques Maritain, *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1954. Cfr. además, del mismo autor, *Religion et Culture*. París, Desclée De Brouwer, 1946, págs. 11-13; James M. Egan, o.p., *Notes on the Relations of Reason and Culture in the Philosophy of St. Thomas*, pág. 110 (Fotocopia), y, de Robert E. Brennan, o.p., *The Thomistic Concept of Culture*, págs. 112-113 (Fotocopia).

2. Definición de la persona que Santo Tomás retoma de Boecio (*De Duabus Naturis*): "lo que subsiste en una naturaleza intelectual" dirá aquel en el *De Potencia*. Cit. en M.D. Philippe, *Personne et interpersonnalité*, págs. 128 y 152. En *L'anthropologie de Saint Thomas*, Fribourg (Suiza), Editions Universitaires, 1974, págs. 124-160.

medio adecuado a la realización efectiva de sus exigencias naturales. Y es que, el *cultivo* del hombre no sólo se expresa social e históricamente sino que aún se lleva a cabo en sociedad y en la temporalidad. Es esto exactamente lo que las culturas, en su diversidad espacial y temporal, manifiestan. En cuanto conjuntos "de valores sociales de suyo comunicables" y universales³, ellas son como grandes y complejos signos que testifican el esfuerzo colectivo de los hombres por llegar a conquistar su ser⁴. El hombre vive siempre en una cultura, por ser ésta "un modo específico del existir y del ser del hombre"⁵.

Con mayor precisión y siguiendo a Santo Tomás creemos que hay dos instancias, en primer lugar, que determinan lo más fundamental: la realización de la libertad y la búsqueda y adhesión a la verdad. Libertad y verdad resumen, de parte del sujeto, las exigencias personales y sociales más inherentes a su ser. Ahora bien, si ellas definen y realizan el bien del hombre en cuanto tal, determinan también, y por eso mismo, la naturaleza objetiva del bien común. Buena vida humana de la multitud⁶ (del pueblo diríamos tal vez hoy), éste a su vez se efectúa en las personas, en la vida virtuosa a que éstas están natural y aun sobrenaturalmente ordenadas. De esta forma, el *cultivo* del *sapiens* viene a corresponder a la promoción personal y social de la virtud, en cuanto ésta es una tendencia estable al bien⁷, es decir, muy fundamentalmente a la libertad y a la verdad. Estas deben operar como norma reguladora en relación a todos los otros "bienes" que definen la cultura objetiva⁸, y como fines primordiales de la acción humana.

Tres observaciones deben hacerse ya a partir de estas primeras consideraciones:

1) En una perspectiva tomista la cultura al estar centrada en el hombre es, en un sentido propio, primero y fundamentalmente, *subjetiva*. En cuanto tal es una acción inmanente a un sujeto que tiende a perfeccionar su ser a través del desarrollo de sus virtualidades naturales específicas y según la diversidad que mejor exprese social y temporalmente esa exigencia. "El hombre, y sólo el hombre, se expresa en ella y encuentra allí su equilibrio"⁹.

3. Cfr. J. Maritain, *Religion et Culture*, págs. 107 y 108.

4. Píndaro, trágico griego del siglo VI a.C., decía ya que el hombre debe llegar a ser lo que es.

5. Cfr. Discurso de Juan Pablo II a la UNESCO.

6. Cfr. Saint Thomas d'Aquin, *Du Royaume* (De Regno). París, Eglhoff, 1946, pág. 118.

7. Cfr. Saint Thomas d'Aquin, *Somme Theologique*, 1a. 2ae. Q. 64, Art. I (pág. 79, de la edición francesa Cerf, París, 1953).

8. Cfr. J.M. Egan, op.cit., pág. 111, y, R.E. Brennan, op.cit., págs. 115 y ss.

9. Discurso de Juan Pablo II, ya referido.

2) Sólo a partir de aquí deben concebirse en propiedad las objetivaciones históricas de la cultura sin que, a la manera de un Hegel¹⁰, deba invertirse la relación de precedencia, ni menos aún mutilar su enunciado, haciendo de ella una pura objetividad independiente de los sujetos (personales y grupales) en que la cultura se origina y a los que está ordenada en cuanto objetividad histórica. "El hombre es el único sujeto óntico, el objeto único, y el término de la cultura"¹¹.

3) En el mismo sentido debe afirmarse que si la cultura como objetividad condiciona la vida de las personas y el desarrollo de los pueblos, esto no es así sino porque *antes* ella es proyección del ser personal y colectivo de los hombres, aún si debe constatare el natural desfase generacional que lleva a que los hombres de hoy se inserten en el legado de los hombres de ayer. En cualquier caso, hacer de ese condicionamiento una especie de *determinación esencial*, o aun de prisión del hombre concreto, equivale a mitificar la historia y a desconocer la experiencia común de los hombres¹². De ahí una vez más, la importancia que tiene el evitar objetivar a tal punto la cultura que ésta llegue a ser concebida como *separada* del hombre individual y grupal, es decir, de su sujeto propio. A partir de esta mutilación se llega lógicamente a hacer de la cultura, o más bien de las culturas, una "norma" puramente extrínseca al hombre, ahí donde es este último en sus fines naturales y sobrenaturales quien debe ser norma y exigencia frente a cualquiera expresión cultural.

4) Pero no sólo la cultura objetiva, con sus "valores" y a pesar de sus "desvalores", para utilizar la terminología asumida en el Documento de Puebla, debiera ser el contexto natural a través del cual los hombres se desarrollan personal y grupalmente, sino que el mismo *cultivo del sapiens* supone, no una oposición al ser profundo del hombre (como un animal salvaje que fuera preciso domesticar, o como un ser radicalmente corrompido y alienado que hubiera que restituir a su esencia)¹³, sino la cooperación al desarrollo de las virtualidades y "espontaneidades profundas, para conducir las sin vio-

10. Cfr. en general *La phénoménologie de l'Esprit*, París, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), y *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Ediciones Zeus, 1971, págs. 31-131. "No se puede pensar la cultura sin subjetividad humana, y sin causalidad humana". Cfr. Discurso de Juan Pablo II, ya referido.

11. Cfr. Juan Pablo II, Discurso referido.

12. "Por la cultura —dice Jean Hyppolite comentando a Hegel— la substancia puramente pensada, el en-sí abstracto, se hace una realidad efectiva...". Cfr. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, Aubier-Montaigne, 1946, pág. 372.

13. Para el primer caso cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Collins/Fontana, 1972. Para el segundo, Hegel y Marx (éste a la zaga de aquel) constituyen las mejores ilustraciones. A propósito del primero, Hyppolite hace notar que en él la cul-

lencia a su pleno desarrollo”¹⁴. Ahí donde el mismo *cultivo* del hombre exige a menudo ir a contra-corriente (*oponerse a*), es siempre en cuanto el hombre, en la prosecución de sus fines naturales, se ve obstaculizado o impedido, ya sea individual, ya sea socialmente.

5) Vemos por aquí, en quinto lugar, hasta qué punto, en una perspectiva tomista, la cultura no es de suyo neutra, aún si en sus expresiones históricas objetivas siempre, de hecho, se mezclan en ella el bien y el mal. Así, paradójicamente, las exigencias naturales y sobrenaturales de *cultivo del sapiens* pueden ser obstaculizadas y desviadas por las formas históricas de cultura objetiva (por la “oferta” cultural histórica, si se quiere) de un momento dado o de un contexto particular. Frente a esto, lo que Jacques Maritain llama la “herencia cultural de la humanidad”, es en realidad una condensación de valores culturales positivos que pueden y deben ser socialmente instrumentados por el bien del hombre. Normalmente, no debiera existir discontinuidad moral entre el plano objetivo y el plano subjetivo de la cultura, así como no la hay entre el bien al que el hombre está ordenado natural y sobrenaturalmente, y el que cualifica en concreto su acción o la “obra” moral que realiza¹⁵.

6) Por último, en ambas “dimensiones” se plantea la cuestión de la cultura como totalidad. Una vez más la concepción hegeliana, de una totalidad sistémica, encerrada en sí misma, circular e inmanente a la historia, nada tiene que ver con la concepción tomista que hemos venido explicitando. Esta última, porque radica primero y fundamentalmente en un todo de naturaleza espiritual, dotado de libertad y voluntad (Gilson), es esencialmente apertura e indeterminación¹⁶, lo que va a dar su sello en otro plano, a la cultura misma de un grupo o de un pueblo. Más precisamente, la totalidad propiamente histórico-cultural refleja de alguna forma las opciones y los *habitus* diversos, a menudo complementarios, de quienes conforman un todo social. La cultura objetiva en cualquier caso participa de la apertura inherente a la persona misma. “En contraste con el carácter estructuralmente cerrado de las sociedades políticas —dice un discípulo francés de Santo Tomás—, las civilizaciones más esotéricas y las más exclusivas pretenden difundirse, y al menos se entre-abren cuando no saben abrirse; los bienes de cultura, en la medida en que

son bienes espirituales, tienden a desbordar toda limitación debida a los accidentes de la historia o a la geografía, ya que lo espiritual es por naturaleza comunicable. La sabiduría, la ciencia, los valores morales, los valores del arte... tienden de suyo a desbordar las fronteras territoriales”¹⁷.

Es de la mayor importancia aquí precisar bien en qué sentido puede hablarse de la cultura como totalidad. Hemos visto ya que ella es un todo *abierto, comunicable y difusivo*, en su dimensión propiamente espiritual. Sin embargo, abarcando en un sentido amplio¹⁸ lo material y lo espiritual —todo lo humano, en cierta forma—, esto último, es decir lo espiritual, no determina y define la cultura (y las culturas) sino en cuanto espiritualidad natural, no sobrenatural¹⁹. De ahí que es preciso insistir en el hecho —implícito en todo lo anterior— que la cultura es una realidad del orden social-histórico, no del orden sobrenatural, el que es de sí supra-histórico. Es, como bien dice Lacombe, el “florecimiento de la ciudad temporal” y, en cuanto tal, ella releva “del esfuerzo humano en la tierra”²⁰.

A mayor abundamiento, se debe afirmar que si, *ex parte subjecti* (de parte del sujeto) el hombre *está* en una cultura (y allí debe ser abordado, allí se lo debe ir a buscar para encontrarlo concretamente), todo su ser sin embargo no se agota en su inserción cultural. Es un ser *naturalmente* religioso (*homo religiosus*), ¡he ahí un hecho de cultura!; pero él no colma sus aspiraciones sino superándose a sí mismo para dejarse conducir a una trascendencia que lo llama y lo atrae. Como dijera Pascal, “el hombre supera infinitamente al hombre”²¹. De esta forma, *ex parte objecti* (de parte del objeto), las culturas en cuanto realidades históricas objetivas no abarcan ni de hecho ni en derecho todos los valores en que el hombre encuentra el alimento que lo lleve a su pleno desarrollo, y esto en la medida misma en que este desarrollo suyo no se realiza en plenitud sino en una trascendencia que, en definitiva, no se deja reducir a ninguna expresión socio-histórica.

En síntesis, si el hombre está en una cultura, si es un ser de cultura, no es porque se agote allí todo su ser. Más aún, la cultura (objetiva) no es su *locus* natural de inserción sino en cuanto, refle-

tura supone esencialmente alienación y conflicto (op.cit., págs. 371-378). La oposición de *Si a sí* es aquí fundante y esencial.

14. Cfr. O. Lacombe, op.cit., pág. 110.

15. Cfr. Santo Tomás, *De Virt. Q. I. Art. 12. Cit.*, por R. Bernard, o.p. En Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia. 2ae., QQ. 49-60 (pág. 425).

16. Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia. 2ae., QQ. I, Art. 2; X, Art. 1 y 2, y XIII, Art. 6.

17. Cfr. O. Lacombe, op.cit., págs. 113 y 114.

18. Que reúne la cultura en su aspecto más espiritual y la cultura en su dimensión más material y técnica, lo que corresponde a la noción germana de civilización. Cfr. O. Lacombe, op.cit., pág. 109.

19. Cfr. *Ibid.*, pág. 112.

20. Cfr. *Ibid.*, pág. 114. Cfr. también, Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, Paris, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), pág. 105.

21. Cfr. Pascal, (*Choix de textes et Préface* par Albert Béguin), Paris, Eglhoff, 1947, pág. 154. El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La vida humana es cultura (Juan Pablo II, Discurso ref.).

jando y proyectando de alguna forma las exigencias de su apertura personal, asume, si pudiera decirse, los límites de su propia realidad.

Teniendo en cuenta esto y en vista a una mejor comprensión del dinamismo histórico de la cultura, es preciso decir aún que la comunicación de la cultura (espiritual) se realice en forma espacial y temporal. Más aún, es la ley misma de la historia que ella en cuanto progresa (y no siempre ni sólo progresa) lo hace esencialmente por acumulación y sólo accidentalmente por rechazos o negaciones. Con Maritain, digamos que existe una energía espiritual históricamente acumulada que va condicionando positivamente la eclosión de nuevas épocas culturales en el impulso de las grandes vertientes o matrices histórico-culturales. Nadie, creemos, ha capitalizado más profundamente en su pensamiento esta verdad que el mismo filósofo a que acabamos de aludir. Complementariamente, nadie nos parece haber expresado mejor que él la exigencia proyectiva de esa verdad. Así lo entendió también su gran amigo el teólogo suizo Charles Journet, otro discípulo insigne del Doctor Angélico. Con uno y otro el pensamiento tomista ha venido desarrollando su riqueza inagotable (como el ser mismo) y manifestando su perenne actualidad.

¿Cómo sintetizar esta proyección teológica y filosófica en lo referente a la cultura? ¿Cuál es la novedad de su aporte? Lo primero que creemos deber destacar al respecto es que la idea que orienta todo este aporte es la de la confortación y cualificación de lo histórico ("temporal"), en su propio orden, por lo espiritual. Hacer pasar los principios del Evangelio en las "estructuras" socio-históricas; ¡he ahí el gran y permanente desafío! Dos precisiones se imponen aquí. En primer lugar está el hecho de que la referencia a las "estructuras" lejos de implicar una suplantación del hombre (por la estructura) —lo que caracteriza la perspectiva marxista, por ejemplo— comporta un asumir al hombre en toda su concretividad histórica y social. El hombre —o, mejor, los hombres— que son propiamente los *agentes* de la acción y de la estructuración histórica y social, de acuerdo a sus valores y a sus ideales, constituyen al mismo tiempo el fin propio de la tarea que se enuncian. Es en los hombres donde los principios del Evangelio deben anclar y cualificar su ser y su acción. Así, la conformación culturalmente evangélica de las "estructuras" no se logra sino a través de hombres culturalmente conformados a los principios del Evangelio. A su vez, aquellas "estructuras" van a condicionar las posibilidades de desarrollo de los hombres mismos, lo que manifiesta directamente la importancia de las "estructuras" para cualquier humanismo concreto. En síntesis, estas últimas no siendo en sí un fin sino un medio y un contexto, son por ello y complementariamente, como un punto de parada obligado

para llegar a la meta, y un *locus* inherente a la situación histórica que determina la "condición humana".

Una segunda precisión en relación a la idea central de hacer pasar los principios del Evangelio en las "estructuras temporales", se refiere al hecho que, tanto porque la tarea está centrada en el hombre como por su carácter propiamente profano (no religioso), a lo que aquí se apunta es directamente a una conformación cultural. El Evangelio es asumido en este caso en su operatividad indirecta y derivada, no en su razón formal de ser la Palabra revelada que transforma al hombre de por su propia virtud sobrenatural. Podría decirse, que el Evangelio no es aquí fuente de evangelización (en el sentido propio eclesial y religioso del término)²² sino de humanización. Aquel opera en sus principios "descendentes", los que se resumen en la exigencia del segundo precepto de la ley de Dios: "amarás al prójimo como a ti mismo" (Mateo 22, 39). Aunque esta vertiente surge de un más allá de la historia, los hombres, en el plano que aquí nos ubicamos, no participan sino *culturalmente* de ella. Esto crea una disposición y una apertura de parte del *Regnum hominis* hacia el *Regnum Dei*; disposición y apertura cuya causa es sin embargo Dios mismo, Creador del mundo y Señor de la historia, Quien hace misteriosamente confluir todo hacia Sí.

¿Significa esto integrar hasta la confusión los planos de lo trascendente y de lo immanente al mundo y a la historia? En ningún caso. "Distinguir para unir", el principio que ordena toda la obra filosófica de Jacques Maritain²³, se aplica aquí muy particularmente. La distinción de planos lejos de implicar separación —como a veces superficialmente se cree— define los términos de una justa relación y unidad, lo que tampoco significa confundir lo que es de suyo diverso. Maritain desde una perspectiva filosófica, como Journet desde una perspectiva teológica, son formales al respecto: "Si para el cristiano —dice el filósofo— el (este) orden espiritual debe vivificar y sobre-elevar el orden temporal mismo, no es porque aquel forme parte de este, sino, al contrario, porque lo trasciende, en cuanto es de suyo absolutamente libre e independiente de él. En síntesis, el orden espiritual goza en relación al orden temporal de la libertad misma de Dios en relación al mundo, y así la distinción de lo temporal y de lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana"²⁴. Por su parte, el Cardenal Journet dirá que "la ley del tiempo presente es una ley de dualidad de lo espiritual y de lo temporal...", precisando que por debajo del reino de la gracia está la historia de

22. Cfr. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, N° 18.

23. Y título de su principal obra metafísica: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée De Brouwer, 1946.

los reinos y de las sociedades de este mundo, de las invenciones de la cultura, de las revoluciones políticas. Estas múltiples actividades tienen sus leyes propias, tienden a fines específicamente humanos y temporales. Sin duda, los fines y valores naturales, temporales, culturales, están, en cuanto tales, de suyo e intrínsecamente ordenados a los fines y a los valores sobrenaturales, espirituales, eternos. No lo están, sin embargo, a título de simples medios que deban ser enteramente reabsorbidos en el reino de la gracia, sino en cuanto fines intermedios o relativos, es decir, como fines y valores que deben desarrollarse en su propio plano. Por una parte, por consiguiente, exigen, para ser más verdaderamente humanos, para desarrollarse con mayor plenitud, para ser más propiamente ellos mismos, ser iluminados con la luz que viene del reino de la gracia, sin la cual no escaparían a los rayos deletéreos provenientes de la ciudad del mal; por otra parte, tienen como tarea el preparar el acceso al reino de la gracia, no de forma inmediata, sino como el agua al llenar las ánforas en Caná de Galilea; preparaba al mismo tiempo el milagro”²⁴.

Por esto, el mismo Cardenal Journet precisa en relación a la acción de la Iglesia y los cristianos, que “el plano de la actividad espiritual sigue siendo netamente distinto del de la actividad temporal, aún cuando ésta es dirigida y penetrada por el espíritu del Evangelio. Al primer plano pertenecen la obra de las virtudes infusas y las cosas de la vida interior que van directamente a Dios. Al segundo pertenecen la obra de las virtudes adquiridas y las cosas de la vida cultural, en especial las de la vida política...”²⁵. Luego, utilizando una distinción clave enunciada por Jacques Maritain hacia 1936²⁷, entre el actuar en cuanto cristiano —es decir, en cuanto miembro de Cristo y su Iglesia— y el actuar en cristiano —es decir, en cuanto miembro de la sociedad, pero no un miembro cualquiera, sino un miembro cristiano de ella—, va a referirse en primer lugar a la preocupación de la Iglesia —y de los cristianos— por salvaguardar “ciertas verdades fundamentales tocantes a la naturaleza, la vida, el destino del hombre, la justicia social, la conciencia cívica, los derechos y los deberes de la sociedad política...”²⁸. Estos “valores temporales primordiales y permanentes”, que son al mismo tiempo como

“los ejes y los centros de irradiación de la vida cultural misma, no interesan a la Iglesia, en esta primera forma de actividad, sino en cuanto su presencia” aparece moralmente necesaria para favorecer, en el común de los hombres, el ejercicio normal de la vida espiritual misma”²⁹. Ya a este nivel de actividad la influencia de lo espiritual es capaz de preparar “la cristianización de la cultura, de disponer a actuar cristianamente en política o en economía, a filosofar cristianamente o a hacer obra artística cristiana...”³⁰. Sin embargo, esta influencia es esencialmente incapaz de establecer una sociedad, o un “conjunto cultural”³¹. Es aquí donde viene entonces como naturalmente a insertarse, como exigencia, la actividad de los cristianos en su calidad de miembros de la sociedad. A este nivel, la penetración de lo temporal por lo espiritual (sobrenatural) se hace “a través de los cristianos dedicados a preservar y hacer progresar la cultura, insertos en las complejidades de la vida técnica, y que, en cuanto tales, no podrían pretender comprometer con ellos la autoridad de la Iglesia, que trasciende por naturaleza las divergencias, las oposiciones, las luchas legítimas de las civilizaciones. El rayo espiritual que viene a iluminar lo temporal —dice el Cardenal Journet— se ve dividido y refractado a medida que penetra más en la espesura de lo temporal; aquí, él exige asociarse, para tomar forma en ellas y por ellas, a las múltiples y pasajeras manifestaciones de la vida cultural: a las diversas formas de régimen político, a los diversos esfuerzos de recuperación económica, a las diversas ramas del trabajo y de la técnica, a las diversas investigaciones en el terreno del arte, a las diversas vocaciones de pueblos y razas. Su ley es la de quebrarse para hacer alianza con todo lo que hay de honesto en los ensayos y tentativas de la obra misma de la cultura, aún si estos ensayos y tentativas se oponen entre sí”³².

De esta forma, es la riqueza misma de la operatividad que determina la relación entre lo espiritual y lo temporal, la que se perdería en el marasmo de la confusión intelectual y práctica, de integristos confesionales y totalitarismos políticos, si no se preservara la distinción inherente al cristianismo entre uno y otro plano. Nada más ajeno a la posición tomista que hemos venido planteando, que la confusión de planos, cualquiera sea su signo. Tanto el tradicional integrista católico como el contemporáneo integrista cristiano-marxista desconocen las exigencias más fundamentales de la justa percepción de una realidad de suyo diversa y compleja que ambos han reducido

24. Cfr. *Humanisme intégral*, págs. 105, 296-299. Cfr. también, del mismo autor, *Primauté du Spirituel*, París, Plon; 1927, en general; *Religion et Culture*, págs. 87-159, y *Du régime temporel et de la liberté*, París, Desclée De Brouwer, 1933, págs. 87-159.

25. Cfr. Charles Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli, D'Auria; 1972, págs. 5 y 559, respectivamente.

26. Cfr. *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie Spéculative*, París, Desclée De Brouwer, 1955, pág. 255 (Tomo I).

27. Cfr. *Humanisme Intégral*, págs. 299-309.

28. Cfr. *L'Eglise de Verbe Incarné*, pág. 262 (Tomo I).

29. Cfr. *Ibid.*

30. Cfr. *Ibid.*, pág. 263.

31. Cfr. *Ibid.*

32. Cfr. *Ibid.*, págs. 263 y 264.

en forma simplificada —sino simplista— a uno solo de sus aspectos. El primero —el integrismo católico tradicional— reduce y totaliza hacia arriba (angeliza, si se quiere) ahí donde el otro —el integrismo “progresista” de los cristiano-marxistas— reduce y totaliza hacia abajo.

Si algo restituye y preserva, por último, un pensamiento como el de Jacques Maritain, es muy precisamente aquello que a nivel del hombre (de la persona humana) había sido desgarrado por una u otra ideología o cultura, por una u otra actitud colectiva a lo largo de la historia. Restituir el hombre en todas sus “dimensiones” y según el orden jerarquizado que su misma naturaleza y su situación histórica comportan como exigencia; ¡he ahí el desafío que Maritain enuncia con su concepción de un “humanismo integral”, y su exhortación a implementar sus principios!³³ ¡He ahí también los términos que definen su ideal histórico de una “nueva cristiandad”! La crítica superficial, o mal intencionada, ha olvidado demasiado a menudo los términos efectivos con que Maritain define la noción de cristiandad. “Esta palabra —dice— ... designa un cierto régimen común temporal, cuyas estructuras conllevan, de forma y según grados por lo demás muy diversos, el sello de la concepción cristiana de la vida. No hay sino una verdad religiosa integral; no hay sino una Iglesia católica; puede haber (sin embargo) civilizaciones cristianas, cristiandades diversas”³⁴.

A diferencia de lo que fuere la cristiandad medieval, este ideal de nueva cristiandad asume la autonomía relativa de lo histórico-social con su fin específico (el bien común temporal), y tiene en el hombre su centro, en cuanto éste, por ser un núcleo de libertad cuya raíz está en el espíritu, por ser una persona, está orientado a un fin supra-temporal y como colgado de la trascendencia, podríamos decir. Así, un tal ideal de cultura —y un tal humanismo— no está centrado en el hombre “antropocéntricamente”, es decir, como cortándolo de su fuente trascendente, sino en cuanto el hombre mismo es un ser de alguna forma positivamente “desc centrado” (es decir centrado en Dios), y, al mismo tiempo, inserto en un espacio-tiempo que adquiere para él el contorno racional de un universo cultural.

A partir de aquí, se puede apreciar hasta qué punto, la concepción tomista de lo cultural, que desde Santo Tomás mismo proyectamos con Charles Journet y Jacques Maritain, implica, más allá de la distinción esencial entre el *Regnum Dei* y el *Regnum hominis*, la exigencia de preservar lo espiritual por sí mismo, y en cuanto esta pre-

servación constituye la condición de un justo desarrollo y progreso de lo histórico. Esto es así por estar la persona humana finalmente ordenada a un más allá de sí. Por ahí, el bien común “de la sociedad y de la civilización”, que no es algo de puramente material, “lleva en sí el sello de lo que lo supera”. Es esencial a este bien común el “preparar la comunidad humana para esta vida moral y espiritual que se realiza en plenitud en un universo superior al de la sociedad y la civilización, en el universo de la vida eterna. Suprimid este ordenamiento de la sociedad humana a las cosas del espíritu, de la fe, de la conciencia —dice Maritain— y esta animación interior de la sociedad terrestre por las cosas del espíritu, mutilaréis y corromperéis el bien mismo de la sociedad, puesto que esta es una sociedad de personas humanas. He ahí porqué el movimiento vertical por el cual el creyente aspira a la vida eterna y a la unión con Dios, lejos de quitarle energía al movimiento horizontal por el que la historia humana avanza en medio de tantas peripecias hacia mejores situaciones terrestres, es al contrario una condición necesaria de ese movimiento de progresión histórica, que se hace por el impulso heroico de la libertad y de la generosidad del hombre, tanto, y aún más, que por los cambios técnicos y económicos. Es por esto que el defender y promover las realidades espirituales por sí mismas, trabajar, ... para elevar el nivel espiritual de la humanidad, equivale indirectamente a trabajar de una manera muy eficaz por el bien terrestre de la sociedad y de la civilización”³⁵.

En esta perspectiva aparece claramente la correspondencia de la distinción entre lo espiritual y lo temporal (lo histórico, si se quiere) a nivel del hombre mismo. Es por su racionalidad (la de su inteligencia y la de su voluntad) que el hombre se abre a lo que lo supera infinitamente: a la sollicitación y al don de gracia que Dios le hace. Aquí, lo que ya la racionalidad natural del hombre es capaz de lograr al controlar y orientar virtuosamente (virtudes morales e intelectuales) la sensibilidad y las pasiones humanas³⁶, la misma gracia divina, con las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, y con los dones del Espíritu Santo³⁷, lo va como a transfigurar, llevando a Dios al hombre para llevar todo lo humano, todo el hombre,

35. Cfr. Jacques Maritain, *Questions de conscience*. París, Desclée De Brouwer, 1938, págs. 261 y 262.

36. Cfr. el Comentario del P. R. Bernard, o.p., a las QQ. 49-60 (sobre la virtud) de la *Suma Teológica*. En Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 1a., 2ae., QQ. 49-60, págs. 446-460 (y págs. 448 y 449, en particular). “Toda nuestra sensibilidad es pues como una mentira que es preciso embeber de espiritualidad, a través de la inteligencia y la razón...” (págs. 448 y 449).

37. Cfr. Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 1a. 2ae. QQ. Cfr. además, Jean de Saint Thomas, *Les dons du Saint Esprit*, París, Téqui, 1950.

33. Cfr. *Humanisme Intégral*.

34. Cfr. *Ibid.*, pág. 139. Para la noción de ideal histórico concreto, cfr. págs. 134 y 135, y, del mismo autor, *Du régime temporel et de la liberté*, págs. 120-129.

a El. La transformación del hombre —del hombre viejo en el hombre nuevo, según San Pablo—, es *conditio sine qua non* de una justa conformación o transformación social, así como de la posibilidad de dar a las culturas las formas humanas que, según los tiempos y lugares, estén más acordes con los principios del Evangelio, y puedan aún ser, más allá, como una traducción socio-histórica de los mismos.

Finalmente, todo lo que hasta ahora hemos venido enunciando manifiesta en qué sentido profundo la perspectiva que asumimos es existencial e históricamente dinámica. Para Santo Tomás, y para todos sus discípulos a lo largo del tiempo, la existencia es el acto de la esencia³⁸ y, por lo mismo, la acción es como la epifanía del ser. En el plano moral, que es el propio de la cultura, volvemos a encontrar aquí las virtudes en cuanto perfección activa, dinámica, de un sujeto personal. Es propiamente la acción virtuosa del hombre la que realiza efectivamente su ser. Allí es donde se fundamenta para él el verdadero progreso, y es también "por ahí por donde la humanidad puede crecer más"³⁹.

Ese crecimiento de la humanidad es al mismo tiempo el que define el dinamismo más propiamente humano y el que teje y cualifica la historia en términos más específicamente humanos. Al crecimiento de las virtudes en el hombre considerado personal y grupalmente, se une aquí el progreso de la conciencia moral⁴⁰. Todo verdadero progreso histórico, y todo avance objetivo en la cultura y las culturas de la humanidad, van a depender esencialmente de allí.

38. Cf. *Somme Théologique*, Ia. Q.3, Art. 4. Cfr. además, de Jacques Maritain, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947, pág. 63, en particular, y, del mismo autor, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, págs. 845-853.

39. Cfr. el Comentario del P. R. Bernard, o.p. a las QQ. 49-60 sobre la virtud de la Suma Teológica, ya referido, pág. 421.

40. Cfr. Raissa Maritain, *Histoire d'Abraham*, Paris, Desclée De Brouwer, 1947, págs. 27 y ss.

TRES FASES DE LA CULTURA SEGUN McLUHAN MUNDO TRIBAL - MUNDO DESTRIALIZADO - MUNDO RETRIBALIZADO

J.E. MARTINS TERRA, S.J.

La cultura es un fenómeno social. Resulta de la intercomunicación entre los hombres. Los medios de comunicación conducirán a la evolución de la humanidad a través de tres etapas:

— *El mundo tribal*, que vive en un espacio acústico produjo la cultura oral.

— *El mundo destrializado*, bajo la influencia del alfabeto fonético y principalmente del libro impreso que, como extensión de los ojos da predominio al espacio visual. Es el mundo de la explosión, propiciado por la era de la mecánica. Es la etapa de la cultura visual.

— *El mundo retribalizado*, bajo la influencia de la explosión determinada por los medios de comunicación electrónicos que dan nuevo predominio al espacio acústico, el mundo se retribaliza, en dimensiones planetarias, creando la "aldea global". Es la era de la cultura audio-visual.

1. Mundo tribal

Espacio acústico

En las culturas pre-literarias el poder de la tradición es más fuerte. Predomina el oído sobre el ojo. No hay espacio vacío. El sonido llena el espacio. Espacio hecho de sonidos, no espacio que contiene sonidos. Espacio no estático, sino dinámico, que crea sus dimensiones a cada instante. No tiene fronteras visuales sino las de la audición.

El espacio acústico está ligado a la vida emocional del hombre. Un ruido súbito alerta la atención y puede suscitar el miedo, pero también el valor. El toque plañidero de una campana entristece la aldea anunciando la muerte de alguien. El repicar festivo alegra, pro-

clamando la llegada de algún ilustre visitante. El redoble de los tambores convoca a los guerreros. El canto marcial estimula a la guerra. La explosión de gritos y de cantos celebra la victoria o conmemora los días festivos. El tan-tan de los tambores transmite las novedades. El pregón del heraldo promulga las leyes.

Sincronía

El espacio acústico es sincrónico, es un campo no visualizable de interrelaciones simultáneas. En él, las informaciones, en el sentido más amplio del término, son suministradas simultáneamente desde todas las direcciones. Crea un proceso informativo, no lineal ni diacrónico como sucede en la cultura visual del libro o del periódico. Sincronía de las informaciones que homogeniza la cultura. No hay pluralismo cultural. El jefe habla y todos oyen al mismo tiempo sus palabras.

Cultura tribal

La cultura del espacio acústico es tribal; los hombres sienten la necesidad de estar juntos para dialogar, para escuchar a los ancianos que son los bancos de información, los archivos vivos de la experiencia, de sabiduría y de las tradiciones acumuladas. Reverencia y deferencia tributada a los ancianos; la experiencia de la vida los llena de sabiduría y los transforma en consejeros y modelos para los jóvenes. Integración cultural. Todo joven tiene acceso a la cultura de su pueblo. El niño que crece en el espacio acústico se va enculturando desde el nacimiento.

Hegemonía de la palabra

El mundo del espacio acústico y del hombre que en él vive tiene características diversas de las nuestras. El único instrumento de comunicación y de investigación es la palabra hablada. Ese instrumento es gratuito y común a todos. La palabra escrita e impresa es un bien apropiable, objeto de transacción comercial. La escrita, crea la cultura visual que discrimina clases y margina a los iletrados y analfabetos. La palabra oral, por el contrario, une y solidariza a todos. En la cultura acústica hay liderazgos pero no clases. El jefe, el predicador, el heraldo, el profeta, hablan y todos acuden y se juntan para oír su palabra.

Oyendo y hablando es como los hombres registraban y transmitían con gran fidelidad los secretos de la tribu y los tesoros de la sabiduría.

El espacio acústico es dialogal. La transmisión sistemática de los conocimientos y de las informaciones es dialogal. El profeta, el líder, el maestro *catequizan* (*katá* + *echos* = sonido, eco; *kat-echéo* = hacer resonar, instruir con la palabra oral).

En el Antiguo Testamento el mensaje divino era transmitido por el "profeta". La acción del "*pro-feta*" se realizaba conforme a los tres sentidos de la preposición "pro". "Pro" personal, el profeta habla en nombre de Dios; "pro" local, el profeta habla ante las multitudes; "pro" temporal, el profeta predice la intervención de Dios en la historia.

La palabra crea la comunidad

En el Nuevo Testamento Jesús es el "Verbo", la "Palabra" de Dios en persona. El ni escribió ni mandó escribir. Convocó el "Colegio" de los "Doce" apóstoles. La Iglesia (*ek-Kaléo*) es la "convocación" de los discípulos del Señor. Los apóstoles (*apóstello* = enviar) son enviados para anunciar el *querigma* (*kerysso*) = proclamar como heraldo "*keryx*". Cristo, la Palabra del Padre, transmite su misión a los apóstoles: "así como el Padre me envió, así os envío; id y anunciad mi Evangelio" (Jn 20.21; Mt 28, 18-20). El libro de los Hechos narra cómo nació la comunidad cristiana en torno de la Palabra de los Apóstoles, de Pedro y Pablo. "Todos los fieles, unidos, tenían todo en común" (Hch 2, 44). "La multitud de los fieles era un solo corazón y una sola alma" (Hch 4, 32). La cristianidad primitiva, dispersa por toda la tierra, se reunía en los *concilios* (*cum-calo* = llamar, convocar) para dialogar sobre la fe común.

Los misioneros jesuitas en América del Sur reúnen los indios en las reducciones. La inculturación de la fe se hace en lengua indígena. El tupi ganó tal extensión entre los colonos que en Maranhao y en Pará se empleaba en el púlpito exclusivamente la lengua tupi, que era más usada que el portugués en proporción de 3 a 1 en las relaciones comunes. En 1727 una provisión emanada del rey prohibía el uso del tupi en el púlpito (N. Werneck Sodré, pág. 13).

Magisterio oral

En la Edad Media, antes de la imprenta, la transmisión de la cultura continuaba siendo oral. La palabra todavía conservaba su función escrutadora del manuscrito medieval. McLuhan observa que la *Escolástica* fue el período filosófico de más intensa investigación dialogal. Los manuscritos no se hacían para ser leídos, sino para ser oídos grupalmente. La clase era una "*praelectio*" hecha por el profesor.

El mundo feudal se caracteriza todavía por una cultura acústica, sincrónica, profundamente orgánica. La "universidad" medieval no era constituida por una mera yuxtaposición de facultades como compartimientos estancados. La misma palabra "universitas", daba idea de un *centro* "unus"; *vuelto* "versus" *hacia una pluralidad de objetos*. Una idea, pues, de unidad en la pluralidad. Los estudios se centraban en torno a la teología y la filosofía.

Palabra, fe, misterio

El mundo del espacio acústico era un universo de emociones intensas, cuyas manifestaciones no había sido todavía domesticadas por la sofisticación de la cultura individualista y letrada. Alegría y pavor, orgías y compunción se suceden con una intensidad tal que nos hace imaginar al hombre primitivo y aún al medieval, como niños grandes. Eran hombres que sabían reír y llorar con una totalidad infantil. Aquí nos vienen a la memoria los grandes personajes bíblicos. Saúl cantando con el grupo de los "hijos de profetas" (1 S. 6, 16); David danzando y cantando en torno al arca (2 S. 6, 16).

La cultura del mundo del espacio acústico se abre al misterio. En el mundo del espacio visual, el hombre se interesa por problemas. El espacio acústico crea la expectación de lo que no es visualizable, y el hombre que vive en él, es más sensible a las voces ocultas que no son equiparables en términos de un problema.

Primacia de lo social sobre lo individual

El mundo tribal es esencialmente comunitario. La tribu, el clan, la ciudad-estado, funcionan como un organismo vivo. Lo que existe es el todo; los miembros están en función del todo. La dimensión horizontal, social, predomina sobre la vertical o individual. Uno por todos, todos por uno. Los gestos individuales repercuten en la colectividad. Todo funciona como un sistema de vasos comunicantes.

En Israel, en la fase pre-exílica, el predominio de esta cultura tribal es evidente. La idea fundamental es la noción de "alianza". Dios hizo alianza no con un individuo sino con el pueblo como un todo. "Yo soy tu Dios, tú eres mi pueblo" (Lv 26, 12; Jr 7, 23; 14, 4; 14, 7).

No existía aún la noción de persona como algo absoluto, pero sí la noción social de "personalidad corporativa". Solidaridad colectiva en el bien y en el mal. El pecado no queda enterrado en el corazón del criminal sino que alcanza a toda la estructura social, se hace un "peccatum mundi". Pecado de Caín: la sangre pide sangre. La violencia engendra violencia, desencadena una reacción incoercible, crea

una atmósfera de violencia. El pecado del padre será castigado en los hijos hasta la tercera o cuarta generación (Ex 20, 5).

La palabra tiene una eficacia social y sacramental.

Las bendiciones y maldiciones son eficaces e irreversibles.

La palabra puede tener también la fuerza del encantamiento. La magia procura domesticar las fuerzas misteriosas e impersonales de la naturaleza por medio de la intencionalidad de la palabra.

Corporaciones

En el campo del trabajo, sobre todo artesanal, la cultura tribal desarrolló la corporación como organización para la defensa de los intereses de una profesión y reglamentación de su ejercicio. Nadie podía ejercer una profesión sin formar parte de la corporación respectiva. Para poder ingresar en las corporaciones los "jornaleros" o aprendices al servicio de un maestro, tenían que pasar por un largo aprendizaje.

Las corporaciones establecían los principios reguladores del trabajo, protegiendo por una parte el arte u oficio que les correspondía, y por otra, contribuyendo al reconocimiento de la dignidad humana.

Monasterios

La cultura tribal desarrolló en el cristianismo medieval el monaquismo (cenobita) con los grandes monasterios que congregaban gran número de monjes, con una organización interna centrada en la vida común, en la oración comunitaria litúrgica y en el trabajo.

Los monasterios benedictinos, después de la decadencia de la cultura clásica debido a la invasión de los bárbaros, se tornaron en el núcleo de muchas ciudades europeas que nacieron a la sombra de los monasterios.

En el siglo XII las órdenes mendicantes inauguraron una nueva modalidad de vida religiosa que conserva todavía la obligación de la vida comunitaria y del oficio coral, pero da la primacía a la predicación y a las obras de misericordia.

Reducciones

En la colonización de América Latina la experiencia más espectacular de inculturación fueron las reducciones que procuraron reunir a los indios en aldeas dentro de un sistema ampliamente comunitario.

El esquema convencional de las Reducciones obedecía a este plan. En el centro de la aldea había una plaza espaciosa para las fiestas

públicas. Alrededor de la plaza estaban la Iglesia, la casa parroquial con la escuela anexa, el hospital y almacenes generales, donde se recogían los productos agrícolas y artesanales. En torno de la plaza central quedaban las manzanas de las casas familiares divididas por calles rectilíneas. Cada familia tenía un lote propio para huerta y jardín. Los restantes del territorio se destinaba a la explotación agrícola o pecuaria común. Toda persona no indígena (blanco o negro) no podía residir en la aldea. El alimento, el vestuario y las casas eran iguales para todos. El trabajo común, en las oficinas y en los campos obedecían a un horario determinado. La administración temporal estaba confiada a organismos elegidos entre la población de la aldea, por todos los miembros de ella. El trabajo común comenzaba y terminaba con funciones sagradas que se prolongaban a los domingos con catequesis, música instrumental y vocal, con representaciones teatrales y danzas.

La cultura tribal del espacio acústico, en fin, propicia una intensa participación comunal.

2. Mundo destribalizado

Espacio visual

El descubrimiento de la escritura, del alfabeto, y posteriormente de la tipografía trajo una constelación de efectos que McLuhan intitula "la Galaxia de Gutenberg". Los medios de comunicación más modernos: el telégrafo, el teléfono, el cine, la grabadora, el disco, la televisión, operan en el mismo arquetipo respectivo de la imprenta descubierta por Gutenberg.

Todo medio de comunicación, afirma McLuhan, determina la extensión de un sentido porque amplía el espacio en el cual se ejerce. Así, el libro impreso, amplía el espacio visual y determina una extensión de la vista, como la radio amplía el espacio acústico y determina una extensión del oído. Esta extensión modifica el equilibrio sensorial entre los cinco sentidos, dando predominio a uno de ellos. La búsqueda de un nuevo equilibrio sensorial se opera automáticamente, por un proceso homeostático, el cual, una vez consumado, altera profundamente el modo por el cual el hombre siente, percibe, piensa, obra y reacciona sobre el mundo.

A este sentido de la teoría importa asociar otro elemento de la teoría de McLuhan, a saber: el medio es el mensaje. El propio medio es no sólo el mensaje sino la manera cómo el mensaje plasma y configura la masa humana. Tal resultado se determina no tanto por el

contenido noético transmitido por el medio de comunicación, como por los propios medios en sí, que constituyen, cada uno, un lenguaje diferente. El mismo tema puede comunicarse a través de un libro, de una filmación, de una radionovela o de una telenovela. Los efectos sobre el público son radicalmente diferentes, porque son transmitidos por lenguajes diferentes, aunque el tema sea idéntico. El propio medio en sí ya es un mensaje.

Destribalización

El descubrimiento de la imprenta propició el proceso de destribalización.

En el período pre-literario, anterior al alfabeto fonético, la unidad hablada, o simbolizada ideológicamente, estaba asociada a una significación. El alfabeto fonético disocia sonido y significación, analizando el sonido hasta sus últimas unidades y dando a cada una un símbolo gráfico: a, b, c... son sonidos, sin sentido.

Lo que tal proceso representó como cambio y exigió una adaptación, podemos comprobarlo observando a un niño que aprende a leer. "Su tarea consiste en construir, partiendo de símbolos impresos, una imagen acústica que él pueda reconocer. Cuando el reconocimiento se ha realizado, él pronuncia la palabra... porque no es capaz de reconocer el símbolo impreso sin transformarlo en sonidos; sólo puede leer en voz alta. Cuando es capaz de leer más a prisa de lo que habla, la pronunciación se torna en un rápido murmullo y, finalmente, cesa por completo".

Muchos siglos después de la invención del alfabeto fonético, la imprenta permitió la repetición uniforme, prácticamente indefinida, de los sonidos simples, en un montaje lineal que se constituyó en prototipo de la producción mecánica. El libro se fue tornando accesible a las masas.

La gran consecuencia global de este nuevo medio de comunicación fue la ruptura del equilibrio comunitario del espacio acústico, en los individualismos aislados del espacio visual fragmentado.

El libro, que inaugura la edad mecánica, determina la explosión del mundo tribal. El conjunto de los fenómenos culturales derivados del individualismo letrado, constituye lo que McLuhan llama de destribalización característica del mundo mecánico.

A partir de esta consecuencia global, McLuhan detecta una serie de innovaciones influenciadas por el nuevo equilibrio sensorial exigido por el hombre que se adapta al espacio visual. En el arte se desarrolla la pintura en perspectiva, que como la ilusión tridimensional, hace del cuadro un espacio visual unitario e integrado. Hoy, cuando

la edad electrónica re-crea el espacio acústico, la pintura vuelve a la ingenuidad primitiva de los cuadros sin punto de fuga.

En la ciencia, la tendencia a visualizarlo todo; la búsqueda de expresiones visuales para realidades no visuales, estimula, a partir de Descartes, el hombre de las ideas claras y distintas, el desarrollo de la geometría analítica y del cálculo infinitesimal, base de toda la simbología de la matemática moderna.

En el pensamiento, la preocupación por definir "el punto de vista" individual, se afirma cada vez más sobre la investigación dialógica de un tema filosófico.

La galaxia de Gutenberg

La industria procurará imitar cada vez más la tipografía, analizando el proceso productivo hasta en sus operaciones más simples, para recomponerlo en la repetición indefinida de la producción en serie de las líneas del montaje y de la producción lineal.

El heliogrado, el rotogrado y todas las modalidades de impresión mecánica, la estatuaria industrial y toda la industria moderna que reproduce en serie repeticiones indefinidas del mismo modelo, se inspiran en el esquema repetitivo de la imprenta y, por eso, fueron denominados por McLuhan "Galaxia de Gutenberg".

El propio libro, dando cada vez más uniformidad a las lenguas vernáculas y vehiculando a través de ellas las mismas ideas y los mismos sentimientos para todos los que leían, favoreció decisivamente la irrupción de los nacionalismos que acompañó el período del mercantilismo económico.

Contemplación en la acción

Las grandes órdenes monásticas realizaban su vida comunitaria en torno al coro, donde los monjes leían y cantaban juntos la palabra sagrada, de tal manera que el coro parecía hacer parte esencial de la vida religiosa. San Ignacio, el primer fundador post-gutenbergiano, sustituyó el coro cantado por el breviario leído aisladamente y, si disminuyó el tiempo de la oración litúrgica, insistió mucho más en la oración mental y en la piedad personal, exigiendo que todos los jesuitas fuesen contemplativos en la acción.

Modernidad

Con la toma de Constantinopla por los turcos (1453) tuvo principio el renacimiento de las letras clásicas legales por la antigüedad greco-romana de la cual la cultura europea es la prolongación directa.

El descubrimiento de América y el contacto con las religiones indígenas (1492), la impresión de la primera Biblia (1448), la rebeldía de Lutero (1517; el libre examen, la expansión de la reforma, la contra-reforma católica, la fundación de la Compañía de Jesús (1540), el Concilio de Trento (1545-1563); la cultura barroca, los grandes dramaturgos ingleses, franceses y españoles del siglo XVII, el nominalismo y la crisis de la filosofía escolástica: todo esto fueron factores culturales que precedieron y, en cierto modo, prepararon el advenimiento del siglo de la razón o de las luces con el movimiento ideológico racionalista que caracterizó la Ilustración.

La Ilustración, que señala el surgimiento de la Edad Moderna, alimentaba la desmesurada ambición de abarcar la universalidad del saber y de las cosas en una amplia cosmovisión organizada por la razón. El racionalismo teológico rechaza las verdades supraracionales que no pueden visualizarse ni son ecuacionables por la razón natural.

Es curioso observar que ya Lutero, con el individualismo religioso llevado a sus últimas consecuencias, se preocupara no sólo por hacer imprimir su traducción vernácula de la Biblia, sino también insistía en el libre examen y en la interpretación individual de la Biblia. La posesión particular de la Biblia traducida proporcionaba su interpretación privada.

El individualismo, engendrando el desprecio de la tradición y del Magisterio, y el libre examen, interpretando privadamente la Biblia con una óptica subjetivista, reducían los dogmas a los límites de la razón y transformaron el cristianismo, despojado de todos los elementos sobrenaturales, en una ética universal relativista acomodada a todas las culturas.

La libre interpretación de la Escritura propugnada por la Reforma, produjo, en breve tiempo, el deslumbramiento del cristianismo dividido en innumerables sectas.

Individualismo y liberalismo

El individualismo característico de la cultura destribilizada engendró, en el campo económico, el liberalismo o capitalismo.

El liberalismo, oponiéndose al Estatismo, pretendía que el ideal político debería ser el desarrollo de la iniciativa privada, la reducción de las funciones sociales del Estado a un pequeño número de cuestiones o su supresión total en el individualismo de tipo anarquista. En su acepción extrema, el liberalismo se manifiesta en la tendencia del individuo a libertarse de toda obligación de solidaridad y a no cuidar sino de sí mismo.

El liberalismo económico defiende el concepto de que el Estado no debe ejercer ni funciones industriales, ni comerciales y no debe intervenir en las relaciones económicas que existen entre individuos, clases y naciones. El liberalismo asumió aspectos extremos en el siglo pasado, al considerar como razón suprema de la sociedad, la de crear condiciones para el pleno ejercicio de la libertad individual. Así, la sociedad no debería interferir el proceso socio-económico, sino solamente garantizar la observancia de los contratos y asumir la ejecución de servicios indispensables para el funcionamiento de las actividades económicas, servicios que, por no ser lucrativos, no interesaban a los individuos y a los grupos privados.

En la realidad concreta, unos hombres son económicamente fuertes; otros son económicamente débiles. Negando al Estado el derecho de intervenir, el liberalismo de hecho propició una inmensa explotación de los débiles por los fuertes, la expoliación de los humildes.

Capitalismo

El sistema capitalista confiere al individuo primacía absoluta, como única razón de ser de la sociedad, a la cual no debe subordinación, sino en la medida en que ésta es indispensable a la preservación de sus intereses. De ahí resulta un individualismo anti-humano: el hombre como ser libre, egoísta y calculador en el gozo de una libertad que mal empleada puede conducirle a esclavizarse a los vicios; movido por el deseo de poseer lo más posible, sin atribuir ninguna función social a lo que posee; queriendo alcanzar el máximo de satisfacciones personales y reducir al mínimo sus penas y sufrimientos. Resulta un hombre que sólo obra en provecho propio, un "homo oeconomicus", fruto de un individualismo en que no existe una moral que presida la actividad económica, la cual obedece sólo a una norma suprema: la de la propia eficacia.

3. Mundo retribalizado

La cultura audio-visual

Si la característica del mundo *tribal* es el predominio del espacio *acústico*, y la del mundo *destribalizado* es la hegemonía del espacio visual, el mundo *retribalizado* es una especie de síntesis dialéctica que inaugura la era *audio-visual*.

La retribalización

La retribalización es el gran fenómeno que viene siendo determinado por los nuevos medios electrónicos de comunicación. Tales medios envuelven de nuevo al hombre, principalmente las nuevas generaciones, en un nuevo espacio *acústico*, en el cual se vierten instantáneamente variadísimas informaciones de todos los cuadrantes del planeta. La voz de la radio y de la televisión es escuchada por la tribu primitiva. Las conexiones puramente visuales pierden importancia en favor de conexiones auditivas y palpables. Se va creando cada vez más intensamente una concientización común y la humanidad va evolucionando en el sentido de transformarse en una "aldea global".

Los medios electrónicos estrechando, comprimiendo la humanidad en una red instantánea de informaciones, van propiciando una contracción del espacio cultural y de la conciencia de la especie, que McLuhan denomina fenómeno de *implosión*.

Es difícil discernir desde ahora los efectos globales de este fenómeno. Algunos aparecen tal vez como primeros síntomas de una enorme transformación en proceso que ofrece una interpretación coherente para los mismos, por más dispares que se presenten.

Los comportamientos desorientadores de la juventud criada bajo la influencia de los medios electrónicos de comunicación, su aversión creciente a los procesos convencionales de aprendizajes consistentes, en gran parte, en la acumulación de conocimientos clasificados, ¿no tendrán relación con el nuevo espacio acústico implosivo en el cual ella vive?

"Una de las críticas más comunes es que el cine, la radio y la televisión no puede sustituir los compendios de estudio. Siglos atrás, los libros impresos para uso de los estudiantes fueron denunciados porque no podían tener la autoridad de los maestros hablando directamente con los alumnos".

Tal vez todo el proceso de aprendizaje deberá revisarse. No podrá consistir solamente en un proceso acumulativo de datos categorizados; esto lo harán mejor las computadoras. Pero exigirá tareas grupales realizadas en el espacio acústico del diálogo. Es un desafío a la imaginación de los educadores saber montar la experiencia, sea con carácter real, sea con carácter "simulado".

Las modificaciones entre los medios impresos y los medios electrónicos de información y comunicación son profundas. Pueden resumirse en estos términos:

IMPRESA

1. Exige facultad de lectura.
2. Usualmente aprendido individualmente.
3. Recibida en pequeñas dosis.
4. Difusión relativamente lenta.
5. Puede ser releída y conferida.
6. De producción relativamente barata pero dispendiosa para el consumidor.
7. Creada para minorías de dimensiones variadas.

ELECTRONICA

1. No requiere entrenamiento especial.
2. Usualmente aprendido en conjunto.
3. Recibida en grandes dosis.
4. Difusión muy rápida.
5. En general, no es accesible a re-observación.
6. De producción muy cara, pero relativamente barata para el consumidor.
7. Creada para mayorías.

Tales diferencias permiten preanunciar profundas modificaciones en los procesos de participación política. Las facilidades crecientes de consultas a las bases populares, reactivarán los modelos de democracia directa, a escala municipal y tal vez nacional, tornando cada vez más obsoleta una representatividad por muchos títulos sospechosa.

En el ejercicio del poder empresarial, la delegación de responsabilidad, del vértice a las bases, viene siendo contrada por el flujo informativo electrónico que facilita enormemente el proceso decisorio.

Esta visión de McLuhan que acabamos de resumir, presenta los síntomas anticipadores de grandes transformaciones. Nos revela que estamos en el vértice de la cordillera que separa dos planicies, dos civilizaciones, dos culturas. Nos revela que somos los residuos de una civilización senil; contemporáneos de los primitivos, del neolítico; y precursores de otra civilización cuya aurora comienza apenas a despuntar.

LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA FRENTE A LAS CULTURAS SEGUN J. LADRIERE

RAFAEL BRAUN

La ciencia y la técnica no son realidades que han polarizado la atención de los redactores del Documento de Puebla. Tampoco se puede decir que el tema esté ausente, pues encontramos diversas referencias al mismo en el capítulo dedicado a la evangelización de la cultura (DP 385-443). La impresión que deja una primera lectura es que la ciencia y la técnica son vistas más como amenaza que como oportunidad. En efecto, luego de constatar que la cultura de América Latina "se expresa, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias" (DP 414), se analiza el impacto y las características de la cultura urbano-industrial. De ella se afirma que está "dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (DP 415), que "es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica" (DP 417), que está "inspirada por la mentalidad científico-técnica" (DP 421) y que "pretende ser universal" (DP 421). Esta universalidad de la civilización urbano-industrial, que pretende imponerse a las culturas particulares, presenta distintos niveles. Encontramos en primer término "el de los elementos científicos y técnicos como instrumentos de desarrollo" (DP 423), elementos capaces, por lo tanto, de ser asumidos en una nueva síntesis, en "una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (DP 428). En el capítulo dedicado a la verdad sobre el hombre, se señala como una de las visiones inadecuadas del hombre en América Latina a la visión cientista, que incurre en el error de reconocer como único criterio de verdad "lo que la ciencia puede demostrar" (DP 315), engendrando de este modo "un nuevo poder, la tecnocracia" (DP 315), que es "fría" (DP 50) y constituye una "tentación" (DP 1240).

Se diría que Puebla hace una valoración positiva de la ciencia y de la técnica consideradas en sí mismas (cfr. DP 1240), pero adopta una actitud reticente ante ellas al comprobar que el "llamado proceso de secularización", ligado evidentemente a la emergencia de

la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente" (DP 431), "considerado no en abstracto sino en su real proceso histórico occidental, viene inspirado por la ideología que llamamos 'secularismo'" (DP 434).

Me propongo en la presente comunicación examinar las principales ideas expuestas por Jean Ladrière en su libro *El reto de la racionalidad*¹. Este examen permitirá confrontar su rico pensamiento con el mensaje de Puebla en un campo de decisiva importancia para el futuro de nuestra identidad cultural: el impacto de la ciencia y de la tecnología sobre las culturas tradicionales.

I. La noción de cultura

Para Ladrière "una cultura es la expresión de una particularidad histórica, de un punto de vista original e irreductible sobre el mundo, sobre la vida y la muerte, sobre el significado del hombre, sobre sus obligaciones, sus privilegios y sus límites, sobre lo que debe hacer y puede esperar. En y por su cultura el individuo entra de verdad en la dimensión propiamente humana de su vida, se eleva por encima y más allá del animal que hay en él. Su cultura le ofrece una 'forma de vida', por y en la que se configura su existencia individual, y en cuyo contexto puede construirse su destino particular. Por tanto la ventaja de esta forma de vida es, primero y ante todo, que le proporciona un arraigo..." (págs. 15-16).

Para analizar esta realidad compleja recurre a la teoría sistémica de la sociedad, y distingue en el conjunto de la cultura de una colectividad cuatro subsistemas: 1) Los sistemas de *representación*, que comprenden los conceptos y símbolos por medio de los cuales los grupos se interpretan a sí mismos y al mundo, así como los métodos por medio de los cuales la colectividad se esfuerza por extender sus conocimientos y su saber práctico; 2) Los sistemas *normativos*, que comprenden todo lo vinculado con los valores que sirven para apreciar y justificar las acciones y situaciones, y con las reglas particulares que organizan los sistemas de acción; 3) Los sistemas de *expresión*, a través de los cuales se proyectan las representaciones y las normas a nivel de la sensibilidad; 4) Los sistemas de *acción*, que comprenden las mediaciones técnicas que permiten dominar el medio social y las mediaciones sociales a través de las cuales la colectividad se organiza en vista a su gobierno.

1. Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca, Ed. Sígueme-Unesco, 1978.

Esta clasificación le permite considerar a la ciencia como un sistema particular de representación, y a la tecnología como un sistema particular de acción. Sin embargo, ambas constituyen sistemas de gran autonomía relativa que interactúan con la cultura considerada en su globalidad, y en ese sentido se oponen a ella "como lo universal a lo particular, lo abstracto a lo concreto, lo construido a lo dado, lo impersonal a lo vivido, lo sistemático a lo existencial" (pág. 16). Y podríamos agregar, como lo parcial a lo total. Es preciso examinar en detalle esta interacción a fin de detectar los mecanismos de impacto de la ciencia y la tecnología sobre la cultura, pues sólo comprendiendo sus características esenciales y la lógica que conduce a su auto-finalización se estará en medida de asumir sus rasgos positivos y neutralizar sus efectos negativos.

II. Las características de la ciencia y la tecnología

1) La ciencia

¿De qué tipo es el saber científico? Ladrière lo define como de tipo operatorio, contraponiéndolo al saber de tipo sapiencial, de tipo contemplativo o de tipo hermenéutico. La particularidad de la ciencia es que desprendiéndose de modo consciente de las formas puramente especulativas o interpretativas del conocimiento, ha elaborado procedimientos propios de adquisición de conocimientos apoyados en dos elementos esenciales: el razonamiento y la experiencia. (Dejamos de lado las ciencias puramente formales como la lógica y las matemáticas). Como se sabe, las ciencias empíricas comienzan por delimitar un campo de investigación sobre el cual se formulan ciertas hipótesis que se supone expresan las regularidades presentes en dicho campo. Estas hipótesis se expresan bajo la forma de proposiciones generales a partir de las cuales se pueden efectuar deducciones que conducen a proposiciones de igual o menor generalidad. El conjunto virtual de proposiciones que se pueden obtener a partir de las hipótesis adoptadas forma una teoría.

Para ser útil, la teoría tiene que estar asociada a la experiencia, que es un "procedimiento que consiste en hacer aparecer un efecto determinado, detectable y analizable, en circunstancias que han sido preparadas según un plan preciso y en función de ciertas hipótesis relativas a los posibles efectos" (pág. 33). Una experiencia científica no es cualquier contacto con el mundo real sino una intervención sistemática en la realidad.

Así como el momento teórico se caracteriza por una serie de operaciones lógicas, el momento experimental también puede ser analizado en términos de operaciones, en parte materiales y en parte de tipo intelectual. No entraremos aquí al análisis de los cinco rasgos que distinguen a la operación según Ladrrière: a) es una acción de *transformación*, b) de naturaleza *formal*, c) *tematizable*, d) *generalizable*, e) que se inscribe en una *red operatoria*. Interesa, en cambio, apuntar que no se puede pasar de manera directa de la percepción y del comportamiento práctico espontáneo que le está ligado, a la construcción teórica y a la práctica experimental. Hace falta un intermedio —el modelo— que es una construcción abstracta que supuestamente nos provee una aproximación esquemática e idealizada del campo estudiado. La teoría es en realidad una descripción del modelo, y es por su intermedio que la teoría se relaciona con la experiencia. “Esto significa que en la experiencia sólo se atiende a los aspectos de la realidad estudiada que se prestan a la interpretación que de ella proporciona el modelo. Dicho de otro modo: en el modo de proceder de la ciencia se da inevitablemente una cierta ‘reducción’ respecto al mundo de la percepción y de los comportamientos vividos. Esta reducción se efectúa, concretamente, a través de la ‘preparación’, que constituye la fase inicial de un proceso experimental” (pág. 39).

2) La tecnología

El carácter específico de la tecnología contemporánea es su estrecha interacción con la ciencia, a tal punto que para muchos la frontera entre ambas tiende a borrarse. En ambos casos uno se enfrenta con una actividad socialmente organizada, basada sobre planes, que persigue objetivos conscientemente elegidos, y de carácter esencialmente práctico, en la que la investigación organizada y sistemática ocupa un lugar central.

Sin embargo ambas actividades pueden distinguirse, ya que “podría decirse que el objetivo de la ciencia es el progreso del conocimiento, mientras que la tecnología tiene por objetivo la transformación de la realidad dada. La ciencia tiende a adquirir nuevas informaciones sobre la realidad, mientras que la tecnología tiende a introducir la información en los sistemas existentes (tanto en los naturales como en los artificiales)” (pág. 52). El fin primario de la ciencia es comprender la realidad, mientras que la tecnología procura intervenir en la realidad para impedir que ciertos estados se produzcan, o para que advengan ciertos estados que no aparecerían espontáneamente. Esta intervención está determinada por objetivos que

dependen de sistemas de valores, los cuales determinan en definitiva el carácter deseable o no deseable de ciertos estados.

Según Ladrrière “se puede comparar la actividad científica y la tecnológica utilizando la relación información-organización” (pág. 57). La actividad científica consiste en transformar una información realizada objetivamente bajo forma de organización, en información realizada bajo la forma de representaciones conceptuales. Mientras que la actividad tecnológica, en sentido inverso, consiste en transformar informaciones realizadas bajo la forma de representaciones mentales (planes, esquemas operativos o reglas de procedimiento) en información abstracta sobre un soporte concreto que recibe por el mismo hecho una organización suplementaria.

La interacción entre la ciencia y la tecnología reviste esencialmente dos formas: por una parte la utilización directa de *conocimientos* científicos, y por la otra, el recurso al *método* científico. El acceso al conocimiento permite a la tecnología no sólo constatar que el fenómeno B siempre sigue a A, sino comprender la ley de evolución de un estado al otro que explique el cambio. El hombre obtiene de este modo un dominio mayor sobre el proceso en cuestión. Pero la tecnología moderna se apoya en lo posible sobre el método científico, que constituye un sistema particular de acción. Hay un paralelismo entre el modo de obrar de la tecnología en el orden de la acción y el de la ciencia en el orden del conocimiento: se plantea un problema, se formulan hipótesis, se las verifica, se vuelve a la situación original transformada en vista a la solución del problema, y eventual aparición de nuevos problemas. Dos criterios intervienen para seleccionar las hipótesis: el criterio de efectividad, pues se trata de obtener el efecto deseado, y el criterio económico, pues se trata de obtener el resultado con el menor costo en tiempo y en material, y en efectos secundarios indeseables.

3) La auto-finalización del proceso científico y tecnológico

La observación del modo de proceder de la ciencia y de la tecnología le sugiere a Ladrrière una conclusión de extrema importancia en relación con la cultura. El modo en que progresan la ciencia y la tecnología, a partir de las nuevas posibilidades objetivas que ellas crean, tiende a ser determinado por sus propias finalidades. La tecnología define sus objetivos, no a partir de situaciones o necesidades externas, sino a partir de sus posibilidades internas. “Llega un momento en que el sistema de necesidad, determinado por las propie-

dades somáticas y psíquicas del ser humano, no domina ya el desarrollo tecnológico, sino que es el devenir de la misma tecnología el que rige el sistema de necesidades" (pág. 63), umbral que ya ha sido sobrepasado por el desarrollo de la tecnología moderna. En la base de esta dinámica común de la ciencia y la tecnología se encuentra el método científico, en tanto especificación refleja y autocontrolada del método racional.

III. El impacto de la ciencia y la tecnología sobre las culturas

1) *Los mecanismos del impacto*

A partir de la consideración de la ciencia y la tecnología como una especie de superestructura en gran parte autónoma, Ladrière examina cómo este sector social de vida propia incide en tres instancias de la vida colectiva: la instancia económica, la política y la cultural. La instancia económica está formada por los sistemas de producción de bienes y servicios necesarios para asegurar la existencia biológica de los miembros de la colectividad. La instancia política está formada por los sistemas de poder que permiten a una sociedad adoptar decisiones que comprometen efectivamente su destino. Y la instancia cultural está formada por los sistemas que aseguran el aspecto informacional de la vida social, y comprende los valores, las normas, los sistemas de representación, las "artes", y los sistemas expresivos y simbólicos.

En la instancia económica el impacto de la ciencia y la tecnología se da a través de las empresas de tres modos. El primero está ligado a la actualización de necesidades virtuales. Toda demanda responde a una motivación, y toda motivación está ligada en último término a una "demanda" profunda, indeterminada, susceptible de ser actualizada de múltiples maneras. Para crear una nueva necesidad hay que encontrar la manera de relacionar una demanda superficial, muy específica, con una demanda profunda más o menos difusa. Una de las funciones de las empresas es suscitar necesidades específicas explícitas que correspondan a lo que ellas pueden ofrecer. La creación de la demanda efectiva se hace en parte importante por la publicidad, y es inevitable que ésta se incremente en la medida que los productos ofrecidos guardan una relación menos directa con las necesidades primarias. Pero el factor principal es el efecto de demostración: un instrumento se hace deseable simplemente por la eficacia de su accionar.

A medida que la actividad económica progresa tiende a racionalizarse adoptando métodos de organización y de gestión inspirados en

el método científico. El aspecto creativo asume cada vez mayor relevancia y la actividad económica termina convirtiéndose en un proyecto transformador que imagina producciones posibles capaces de responder a demandas virtuales que con el tiempo se harán explícitas.

La racionalidad creciente incorporada al quehacer económico procurará, por fin, minimizar el papel de los factores aleatorios, para lo cual se elaborarán planes de modo crítico que prevean el desarrollo y la aplicación de nuevas tecnologías según una secuencia preestablecida. La planificación económica es hija y madre de la ciencia y la tecnología.

La interacción de la ciencia y la tecnología con la instancia política se ha hecho cada vez más evidente desde la segunda guerra mundial, donde quedó demostrada la crucial importancia militar de los conocimientos científicos. Hoy los Estados se preocupan por tener una política de la ciencia, no sólo por sus aplicaciones militares evidentes como en el caso de la energía nuclear, sino porque se ha convertido en un elemento necesario, aunque no suficiente, de cualquier política de desarrollo económico.

El hecho de que la investigación científica y tecnológica demanda recursos cuantiosos ha puesto en manos del Estado la casi total financiación de la misma. Esto le permite no sólo decidir la proporción de los recursos colectivos que se destinarán a dicha finalidad, sino fijar los temas o campos prioritarios de la investigación. Por ambas vías se limita la tendencia del subsistema científico a auto-finanzarse, pero este condicionamiento externo no debe hacer perder de vista que en último término existe una influencia recíproca y que el poder político no puede imponerle a la comunidad científica condiciones de "producción" que contradigan su dinámica interna.

En la interacción con la dimensión cultural pueden distinguirse efectos directos e indirectos. "Los efectos más directos se producen, evidentemente, en el ámbito de las representaciones mentales por las que una sociedad obtiene una imagen de la realidad y de sí misma" (pág. 80). Podemos distinguir en este conjunto componentes de naturaleza diversa: elementos de naturaleza mítica emparentados a los sistemas simbólicos, sistemas de creencias religiosas, representaciones de naturaleza teológica, sistemas de carácter metafísico, conocimientos precientíficos y elementos de naturaleza ideológica. En sus comienzos, y esto quizás pueda aplicarse hoy a muchas regiones de América Latina, "la ciencia aparece como un cuerpo extraño en relación con este conjunto de representaciones, o al menos como un tipo de saber esotérico, reservado a un número reducido de iniciados, que no tiene incidencia real en el sistema de conocimientos compartido por el conjunto de la población" (pág. 81). Pero esta situación es

inevitablemente pasajera, pues a medida que la ciencia cobra más importancia en la vida social los conocimientos científicos comienzan a difundirse a través del sistema escolar y se vulgarizan a través de los medios de comunicación. De este modo la visión científica del mundo penetra y transforma el sistema de representaciones.

Los efectos indirectos se producen básicamente por la repercusión que los cambios inducidos por la ciencia y la tecnología en las esferas económicas y políticas tienen sobre los valores y las normas. Se produce simultáneamente una modificación de la infraestructura material sobre la cual se apoya la vida humana, una modificación de los canales de comunicación en un sentido de creciente abstracción, una modificación de la estructura del tiempo, una transformación de las estructuras institucionales que se centralizan, aumentan de dimensión y se hacen más interdependientes, una transformación de las formas de trabajo y de descanso, todo lo cual contribuye a que el marco de la existencia cotidiana sufra una profunda metamorfosis, cuyas notas distintivas pasaremos a examinar.

2) Los efectos de desestructuración

Cuando el fenómeno de la irrupción de la ciencia y la tecnología se analiza desde el punto de vista histórico, aparece ligado al proceso de industrialización. Ahora bien, el desarrollo industrial no se produjo simultáneamente en todo el mundo. Comenzó en ciertas regiones en forma lenta, lo que en cierto modo amortiguó los efectos negativos. Los países que en este siglo, en cambio, se vieron confrontados a dicho proceso recibieron un impacto mucho más fuerte sobre sus propias culturas. Esta asincronía confirió a los primeros, además, una ventaja económica, militar y política sobre la que asentaron su dominación colonial. Un segundo rasgo de este proceso histórico es que la industrialización nace ligada al capitalismo, pero a partir de la revolución rusa se desenvuelve también en el marco de un régimen socialista. La división del mundo en países desarrollados y subdesarrollados, capitalistas y socialistas, es el resultado de dos hechos históricos ligados al impacto que la ciencia y la tecnología tuvieron sobre los sistemas de producción.

Cuando Ladrière analiza el efecto perturbador de la ciencia y la tecnología sobre las culturas de un modo sistemático arriba al corazón del problema y realiza observaciones del mayor interés para el tema que nos ocupa.

Asume como hipótesis "que toda cultura tiende a procurar el más alto grado posible de integración" (pág. 91). En efecto, un sis-

tema complejo no puede continuar existiendo como sistema si no es capaz de reaccionar frente a las perturbaciones que lo afectan del exterior o del interior. El órgano que juega ese papel de unidad de control y regulación es la cultura, y dentro de esta, el sub-sistema de los valores. Cuando un sistema de valores se ve afectado en su coherencia las repercusiones alcanzan al conjunto de la cultura y a las demás instancias de la vida social.

Cuando las cosas se miran desde la perspectiva del individuo, aparece también la necesidad de que los instrumentos de comprensión y los principios orientadores constituyan un sistema unificador. "Si toda existencia rehace de alguna manera la unidad del mundo intentando apoderarse del punto de vista de la totalidad, aparece como encargada por ella misma de asegurar su propia unidad a través de la sucesión de sus estados y sus actos. La cultura, y en particular el sistema de valores que es su centro, no puede proporcionarle una mediación adecuada si... no está suficientemente unificada. Desde este punto de vista, una cultura tiene tanto más valor existencial cuanto más fuertemente integrada esté... Es el caso de las culturas de raíz religiosa, en las que no sólo las normas morales sino incluso las normas y principios que rigen las actividades llamadas profanas... están directamente fundadas en justificaciones e interpretaciones extraídas del sistema fundamental de creencias. Por lo demás es probable que la cultura tienda a utilizar la religión como principio fundador y unificador, porque la religión propone una representación de las 'realidades últimas', generadoras de un sentido absoluto, y organiza las relaciones del hombre con estas realidades... En la época contemporánea, la religión ha perdido, al menos en gran parte, su rol cultural y social: se produce el fenómeno de la 'secularización' " (págs. 92-93). Y lo ha perdido en gran parte por los efectos perturbadores provocados por la ciencia y la tecnología.

a) La acción directa de la ciencia sobre el sistema de representaciones.

Una confrontación entre las representaciones científicas y la mentalidad que las alimenta, y las representaciones tradicionales, es inevitable y a menudo conduce a situaciones de conflicto primero, y luego a un régimen dualista donde los conocimientos científicos coexisten sin comunicación con las antiguas creencias. Parece innecesario brindar ejemplos.

Para Ladrière los aspectos más decisivos de la oposición son el espíritu crítico y el crecimiento sistemático del saber (cfr. pág. 94). El espíritu crítico, ya manifestado en la actividad filosófica, asume

en la ciencia una forma específica de gran eficacia: la confrontación sistemática del razonamiento y la experiencia, ya señalada. Es difícil discutir un conocimiento críticamente fundado. Puede ser que tenga un alcance limitado, pero dentro de dichos límites —que la ciencia es la primera en reconocer— se impone con una autoridad que termina por ser reconocida. Este mismo método crítico de investigar es el que permite al conocimiento científico progresar regularmente, confiriéndole un aspecto dinámico y sistemáticamente progresivo que contrasta con las otras formas de saber que tienen un carácter más estático o que progresan lentamente y de manera no sistemática.

El impacto de las representaciones científicas sobre las creencias tradicionales acortando o impugnando su validez, repercute sobre el sistema de valores que depende de dichas creencias. "Cuando la ciencia acaba imponiéndose como el único sistema de representación críticamente fundado o, en cualquier caso, como el sistema de representación dominante, el problema del fundamento y la justificación de los valores empieza a plantearse con gravedad" (pág. 95). Ladrrière no piensa que la ciencia puede ofrecer un fundamento a los valores, pero la consecuencia es que las sociedades se instalan en el dualismo de los hechos y los valores, quedando el sistema axiológico aislado del sistema cognitivo y comprometida la capacidad integradora de la cultura. La crisis de los valores responde a una crisis de los sistemas de representación.

b) *La acción indirecta del entorno artificial suscitado por la tecnología.*

Mientras que la primera fase del desarrollo tecnológico moderno se caracterizó por la producción de aparatos capaces de amplificar y suplantar el sistema muscular del hombre, la segunda fase produce aparatos que amplifican y suplantán el sistema nervioso. La primera generación fue puesta bajo el signo de la energía; la segunda de la información. Con esto se ha acrecentado enormemente la autonomía de las máquinas transformadas en verdaderos autómatas que imitan al ser viviente.

Ahora bien, el ser viviente ha sido el paradigma por medio del cual el hombre ha tratado de comprenderse y de comprender el mundo en su totalidad. La metáfora de la vida ocupa un lugar importante en las grandes mitologías y concepciones religiosas. "La sustitución del ser vivo por el autómata trastorna las antiguas analogías y vacía cada vez más de significación las metáforas sacadas de la consideración de la naturaleza (y por lo tanto, del ser vivo)" (pág. 98). Pero el autómata no puede asumir las mismas funciones. El marco tecno-

lógico priva de poder semántico a las antiguas representaciones pero no se presta a las operaciones de transmutación de sentido que sostenían los grandes edificios semiológicos de las culturas antiguas.

c) *El proyecto científico-tecnológico y la instauración de una forma correspondiente de temporalidad.*

"Si la tecnología tiende a constituirse como un sistema auto determinado, es que está animada por una especie de proyecto interno, que es el de su propio crecimiento" (pág. 98). Lo esencial de este proyecto es su capacidad de anticipación.

La posibilidad de la anticipación racional hace aparecer al futuro bajo una nueva luz. Ya no es —como en las culturas precientíficas— un campo sobre el cual no se puede obrar porque o bien es repetitivo o bien es imprevisible, sino que es el terreno donde la acción humana está llamada a inscribirse. El universo ya no es un "cosmos"; es un mundo penetrado por la acción humana.

Los esquemas cósmicos interpretan el presente en función de acontecimientos fundantes, originarios. La forma de tiempo que aparece es la del eterno retorno. La vida es un perpetuo recomenzar y no un proceso creativo. Los esquemas escatológicos, en cambio, interpretan el presente en función de acontecimientos futuros. En ambos casos hay discontinuidad entre el tiempo de la historia y el tiempo primordial o final.

El tiempo del proyecto da al presente un significado enteramente diverso. El presente está ligado al futuro, pero este futuro puede cifrarse, calcularse. Hay continuidad en el tiempo, entre los momentos que anticipan el proyecto. El pasado, por el contrario, es desvalorizado: es lo superado.

"Esta transformación del esquema temporal tiene ciertamente los más profundos efectos en el equilibrio de la cultura. De hecho, se puede considerar que la modalidad según la cual se estructura el tiempo, está muy estrechamente ligada a los determinantes más fundamentales de la cultura... Una perturbación del esquema de la temporalidad debe transmitirse necesariamente al conjunto del sistema cultural, destruyendo las conexiones sobre las que se estableció éste. La temporalidad ligada al proyecto, tal como funciona de hecho en la investigación científica y en las empresas tecnológicas, contribuye en este sentido a la desestructuración de los sistemas culturales tradicionales, que están basados en otras formas de temporalidad" (pág. 102).

La consecuencia de todos estos efectos perturbadores de la ciencia y la tecnología sobre la cultura es el *desairrago*. La existencia hu-

mana adquiere un sentido a través del contenido de una cultura. Ahora bien, el ser humano, ligado por una parte con el cosmos, y por otra a un pasado humano que se le escapa, no puede asumir su existencia si no es capaz de situarse con respecto al cosmos y al pasado del hombre, no de un modo simplemente especulativo sino de una manera activa y eficaz. Necesita enraizarse en el humus cósmico, biológico e histórico del cual emerge para descubrirse en su autonomía y responsabilidad. La manera como el hombre se comprende a sí mismo es lo decisivo, pues al darle un anclaje a su existencia le da la dimensión de su destino.

IV. Problemática prospectiva

Antes de abordar los interrogantes que plantea Ladrière al concluir su ensayo, conviene detenerse brevemente en su intento de valoración de la ciencia y la tecnología. Considera que uno de los rasgos característicos de los últimos años es la toma de conciencia cada vez más generalizada de los límites internos del proyecto científico y de su prolongación técnica. En efecto, este proyecto está condicionado por la ontología implícita que hace posible la modelización y la eficacia operatoria de la ciencia. "Pero la aproximación a la realidad —y en particular a la realidad humana— así posibilitada, va acompañada inevitablemente de una reducción de esta realidad, en el sentido de una esquematización que no retiene más que los aspectos pertinentes al tipo de interpretación que se utiliza" (pág. 174). Esta esquematización, aunque eficaz, es discriminatoria y pone entre paréntesis aspectos importantes de la realidad tanto desde el punto de vista de los intereses existenciales del ser humano como desde la perspectiva de una interpretación totalizadora.

Para Ladrière no se trata de abandonar la razón, sino de reconsiderar la racionalidad. Negar el aporte positivo de la ciencia en el orden del conocimiento y como condición necesaria del desarrollo económico y del bienestar humano sería necio. Hay que "redescubrir cómo es posible un punto de vista racional sobre la totalidad, cómo tal punto de vista puede articularse en construcciones inteligibles, cómo puede hacerse respetar el rigor crítico en los confines en que se trata... de pensar... el mundo y la existencia en cuanto tales" (pág. 175).

La toma de conciencia de los límites de la razón científica invita a reflexionar acerca de la relación de la ciencia y la tecnología con los sistemas culturales. Resumiendo lo dicho, Ladrière afirma que "lo esencial que debe ofrecer una cultura es un arraigo y unos

fines. Por una parte, debe permitir que el ser humano se encuentre en el mundo y se interprete a sí mismo como ser humano... Por otra parte, debe permitirle orientarse, tanto en su vida individual como en su vida colectiva, integrar sus actividades en una intención unificadora capaz de dar un sentido aceptable a sus empresas" (pág. 178). Pero la ciencia y la tecnología se caracterizan por la abstracción, que se opone al arraigo como lo universal a lo particular, impidiéndoles proporcionar ese anclaje a la existencia. Y además, ni conocen ni se proponen otros fines al margen de su propio crecimiento indefinido. Queda planteado entonces el problema: ¿cómo pueden las culturas acoger a la ciencia y la tecnología sin pervertirse, respondiendo a la vez a las exigencias del arraigo y de la proposición de fines, y otorgándoles a aquellas el lugar que les corresponde?

Quedan aquí planteadas dos cuestiones: 1) ¿En qué condiciones pueden integrarse la ciencia y la tecnología a una cultura sin destruir su armonía interna? 2) ¿Qué puede significar la unidad de una cultura en las circunstancias actuales, definidas precisamente por la ciencia, la tecnología y los fenómenos políticos y económicos que las acompañan (racionalización, centralización, planificación, burocratización y, sobre todo, predominio del proyecto, de un modo cada vez más totalizador)?

La respuesta que da Ladrière a la primera cuestión es compleja y difícil de resumir. No cree que pueda darse una fusión del sistema científico-tecnológico y del sistema cultural en un conjunto de orden superior, ni tampoco una absorción del primero en los sistemas culturales tradicionales. Piensa que los diferentes sistemas deben comunicarse entre sí por medio de una acción respetuosa de las diferentes lógicas internas de cada sistema. Así, "si la acción toma de la cultura el elemento que le proporciona su arraigo —lo que le hace ponerse en movimiento— y sus finalidades —por medio del cual intenta alcanzar sus propias exigencias constitutivas— está llamada, por otra parte, a sacar de la ciencia y de la técnica los conocimientos y los instrumentos eficaces en los que podrá apoyarse" (pág. 182).

La mediación de la acción, sin embargo, sólo es posible si hay compatibilidad entre las diversas esferas, eliminando la contradicción y asegurando una complementariedad que otorgue a la acción un máximo de coherencia. Según Ladrière, "para que las contribuciones procedentes del sistema científico-técnico lleguen a ser compatibles con las que provienen del sistema cultural, es preciso que este último acepte incluir en él unas exigencias críticas de algún modo equivalentes a aquellas de las que el espíritu científico da ejemplo" (pág. 183). Esta equivalencia debe entenderse no como una imitación sino

como una analogía, pues se trataría de que cada componente del sistema cultural incorpore una modalidad de crítica acorde con su propia naturaleza. Esta precisión es de suma importancia porque rechaza de antemano cualquier pretensión del método científico de constituirse en el único modo aceptable de ejercicio crítico de la razón.

En las condiciones actuales, ¿qué significa la unidad de una cultura? En la organización interna de la cultura hay dos grandes polos: el sentido y el proyecto. El sentido es lo que sostiene la acción y lo que ésta está obligada a realizar, mientras que los proyectos son los objetivos concretos que la movilizan y crean las condiciones que permiten al hombre darse un destino. El proyecto es siempre relativo, mientras que el sentido tiene un carácter último. Los factores que dependen de estos dos polos no se asocian de una manera rígida; deben existir entre ellos condiciones de compatibilidad que dejan abierto, sin embargo, un amplio espacio de indeterminación.

“La verdadera coherencia —que no es sólo la compatibilidad de elementos, sino su interdependencia en una unidad real de integración— debe buscarse, no en la misma cultura, considerada como un conjunto de formas objetivas, sino en la acción” (pág. 187), es decir, en “la práctica efectiva del dinamismo esencial que caracteriza a la voluntad y de la creatividad que la mueve” (*ibid.*). Pero la acción no es un poder absolutamente soberano, sino que al entrar en contacto con los diferentes sistemas para plegarlos a sus fines debe respetar y hacer suyas las leyes de funcionamiento de dichos sistemas. Aunque asumir la lógica interna de los sistemas impone una limitación a la voluntad, esto no le quita creatividad ni originalidad, pues asegurando la interacción de los sistemas contribuye a objetivar diferentes configuraciones culturales, según sea la importancia relativa que acuerda a cada sistema. Por eso habla Ladrière de una unidad de composición, pues de acuerdo a las circunstancias históricas la acción privilegiará a uno u otro componente del sistema cultural.

Ladrière concluye su análisis con una nota de optimismo. “Si es verdad que la coherencia debe ser buscada esencialmente en la acción y no en la exterioridad de las formas culturales, que los diferentes sistemas están llamados, en nombre de las exigencias de la acción, a comunicarse los unos con los otros, que sin embargo sus interacciones permanecen ampliamente indeterminadas, si es verdad que los diferentes componentes de la acción, comprendidos los que pertenecen al sistema cultural, son muy independientes unos de otros o al menos han llegado a serlo con el impacto de las recientes evoluciones (debidas a la influencia del desarrollo científico y tecnológico) hay que admitir entonces que la cultura no puede concebirse ya como una

forma integradora que imponga a la existencia una unidad unívocamente definida y objetivamente ordenada por un principio unificador interno. Por lo demás, esta concepción fuertemente integradora no sería apenas compatible con una perspectiva verdaderamente dinámica de la cultura. Si ésta está llamada a reinterpretarse sin tregua, eso significa que debe estar dispuesta a redistribuir de otro modo los coeficientes de importancia que concede a los diversos componentes y hasta a utilizar, al mismo tiempo, diferentes distribuciones según las circunstancias... El tipo de cultura que parece anunciarse, a través de las interacciones ya operantes entre el sistema científico-técnico y los diferentes sub-sistemas culturales, es una cultura atravesada por múltiples tensiones, que sugieren diversos modos de articulación entre sus propios componentes, y también entre los otros sistemas y ella misma, que propone a la acción esquemas variados y flexibles para su propia estructuración, compatible con múltiples formas de equilibrio” (pág. 193).

“Una relativa dispersión sustituye a la unidad. Pero esto no significa, de ningún modo, una pérdida irremediable. Por el contrario, este fenómeno representa sin duda un cambio que revela inmensas potencialidades. Porque el policentrismo cultural, la independencia relativa de los componentes, la indeterminación de las formas de interacción suponen a la vez una disminución de las limitaciones y una extensión del campo de las iniciativas. En este sentido, el cambio que se produce es una conquista de la acción” (pág. 194). En otras palabras, un llamado a la libertad responsable del hombre para que sea artífice de su destino.

CULTURA, RELIGION Y CRITICA DE LAS IDOLATRIAS

Explicación filosófica, desde Paul Ricoeur, de la intención totalizadora del Documento de Puebla¹.

ANÍBAL FERNARI

Colegio Mayor Universitario
Santa Fe - Argentina

1. Introducción. Necesidad Latinoamericana y eclesial de regenerar la relación originaria Religión-Cultura

La tesis global que hilvana y proyecta los pasajes de este trabajo es la siguiente.

1.1. La recomposición intrínseca de la relación religión-cultura es condición de posibilidad para asumir el proceso civilizatorio universal de la modernidad, que afecta irreversiblemente el dinamismo socio-cultural latinoamericano. De hecho, este proceso, por la recepción acrítica de sus ideologías secularistas, tiende a encerrar tal dinamismo en la consumación destinal de la dimensión inmanentista de la modernidad, con su secuela de desidentificación y alienación de la historicidad latinoamericana. La reactualización, en el seno mismo de "su" modernización, de la esencia religiosa de la totalización cultural de América Latina, apuntada en el DP y cuestionada por la crítica ideológica secularista del lenguaje simbólico-fundacional de la cultura de los pueblos, consiste, en su núcleo, en la regeneración de la tensión trascendental o de la "dialéctica más originaria" (MV, pág. 399) —la de dependencia ontológica y autoafirmación histórica— transportada por los Símbolos de lo Sagrado.

La regeneración de esta dialéctica trascendental es apertura confirmadora del espacio fundante de la libertad cultural, para la recuperación proyectiva de la identidad de los pueblos en una "nueva síntesis civilizatoria". No hay innovación histórica sin conversión al fundamento gratuito de la autoaceptación obediente, responsable y crítica. La recomposición de la esencia religiosa de la totalización cultural (de la historicidad), hace que la modernidad deje de ser un des-

tino ofuscante o fagocitante, para transfigurarse en "tiempo oportuno" de participación en la configuración de una nueva síntesis histórica, analógicamente universal por cuanto hecha desde el fundamento trascendente de la totalización singularizante de los pueblos. También la crítica deja de ser aplanamiento prosaico de los símbolos que radicalizan y resguardan la identidad e interfieren el despliegue de las figuras culturales de la egolatría. Las impostaciones sustitutivas de la polisemia simbólica, por metáforas muertas y alegorías raquílicas, a que el secularismo liberal y marxista se ha autodestinado al cortar su referencia a las fuentes trascendentales vitalizantes y reactualizantes del sentido, cuestionan radicalmente la inocencia libertaria de la crítica. Reponen, tras la conciencia de las alienaciones (expresión surgida en el ámbito de la teología occidental), la significatividad religiosa y filosófica del mal radical.

Por su tensión significante, la inmanencia esencial del simbolismo religioso totaliza y abre las culturas de los pueblos. En la medida en que tal religiosidad no ha sido distendida y marginada por ídolos excomunicantes, la verdad de la secularización no le repugna ni la disuelve. Por el contrario, precontiene la potencia primera de asumir y transfigurar la conciencia crítica en la más radical autoconciencia histórica. Esta se expresa "denegativamente" (HV, págs. 336 y ss.) como "crítica de las idolatrías", para reactualizar esa "afirmación originaria" (ibíd.), vehiculada en el símbolo e inagotable en la "gnosis" de sus objetivaciones, y para reabrir el dinamismo comunicativo, los perfiles vocacionales y la productividad civilizatoria de las culturas de los pueblos. Pero la crítica de las idolatrías, que se dirige hacia afuera de la comunidad cultural como destrucción de las impostaciones irreligiosas del Absoluto, se dirige también hacia adentro de la comunidad religiosa confesante como crítica de las reducciones "integristas" del testimonio de lo Sagrado, en la alternativa de la "ideología" y la "utopía".

Pero este segundo momento de la crítica supone ya un nivel teológico de religiosidad y autoconciencia; una potencia segunda trans-cultural de ejercicio de la conciencia crítica. Supone la dialéctica de la Revelación que es dialéctica de Encarnación, de tensión entre Religión del Pueblo y Fe del Pueblo de Dios, como crítica de las idolatrías religiosas e irreligiosas. Idolatrías reificantes de los conflictos de la historicidad social en la antinomia del "orden por el orden" y del "conflicto a todo precio" (CSU, págs. 77-93). Se recontextúa la crítica en una evangelización liberadora de la historicidad, mediante una estrategia innovadora ante el conflicto: conversión que responsabiliza tanto para la transformación del ambiente de convivencia desde la conciencia de la dignidad trascendente de la persona, como

1. Ver Bibliografía al final del artículo.

a la asunción de las mediaciones estructurales de la modernidad, en "una rápida y profunda transformación" (DP 438), desde la "opción preferencial por los pobres" y hacia una nueva síntesis civilizatorio-cultural de "comunidad y participación".

Novedad posible porque los pobres, en la presión niveladora de "la cultura universal" que tiende a reducirlos a una negatividad sociológica, son, desde su religiosidad, también y previamente la positividad de un testimonio cultural a fecundar. Con ello, la tarea de articulación religiosa de la cultura se deslinda con evidencia de toda apología clerical, para afirmarse como diaconía eclesial que opta sólo por el hombre. Por el hombre trascendentemente absolutizado, "alguien eternamente ideado y eternamente elegido: alguien llamado y denominado por su nombre" (Juan Pablo II, Mensaje de Navidad, 1978), pero amputado por el secularismo de una dimensión esencial de su ser, el Absoluto, para ser reducido a mera parcela de una naturaleza materialista en una historicidad determinista, y ser concebido como átomo arbitrario que negocia su socialidad, o como elemento anónimo que reniega su responsabilidad en la absolutización política de lo colectivo. Opción por el hombre religiosamente inculturado, que descubre en un pueblo la dimensión concreta de su personalización. Que genera dentro de aquel, espacios de confraternización ante la manipulación compulsiva del universalismo por la connotación secularista de la modernización y, movido por su religiosidad, "no desespera, aguarda confiante y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (DP 452).

Respecto a esta religiosidad, la mentalidad "modernista" sólo está conceptualmente preparada para una reducción racionalista de su sentido o una convalidación romántico-folklorista de sus alienaciones. Pero no lo está para asumir críticamente el núcleo poético-religioso de su identidad histórico-cultural, porque amputó de su propio horizonte categorial la intencionalidad ontológica de lo poético y metafísico del fenómeno religioso. Por eso no puede asumir y reprojectar el potencial semántico de las culturas. Por el contrario, la Fe, desde su transculturalidad, interpela a la totalidad del hombre en su inserción cultural, partiendo del núcleo esencial de su tensión e intención —desde su referencia religiosa al Absoluto—; tiene así la efectiva posibilidad y responsabilidad de asumir y promover articuladamente la identificación cultural y la secularidad de la civilización universal, pues ambas se fundan en la autonomía y armonía creatural.

La crítica de las idolatrías es un momento metódico, cuya coherencia posible supone su integración a la evangelización y que abarca tanto a los fetiches de "las" culturas como a los ídolos de "la" cul-

tura. Es también autocrítica de las connivencias fragmentarias de la evangelización con ellos. Pero, puesto que la condición de posibilidad de su coherencia e integralidad es el Kerigma, su proyección liberadora deriva, como de su fundamento, de la vigencia en ella de una afirmación primera: la proyección testimonial de la Comunidad Evangelizadora. En tanto evangelizado-evangelizador, el Pueblo de Dios libera y promueve la totalidad pluridimensional de la civilización y de las culturas, compenetrándolas desde la religión del pueblo y desde la asunción de la verdad relativa de los ídolos criticados, sean estos ideológico-religiosos o utópico-escatológicos.

1.2. Este trabajo se sitúa en un nivel filosófico de intelección, conceptualizando las condiciones de posibilidad que confieren sentido al tema en cuestión; pero éste y su lógica expuesta recortan un filum central de la intención totalizadora del DP, a la que intentan servir.

2. Desde la modernidad, transfondo histórico filosófico de Puebla

1. De la Secularización a la Sacralización secularista

2.1. Es evidente que el DP nada tiene que ver con un redondeo fenomenológico-culturalista de la cultura latinoamericana. Su título, la Evangelización en el presente y en el futuro de AL, pone en claro que la recomposición de la tradición cultural y la reexposición de la identidad eclesial, están al servicio de una captación totalizadora del conflictivo dinamismo histórico latinoamericano, para asumirlo y liberarlo, por evangelización, hacia una nueva síntesis, Eclesial y social, de comunidad identificadora y de proyección participativa y fecundante a nivel universal.

El acogimiento de la Evangelización supone, en las personas y pueblos, el momento de "conversión" (DP 193 y 358), la transfiguración del corazón y del horizonte de existencia, por un juicio crítico que reorienta el sentido del centro totalizante de la vida y de la historia. No se trata de una conversión en abstracto, sino desde las virtualidades y deficiencias que cualifican lo que realmente existe y se ofrece a la Evangelización.

Vista desde la catolicidad de la Iglesia, la cultura es el "conjunto de la Tierra en su unidad y variedad" (Methol, PEC, pág. 46). En la positividad inteligible de su armoniosa apertura creatural comunicante y en la negatividad tenebrosa de las antinomias del mal excomunicante. La modernidad, categorías sin cuya asunción la convocatoria pastoral, social e intelectual abierta por el Acontecimiento Puebla queda desvirtuada y minusvalorada, es la consolidación de la

época histórica —irreversible sin ser determinista, como todas ellas—, de sincronización humana de la Tierra a nivel civilizatorio-instrumental. Puesto que la Tierra no es mera geografía laborada por y para la subsistencia de su subproducto demográfico, sino polos culturales congregadores de pueblos. Puesto que la Civilización sincronizante no es la automoción de un nivel instrumental neutralizado, sino la producción proyectiva de alguien, el dinamismo de una cultura. Entonces, en esa sincronización mundial hegemonizada por una cultura, acontece un conflicto de proporciones históricamente nuevas, cuya ambigüedad y profundidad necesitaron un tiempo de expresión y, consecuentemente, de maduración para el discernimiento evangelizador.

2.2. ¿De qué cultura se trata? De la centroeuropea que, con la modernidad, vivió internamente el conflicto cultural. De la unidad por Evangelización de la compleja cultura europea que, desde la modernidad, desarrolla su unificación cultural en un proceso de secularización del Renacimiento a la Ilustración (Dussel, *De la Secularización al Secularismo de la Ciencia*, Rev. Concilium), que abarca a todos los sectores de la cultura, hegemonizado por los pueblos itálico, germánico, galo y anglosajón. Mientras la católica Iberia echaba las bases de la sincronización de la Tierra, siglo XVI, la cultura centroeuropea —con la Reforma (1515)— se dividía desde su religiosidad. Tanto la civilización moderna como su derivación secularista tienen raíces religiosas. Secularización que emerge de la unidad religiosa de su cultura, de la distinción articulada del orden de la fe y el orden de la Razón, magistralmente conceptualizada por Santo Tomás (1225-1274) y relanzada a nivel histórico-político por los grandes teólogos y filósofos ibéricos del siglo XVI, como los significativamente Franciscos De Victoria y Suárez en la desdoblamiento del poder colonizador y la justificación del derecho político natural de los príncipes de los pueblos indígenas, cuestionado por el integrismo religioso y defendido por el profetismo decididamente evangelizador y eclesial de los misioneros (DP 8). Que se concreta en el testimonio de un pensador político comprometido como Santo Tomás Moro en el mismo siglo, frente al integrismo religioso del rey (Enrique VIII) reformado (año 1535). Secularización que se proyecta a nivel de la disposición calculante de la naturaleza en el forjamiento de la ciencia físico-matemática por los católicos Copérnico (1473-1543), Galileo (1564-1642), Descartes (1596-1650), padre de la geometría analítica, Pascal el físico pensante (1632-1662); por los cristianos Newton (1642-1727) y Kant (1724-1804). Precedidos en la disciplina matemático-astronómica y en la creatividad ingenieril por católicos como Roger Bacon (1214-1294) y Leonardo da Vinci (1452-1519). El pasaje de la secularización religada; al secularismo irreligioso, sólo podía adqui-

rir envergadura histórica universal mediante la apropiación ideológico-inmanente de la autonomía de la Tierra y de la voluntad Salvífica, categorías cristianas ya profundamente inculturadas en la historicidad europea. Notoriamente desde Galileo, el proceso de secularización mantenía relaciones traumáticas con una teología especulativa que no acertaba a mediatizarse en una adecuada reflexión hermenéutica, articulante del lenguaje simbólico-metafísico del Génesis, con el lenguaje unívoco y tecnológico que posibilitó a la nueva cientificidad. Así no podía cuestionar y abrir con eficacia, quedando encerrada en la dialéctica de los integrismos.

Cuando la Fe Cristiana queda sin proyección epistemológica sobre los diversos sectores de una cultura, cuyo dinamismo está acelerado por la potencia totalizadora de la mediación teórica, por negligencia de una teología que, con la crisis de la Reforma, se polarizará en la alternativa de un integrismo especulativo-jurídico y un integrismo exegético-historicista, lo que comienza a quedar sin vehículo de operación cultural es Su singular "principio de encarnación" (DP 400 y 469). Y en la alternativa alcanza hegemonía epocal el integrismo recostado en las nuevas razones y nuevas respuestas, propuestas por las cuestiones vigentes, profundizando su espíritu reductivo.

2.3. ¿En qué consistió esa profundización de la reducción? En la extrapolación progresiva de la secularización moderna hacia la sacralización secularista de la nueva cientificidad a propósito de la naturaleza y la historia, sobre la base del conflicto religioso de la cultura europea. Este se deriva, por el lado reformado, en expulsión hacia lo subjetivo-arbitrario de la tensión semántica del Simbolismo Kerigmático. Por el lado de la teología católica en el aseguramiento defensivo jurídico-institucional de la Doctrina de la Fe, quedando su impulso misionero preferencialmente acotado a las culturas extraeuropeas que no sufrían la virulencia de tal conflicto, entrelazado con la secularización de la cultura. Allí la confrontación de lenguajes era posible y se allanaba con la traducción de la potencia de conversión autoimplicada en la Doctrina de la Fe, transmitida en el testimonio de la Caridad.

¿En qué sentido esa profundización reductiva se funda en el conflicto religioso de la cultura europea? Con el acotamiento del ámbito teórico-objetivo al ámbito científico-experimental se desarticula el dinamismo diferenciado de la inteligencia humana metódica. Esta, religadamente, expresa el carácter de "imagen y semejanza" que le confiere al hombre un poder de totalización racional del universo y de la Tierra, a nivel sincrónico y diacrónico, de la Física y la Historia; así como la capacidad de totalización práctica, libre y laboriosa,

mediante la prospección tecnológica de la naturaleza y la arquitectura política de la historia.

Con el conflicto de la Reforma se desencadena en antinomia equívoca un saludable cuestionamiento surgido entre fines del Medievo y el Renacimiento. Cuestionamiento que ponía de relieve la significación mediadora de la praxis, del lenguaje y de la crítica epistemológica, en el voluntarismo metafísico de Duns Escoto (1274-1308), en el nominalismo gnoseológico de Occam (1270-1347) y en el experimentalismo metódico de Francis Bacon (1561-1626). Mediaciones necesarias para preservar al pensamiento especulativo de la clausura solitaria y de la vacuidad formalista, incorporando orgánicamente la crítica, para reactualizar su arraigo ontológico y su prospección metafísico-analógica.

Con el conflicto religioso se conjugarán éstas y otras líneas, no hacia la exploración de la tensión semántica de la cultura, desde su fundamento religioso y hacia todas las vertientes consistentes de las realidades terrenas, sino hacia un "escepticismo cultural". Hacia una positivización ontológicamente distendida de la certeza eficaz de la racionalidad tecnológica, a nivel de la naturaleza y de la historia, cuya consecuencia es la absolutización secularista de un progresismo civilizatorio a doble faz, ambas unidimensionales, aunque una sea lineal y la otra dialéctica. Por sus mismos presupuestos enfrentarán compulsivamente a la propia historicidad cultural y a la de las culturas de los pueblos extraeuropeos, accesibles por la mundialización abierta por Iberia y ahora tecnológicamente copables como medios. Al par retraerán a la Iglesia a una lucha por la preservación de su integridad.

2.4. La escisión deculturante entre los presupuestos simbólico-religiosos y la proyección autónoma de las mediaciones seculares, tensión positiva de la historicidad europea, se va hipostasiando con la pérdida del sentido de la mediación intelectual totalizadora, capaz de articular, sin confundir, ambos horizontes de la cultura. Cayendo en la insignificancia o en la fragmentariedad la razón de ser del momento ontológico-metafísico con que la inteligencia sirve críticamente, recomponiendo la articulación global del dinamismo cultural, aquel discurso del ser se sostenía, confirmando la escisión, en un racionalismo formal y vacío, cuya irreferencia tenía que contrastar con la operatividad empírica de la cientificidad positiva. Se inducía la reducción de la totalización progresiva de la verdad según la inteligibilidad, a la restricción manipulable de la objetividad según la certeza operacional. El acotamiento del ámbito polifacético del "saber" al ámbito homogéneo de una distendida "cientificidad" positiva. Esta, en desmedro de su in-formación cultural genética, se finaliza unívocamente en función tecnológica sobre la naturaleza y la historia. Te-

leología exaltada por la apropiación inmanentista de la Escatología, restringida en la uni-tensión utópica de tipo lineal-liberal o dialéctico-marxista y contrabandeada desde la religión a través del desgarramiento de la Reforma. Sin esta inmanentización de los motivos religiosos desligados de su fuente, el secularismo es ininteligible y no se comprende la razón profunda de una reintegración coherente de la conciencia crítica moderna en una crítica metafísico-teológica de las idolatrías histórico-culturales. Crítica integrativa sólo si asume las verdaderas razones de ser, para trascender las limitaciones, de la Reforma y la Ilustración (siglos XVII y XVIII). Integración para recuperar la operatividad histórica del "principio de encarnación", menzugo arrollador de esa cultura profundamente in-formada por su primer gran gesta de encarnación evangelizadora en una cultura. Tal vástago es la modernidad, con la impresionante potencia de sus realizaciones seculares únicas y de sus ídolos secularistas también únicos.

II. Desafío de la planetarización de los secularismos

2.5. La secularización sistemática de la modernidad inicia su proceso coherente, con la restricción empirista del saber arraigado a la experiencia, bajo la forma de un "escepticismo cultural". El espíritu crítico anglosajón nunca va más allá de un flemático recorte, pragmáticamente superado. Secularización sistemática que tiene su culminación en el secularismo histórico-civilizatorio del idealismo alemán, con su anverso y reverso. El espíritu crítico germánico es militante porque su secularismo tiene fundamentos especulativos, dando a la praxis histórica un sentido de absolutización. *Secularismo escéptico-pragmático y secularismo histórico-civilizatorio* que soldarán en el siglo XX la sincronía de la Tierra mediante una deculturación tecnológica convergente a dos puntas, en su implementación política trans-europea por EE.UU. y la URSS. Colocando a todos los pueblos del planeta ante la necesidad histórica de la modernización por la tecnificación socio-económico y político-institucional, y condicionando a la raíz religiosa de la historicidad de sus culturas a una respuesta creativa desde sí misma o al afincamiento marginal, hasta una futura respuesta desde el aplanamiento secularista de la historicidad de sus pueblos. Tal soldamiento es posible porque son naciones, estructuras de poder y no ideologías académicas, que destinan la mayor energía de la racionalidad de sus pueblos al resguardo del Estado por la productividad tecnológica y, a cambio de la dependencia estratégica, ofrecen una modernización selectiva. Tal selectividad consiste en la inhibición de la cultura de los pueblos del Tercer Mundo,

corrompiéndoles la exigencia de liberarse del estado interno y estructural de necesidad y de conflictividad. Corrupción del estado de necesidad por la técnica del hedonismo y de la fantasía del poder con proyección mundial. Corrupción del estado de conflictividad por la técnica del golpe político y la lucha de clases. Mas como la egolatría corrompe a priori esos ofrecimientos tácticos, configuran "progresos" de corta vista y de corta vida, sólo sostenibles en la ideología y praxis militarista de seguridad del Estado nacional o de seguridad del Estado socialista, destinos burlescos de los "elitismos" hedonistas y esofuistas. Las antinomias del estado de necesidad y conflictividad estructural son exorbitadas, por la confluencia de ambos polos secularistas hegemónicos, hacia la frustración de la liberación social modernizadora, políticamente endógena e inculturada.

2.6. ¿Cómo se da globalmente la unidad de fondo del proceso secularista? Al lanzar un progresismo civilizatorio unidimensional, absolutizado y sin correctivos internos, escinde correlativamente la *civilización* —reino de los medios, sostenidos apenas en fines formales, libertario o en fines utópicos de una comunicación igualitaria vacía—, de la *cultura* —reino de los fines, depotenciados de la materia de los medios, disociados de estos en un academicismo diplomático—; lo que implica desvincular la "lógica" (el procedimiento) del "logos" (el fundamento) y encerrarla en un objetivismo laicista, meramente técnico y estratégico. Análogamente, la desvinculación del "logos" kerigmático de la lógica de las mediaciones seculares, conduce a una teología y a una pastoral obtusa y clerical, no Eclesial.

Pues bien, el vínculo perdido en esta cadena de desvinculaciones, el vínculo no reactualizado en su proyección, es el intermediario teórico-totalizador, metafísico-epistemológico e histórico-político, capaz de articular la secularización y la religiosidad de la cultura, sin reducirlos. En realidad son, preferencialmente, los pensadores cristianos reformados quienes en principio están más libres y dispuestos en su inteligencia a tomar por las astas a los nuevos desafíos seculares, políticos e intelectuales, sin quedarse en el enfrentamiento sino, incluso, promoviéndolos. Pero justamente esa libertad es concomitante al desarraigo religioso-eclesial de la Fe; esto será decisivo para que sus respuestas fueran asunciones fragmentadas o fragmentarias de la secularidad, dando cabida a totalizaciones desencadenantes de la presión secularista.

En la bipolaridad empirismo anglicano e idealismo germano-luterano, el pensamiento metafísico de católicos franceses como Descartes, Malebranche y Pascal, mantiene el equilibrio totalizador, aunque desvitalizado por el dualismo y el formalismo cuya superación no dejó de ser una "corazonada", testimonios a recuperar.

El acontecimiento político de la Revolución Francesa (1787-1794) y su estabilización napoleónica, desparramará hacia todos los frentes de Europa y hacia América su movilización libertario-civilizatoria. Su incitación histórica se alimentó en el materialismo libertino de la Enciclopedia, pero su expresión política y civilizatoria totalizadora tuvo como paradigma al profundo pensador cristiano-calvinista, el ginebrino J. J. Rousseau (1712-1778). Su pensamiento crítico-libertario conjuga una pedagogía de la libertad por el desarraigo (Emilio) con una política instauradora de la justicia por la deculturación de la sociedad (Contrato Social). Intento de crear un espacio de libertad cultural y política para reconectar con la tradición más allá de sus inflexiones malignas, pero sin contar con categorías especulativas para hacerlo. Por ello quedará la vía libre para que, posteriormente, Comte (1798-1857) reabsorbiera reductivamente a la religión y a la metafísica en la cientificidad positiva, fundamento cierto para intentar manipular una progresión histórica efectiva de la autoafirmación libertaria.

El escepticismo cultural anglosajón reproducía su tecnicidad pragmática en relación a la naturaleza y la historia, sea a través de la distensión empirista de la dimensión gnoseológica, con Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776), que culmina significativamente con la reducción asociacionista y psicológica de la causalidad ontológica, dejando así la naturaleza únicamente en manos de la ciencia tecnológica. Sea a través de la elaboración de una filosofía político-económica, con Hobbes (1588-1679), Locke y Adam Smith (1723-1790), dinamizadora de la sociedad y de la naturaleza de las naciones, en función de su propio proceso de cohesión social e industrialización imperialista.

El secularismo histórico-civilizatorio germánico, por ser culminante es más tardío y absorbe en su alta envergadura especulativa, a todos los momentos esenciales de la secularización moderna de la cultura. Apropíase de la cientificidad empírica, de la tensión metafísica del racionalismo y de la intención libertaria de la Revolución Francesa. Aquí es donde el sentido crítico de la Ilustración se reviste de categorías totalizadoras; donde se busca restablecer la mediación metafísica articulante de la secularización y de la religiosidad de la cultura, a nivel de la naturaleza y de la historia. Lo hará a través de una cadena de críticas revinculantes, cuyo resultado de mayor proyección histórica será el secularismo civilizatorio escatológicamente impulsado.

2.7. El pensamiento de un cristiano como Kant es la primera asunción trabada del lenguaje, de la praxis y de la crítica en el contexto de una reactualización de la intención metafísica abierta al Kerigma. Allí se realiza ascéticamente esa dialéctica de asunción y trascen-

dencia sin reducción. Es el filósofo moderno que especulativamente llega más cerca de la estructuración de una mediación global en la que se compenetren la potencia de la secularidad y la luminosidad del Mensaje. El dinamismo abierto de la cultura. Síntesis global que va desde la crítica de la razón pura en su uso especulativo, hasta la filosofía del mal radical y de la religión, a través de la praxis ética y de la imaginación y el simbolismo estético-cultural, en los que la razón pura prosigue en su ejercicio práctico. Es la primera asunción fundante de la cientificidad físico-matemático galileo-newtoniana; el primer discernimiento de los límites de significación de los contextos lingüísticos; la transformación trascendental de la conciencia crítica moderna. En tal sentido retoma el filum del católico Descartes: la crítica, para ser tal, debe ser trascendental; ir a las condiciones últimas de posibilidad: al Infinito. Ultimidad de la crítica cuyo suelo incondicional, cuya afirmación originaria, es la trascendencia ético-metafísica de la persona. La garantía de realización efectiva de la incondicionalidad de la persona es la esperanza religiosamente fundada, que puede ser históricamente figurada en un proyecto de paz universal.

Pero este riguroso pensador cristiano es, también, visceralmente puritano, genealógico e intelectualmente impresionado por el mundo anglosajón. Y el carácter integral de su coherente hilvanación del intermediario global crítico-especulativo, llave maestra de revinculación de una cultura cuyo dinamismo se ha acelerado por la tecnologización del lenguaje, de la política y del trabajo, flaquea por el lado del formalismo ético. Cuando la integridad de la totalización es defectiva, deja espacios para la eclosión de los integristos totalitarios. Si bien Kant nos lega una revitalización ético-personal de la metafísica, en su momento anquilosada en un ser trascendente neutro formal y ocasional, tal inyección tendrá una referencia sectorial antropológica, incapaz de impulsar desde sus raíces también al cosmos y a la historia. Por ello, a la ciencia de la naturaleza la asume y consolida, limitándola formalmente; la deslinda de la metafísica sin concatenarla ni reprojectarla ontológicamente. A la historia sólo la asume y la proyecta moralmente, tensionándola religiosamente en la esperanza, como escatología utópica sin arqueología religante e inculturante. No cuenta con la veta romántica y por eso no la puede cuestionar y asumir en su puritanismo especulativo. No logra un trascendimiento irreversible del escepticismo cultural y su secularismo pragmático-progresista. Por tanto, le reobsequia la naturaleza y la historia. La cientificidad al Positivismo y la historicidad a la Ilustración. Tales los límites de una "visión moral del mundo".

2.8. La crítica de la coherencia defectiva de Kant será realizada en la imponente especulativa de un pensador cristiano, teológica-

mente formado en la inteligibilidad inagotable del Misterio Trinitario, por la Reforma luterana. Hegel (1770-1831) es el intento de estructuración integral, de totalización histórico-especulativa no meramente formal y moral, sino mediatizada por lo teológico, lo cósmico, lo ético, lo poético y lo político. Es el primer intento especulativo de explanación del Kerigma hecho en el ámbito de la Reforma, hasta ahora recostada en un biblicismo exegético sin fuerza conceptual.

La distinción univocista de la lógica conceptual de Hegel, tiene dos prefiguraciones modernas: el panteísmo del filósofo y teólogo judío Espinoza (1632-1677), y el "yoísmo" idealista-trascendental de Fichte (1762-1814) y Shelling (1775-1854, en parte). De ellos recibe el sentido de la potencia immanentizante de todos los conflictos "en-sí" trascendentes, extrínsecos, alterativos en el dinamismo "para-sí" de la conciencia. Es decir, de absorción de las tensiones teológicas, naturales e históricas en el proceso de una experiencia rica en su recapitulación y coherente en su marcha. Asume también el impacto de la reivindicación romántica-germánica de la tradición, como espíritu fraternizante del pueblo, y el impacto de la reivindicación ilustrada en el sentido de una progresión revolucionaria de la humanidad hacia la libertad y la igualdad. En su lectura Cristológica descubre en el Dios Concreto la fuerza de la vida y de la Cruz, del amor y la Encarnación, de la muerte y la Resurrección. Con la absorción, en una experiencia conceptualmente domesticable a través de la comprensión intrínseca de sus antítesis inmediatas, de todo este material históricamente único y explosivo, contenido en Occidente por la Evangelización de su cultura, Hegel se dispone a la gran totalización especulativa del "espíritu" que inmanita a esta diversidad de materiales. De un "espíritu" que es realización, superación y transformación de los espíritus de todos los pueblos de la Tierra, hacia la implantación de un "espíritu" autoabsolutizadamente único, universal y concreto: la cultura tecnológica mundial, unidad realizada y dinámica de teoría y praxis, "parusia" intrahistórica del absoluto.

Tal el sentido, vislumbrado y activado por Hegel, del destino immanentista de la modernidad en su proyección universal. Recomposición en cierto modo veraz y anticipatoria por ser empírica y especulativa. Totalización dialécticamente entrelazada de la conciencia histórico-cultural europea, a través de una racionalidad secular teológicamente unívoca; reducción intrahistórica de la escatología y de la transculturalidad del Kerigma; aplanamiento, por la negatividad dialéctica de la experiencia inmanente de la conciencia —el Yo absoluto—, de la doble tensión, semántica y ontológica, de la cultura, en su religación a la trascendencia y en su esperanza sólo transhistóricamente plena. Negación del espíritu "católico" de esa cultura, a la que

la Revelación le había inculcado el sentido analógico-trascendental de la conceptualización, capaz de superar, la equivocidad dualista que vacía la densidad ontológica de la Tierra, y la univocidad monista que encierra y diseca esa densidad bajo el pretexto de una apropiación mundana del Infinito. Por eso, si el de Hegel es el primer intento especulativo de explanación integral del Kerigma hecha por la Reforma, el hecho de que la comprensión del mismo no esté orgánicamente fortalecido por la Fe de la Iglesia, metamorfoseará esa intención integral en un integrismo secularista. Un integrismo teológico-especulativo fetichizante del Estado, de la praxis política y de la misma especulación que, de hecho, quedará sin contestación en manos de la racionalidad tecnológico-estratégica.

2.9. A la crítica de la "visión moral del mundo" le sucede la crítica de la visión teológico-secularizada de la historia. El fragmentario pensamiento del discípulo Feuerbach (1804-1872), hace, sin embargo, un sarandeo crítico de la lógica conceptual del maestro para quedarse con el resto suficiente: la tensión natural y sexuada de la socialidad antropológica como reveladora de un deseo inagotable de humanidad, cuyo rostro activo debe ser reimplantado mediante una desesencialización del hombre en un humanismo absoluto de horizonte indefinido. La contracara inmediata de esa infinidad intersubjetiva es un ateísmo militante en función de coagular la hemorragia de la vitalidad humana en la ilusión de lo sagrado. Es la absolutización de la antropología y la política sin recubrimientos teológico-especulativos. Es la crítica abstracta e irreligiosa de la religión y del saber.

Pero también es el pasaje propedéutico necesario para la dialéctización materialista de la historia, en el contexto de un secularismo civilizatorio militante, que hará de la crítica económico-política de la religión funcionalizada una crítica absoluta, una abolición del *contenido esencial* a través de la *función fáctica*. El pensamiento ya había perdido el sentido ontológico de la distinción entre contenido y función, entre sustantividad y expresividad: la segunda manifiesta a la primera sin realizarla totalmente, inclusive manifestándola por encubrimiento (como lo sabe la Ideología Alemana) aunque esta negatividad de la expresión funcional, obra del hombre, no sea capaz de disolver la positividad del contenido real-sustantivo, obra de Dios. La crítica absoluta de la religión es, entonces, el comienzo de toda crítica desalienante de la historia. Es este otro pensador, acunado en la religiosidad judaica, el que va a hegemonizar con alcance mundial, una sucesión restrictiva de la dialéctica especulativa de Hegel. Pero la obra maestra de Marx (1818-1883), "esa historia del fetiche que es el dinero" (LF, pág. 20), no es un mero trasvasamiento analítico de la ética heredada de los profetas de Israel, a través de su religio-

sidad familiar. Su crítica de las ideologías, y la religión es la ideología-matriz, puede contribuir a una crítica de los fetiches sociales, pero nunca alcanzar endógenamente a una "crítica de las idolatrías"; porque su analítica histórico-social es un vitalizante injerto material en el contexto immanentista teológico-especulativo del espíritu absoluto hegeliano y de su consecuente integrismo secularista. Ricoeur, pensador reformado, indicando hasta dónde debe ir una asunción crítica de la crítica de la modernidad, dice: "recordemos que el marxismo aparece a mediados del siglo pasado en Alemania, en el corazón de las facultades protestantes de teología, y por tanto es un acontecimiento de la cultura occidental y aún de la teología occidental" (ibíd.).

Ante la índole de tal acontecimiento impelido por un salvacionismo socio-económicamente traducido; ante la persistencia sistemática del "imperialismo internacional del dinero" (Pablo VI, *Populorum Progressio*) que con su ideología hedonista disocia y enfrenta a los pueblos; ante el aval tecnológico-militar con que ambos polos se disputan la sincronía de la Tierra; ante la irreversibilidad del proceso objetivo de modernización que constriñe a las culturas; ante todo eso, si la cuestión es liberar a los pueblos del circuito de pinzas de la deculturación en la falsa alternativa, para una "nueva síntesis vital" (DP 436), entonces es evidente que, como herramienta de discernimiento crítico, tanto una hermenéutica culturalista, como un sociologismo voluntarista o un especulativismo reaccionario y ahistórico, son métodos de respuesta radicalmente insuficientes —aunque necesarios en su momento metódico— por no estar a la altura de la cuestión. Podrían ser cómplices acrílicos del secularismo que de hecho acompaña a la civilización moderna (434). Por eso "resulta de particular gravedad el hecho de un insuficiente esfuerzo en el discernimiento de las causas y condicionamientos de la realidad social y en especial sobre los instrumentos y medios para una transformación de la sociedad. Esto es necesario como iluminación de la acción de los cristianos para evitar, tanto la asimilación acrítica de ideologías como un espiritualismo de evasión. Además, así se hace factible, descubrir caminos para la acción, superada la mera denuncia" (826). Y la modernidad es un proceso que imbrica íntimamente el conflicto religioso y la secularización de la cultura, la Reforma y la Ilustración. Quien no sea capaz de digerir este proceso desde la raíz de su propia identidad histórico-cultural, ontológico-trascendental y teológico-transcultural, será absorbido "fácilmente por el estilo de vida que instaura el nuevo tipo de cultura universal" (424), o se replegará en un "aislacionismo infructuoso de corto alcance y con el mismo destino de apéndice histórico.

mas de expresión" (ibíd.) para estabilizarse y circular en "estructuras" (ibíd.) promotoras de la convivencia o desbordadas por los conflictos y, entonces, opresivas. Inclusive muestra la relevancia universal de las realizaciones civilizatorias y los valores de ese proceso cultural impregnado de secularismo, cuyo materialismo y salvacionismo ideológico ha entrado en una crisis irreversible de significación —con las esperanzas y peligros que entraña—, debida al desarraigo ontológico de las ideologías irreligiosas. Ellas tienden al hastío por su incapacidad de convertir y renovar el horizonte de la existencia. La alienante cultura universal demuestra que, la esencial referencia del hombre al Absoluto, no puede ser puesta entre paréntesis ni destruida: ella sigue realizándose de contrabando en la Torre de Babel. Construcción mítica cíclopea que se conjuga siempre con la apropiación "humanista" enciclopédica de algún fruto del árbol de la Sabiduría Divina. Un proyecto secularista de tal envergadura no es mera autoproducción del hombre, quien solo, ni es capaz del origen del mal. Tiene que sustraer a las escondidas algo de divino, tentado por una "rebeldía pura" y fascinante. De tal rebeldía, en la soledad y separación, sólo el Señor tuvo el poder de afrontamiento y superación, cuando sublimemente tentado en el desierto. Pero porque El vivía divinamente la comunión con el Padre, mientras la tentación de los auténticos y puros de la historia, sea por la tradición o por la reforma, es vivir sólo humanamente su protesta y contraprotesta a la Iglesia.

El secularismo de la modernidad tenía un destino de prematura fatiga, de ser dejado a cargo de la sola Ilustración. Necesitó el impulso radical de la religión y de la totalización especuativa por vía de pensadores de la Reforma. Por eso, también la Iglesia, en su Concilio Vaticano II abrirá una ofensiva evangelizadora de la civilización universal con sus dos grandes pilares de formación de la conciencia católica: la Eclesiología de la *Lumen Gentium* y la teología del mundo de la *Guadium et Spes*, tan recaladas por Juan Pablo II, el confirmador de evangelizadores. Como fue escuchado de Methol Ferré, por la primera asume y supera la Reforma y por la segunda a la Ilustración. Para superar evangelizadamente el desafío de la civilización universal; la Iglesia precisaba de un balance que contabilizara también la esencia positiva de la modernidad, como afirmación del valor de la Tierra, en su autonomía y alegría creatural. Tras haberlo "atado" en su negatividad, necesitaba "desatarlo" en su positividad, a ese engendro poderoso, mestizo de Reforma e Ilustración. Recupera la modernidad en dos frente de protesta de la libertad. Por un lado, como "protesta del mundo secular, laico, por su absorción en lo religioso (cuya esencialidad totalizante se destruye cuando se convierte en totalidad absorbente y copante, AF.), en las formas y autoridades eclesásticas,

por el desconocimiento desde la religión de las autonomías y lógicas propias de lo secular, tanto en el orden de la política, de Estado, como en el orden del conocimiento, de las ciencias de la naturaleza y humanas. Por otra parte, también fue la protesta contra un tipo de espiritualidad religiosa sombría, negadora del valor de lo mundano, que se refería al Cielo en desmedro de la Tierra, contra la Tierra" (Methol, PEC, pág. 43).

3.3. Con el mismo argumento del absoluto domesticado, con que la modernidad lanza sobre las culturas del mundo su ofensiva secularista y compulsiva, los pueblos que la sufren, se resisten a la fugación unidimensional desde la raíz religiosa de su identidad cultural. Esta es pobre en mediaciones civilizatorias, pero no miserable. La dignidad de su cultura está garantizada por su sentido de apertura al Absoluto y aún no corrompida por el escepticismo. Es la densidad ontológica de la referencia al Absoluto-Providente, vivida en las religiosidades populares, la que interpone obstáculos a la aplanadora secularista y le impide monopolizar el sentido de la historia. Por ello se insta un conflicto mundial entre, por un lado, cultura universal urbano-industrial, apoyada en la productividad de la racionalidad lógica objetivista, y por el otro, cultura de los pueblos, agrario-artesanal o de proletariado industrial, apoyada en la eticidad de la racionalidad analógica y simbólica. Pero, desde la Fe de la Iglesia, esta no es una antinomia envolvente en la alternativa. Ella comprende la unilateralidad y la verdad de ambos términos, porque, desde su metafísica creacionista, ve a la secularización como legítima, sana y deseable (DP, 434), y a las culturas, no como terrenos vacíos (401), sino como nido de los "gérmenes del Verbo". El que habiendo presidido el don de la Creación, los quiere revitalizar a través de su Testigo en la marcha de la historia. Y porque la Iglesia, desde su Teología de la Encarnación, ve la necesidad de asumir esa secularidad y esos gérmenes —en América Latina evangelizados— en una estrecha vinculación que guarde la diferencia para involucrarlos y proyectarlos en la construcción histórico-universal y Escatológica del Reino (400). Interioriza así la intencionalidad profunda de ambos movimientos: el de la maduración de la autonomía de la Tierra y el de la transfiguración de la vinculación ontológica de la Tierra al Cielo. Porque ella entiende la lógica universal del pecado que cierra la autonomía y obnubila y distorsiona la religación. La catolicidad de la Iglesia tiene doble filo: evangelizador y civilizador porque evangelizador. Su servicio se destina a la comunidad universal: eclesial y secular. Puesto que su método es comunión y participación, no promueve esa universalidad "desde ninguna parte". La induce desde lo más incondicional de la Creación: las personas y sus rostros históricos que son los pueblos. Preferencial-

mente las personas y los pueblos pobres cuya incondicionalidad está siendo ofendida y desactivada. Y desde lo más íntimo de la persona que es su referencia vital al Absoluto (1117), y desde lo más radical de los pueblos que es su religiosidad.

En esta situación histórico-mundial de conflicto cultural, la religiosidad popular reactualiza su vitalidad. Pero en el enfrentamiento operatoriamente desproporcionado con la cultura universal, esa vitalidad tiende a polarizarse en sentido conmemorativo, defensivo y regresivo, sin proyección transformadora capaz de incidir en la dinámica histórica de la "catolicidad", superadora de la dinámica secularista de la compulsión. Entonces, la Evangelización apunta a la cultura porque busca alcanzar a todo el hombre en la totalidad de sus proyecciones sobre el mundo. Entonces lo hace "a partir de su dimensión religiosa" (390), porque lo "esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega su vinculación religiosa... De aquí que la religión o la irreligión sea inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura... en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente" (389). El "principio de encarnación" hace de la transmisión evangelizadora de la Fe de la Iglesia un esfuerzo asuntivo en el amor, crítico en la conversión y regenerador y perfectivo en la construcción no disponible del Reino. "Establece por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlo, una cultura asume como absolutos. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del 'verdadero Dios y del único Señor'" (405) que reúne la diversidad de la humanidad, a través de las vicisitudes de la historia, en comunión y participación.

Tal dinámica, en la que está implicada la crítica de las idolatrías, cuestiona también a la religiosidad del pueblo, en cuanto convalida las "estructuras de pecado" (452) y no se expresa en la organización de la sociedad y del estado (ibíd.); no prepara para el "cambio cultural generalizado" (464), en el "horizonte de una civilización urbano-industrial" (466) y se repliega evasivamente en una cosificación determinista de la realidad (308). Religiosidad que perdería así su efectividad identificadora e integradora de los pueblos, su sabiduría capaz de responder a los grandes interrogantes de la existencia y su capacidad de promover una nueva civilización desde su sentido de síntesis vital (448).

Por tanto, la "crítica de las idolatrías es la matriz verdadera y el tribunal de toda crítica que siga hasta lo último, es decir, que sea crítica. Si lo capital de la cultura es su actitud religiosa, lo capital de la crítica es ser de las idolatrías. Son las dos fases de lo más radical.

Anverso y reverso de lo más nuclear de la cultura. Y por eso atañen a todas las dimensiones de lo humano, a todas las dimensiones de la cultura" (Methol, PEC, pág. 60). *La crítica de la cultura no puede ser más que crítica de las idolatrías: de las idolatrías irreligiosas y religiosas.* De las lanzadas por la cultura universal y de las incubadas por las culturas de los pueblos, que estallan reactivamente ante el impacto de la civilización universal (las de los pueblos) o agresivamente ante la resistencia de la cultura popular (las de la cultura universal).

3.4. Esta des-idolatración de la historia sólo es posible desde un horizonte metafísico y teológico, inculturado y eclesializado, coherente e integral, articulado con las ciencias que expresan epistemológicamente las diversas dimensiones de la cultura y la sociedad (DP 826). Pues la crítica debe ser hecha según el principio de encarnación, asumiendo, juzgando y redimiendo culturalmente a la civilización secular científico-tecnológica. *Crítica de las idolatrías que, por estar trascendentemente fundada, es profundamente histórica.* Confirmadora de la verdad del proceso de secularización frente a las idolatrías religiosas de los pueblos, pues la secularización, en cuanto reivindica una legítima autonomía para el quehacer terreno "puede contribuir a purificar las imágenes de Dios y de la Religión..." (83). Profundamente histórica porque como herramienta de evangelización, no se deja seducir por la pretensión integrista de restaurar edades de oro; por el contrario, tal como la Iglesia, tiene la vocación de hacerse particularmente presente en los momentos de transformación cultural y de nacimiento de nuevas formas culturales (393 y 398). Profundidad histórica trascendentemente fundada, porque esas nuevas formas emergen de los "gérmenes del Verbo", cuyo encuentro y conocimiento es un signo de los tiempos que le indica para el futuro una responsabilidad de cultivo y fruto; para el presente una exigencia de discernimiento, para que sus valores sean consolidados y sus ídolos derrocados (420). Porque, por su metafísica de la Creación, la Iglesia ya sabe que el Espíritu "llenó el orbe de la tierra" y "abarcó lo que había de bueno en las culturas" y, ahora, en la época de la civilización universal, abre esas historias "suscitando anhelos de salvación liberadora" (201 y 208).

Lo insustituible de una crítica de las idolatrías es concomitante a la necesidad evangelizadora de ir a las raíces. Puesto que la Salvación sobrenatural no puede ser disociada de la realización histórica, la afectación crítica de las culturas por la Fe es, al par, positiva recuperación de las culturas en el dinamismo de la historia universal. No para incluirlas en una nueva idolatría del poder, encuadrándolas "bajo un marco eclesiástico" (407), sino para invitarlas "a acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán

encontrar su plenitud. De este modo, por la evangelización, la Iglesia busca que las culturas sean renovadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu" (407). Pues la Iglesia es servidora de los hombres y no centro de la historia: ella testimonia al Centro, sirviendo; lo contrario es "*idolatría eclesial*". Pero también, contra un autoctonismo romántico que encierra xenofóbica e infecundamente a las culturas —la "*idolatría culturalista*"—, y contra un emancipacionismo dependiente ilustrado —la "*idolatría civilizadora*"—, que las decultura y disuelve en el dinamismo de otro, preciso es afirmar que, "no puede verse como un atropello; la evangelización (de la y las culturas) que invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre (Cfr. DT 424)" (DP 406).

De hecho, para América Latina, la recuperación del sustrato católico y el relanzamiento de la Evangelización, es la concreta condición cultural para que ella se constituya como entidad históricamente suficiente y operante. "En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (412). La autoconciencia cultural de A. L., eclesialmente suscitada, descubre que su tradición religiosa católica es condición de su liberación política y de su participación creativa internacional. En la época actual, ésta "religión del pueblo es vivida preferentemente por los 'pobres y sencillos' (EN 48), pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas" (447). Su unidad espiritual evangelizada, es condición de una praxis política de liberación inculturada, hecha en términos de organización del pueblo, sin tutelajes ideológico-políticos secularistas exógenos y sin tener que caer en el destino dilacerante y retrógrado de la violencia, sino juzgando a la violencia desde la organización popular y eclesial en pos de la justicia abierta en la misericordia y su resultado, la paz.

En cuanto a los pueblos aún carentes de una evangelización inculturada y masiva, el actual conflicto entre la cultura universal y las culturas, es un desafío tal de sobrevivencia que, es inteligible y probablemente verificable sobre la base de la ya apuntada certeza teológica, caerán tales culturas en la marginalidad o en la extinción, si no son renovadas por la evangelización. Para el Mensaje, la cultura universal es plenamente inteligible, hasta la crítica intestina, pues El

es el padre criticado por la adolescencia parricida de la modernidad. Tal impulso de autonomía necesitó, cual hijo pródigo, del desarraigo y la distancia para madurar en sus límites. Cuando las recalcitrantes idealizaciones pasaron por la crisis del principio de realidad, se hace oportuno un viril diálogo crítico con el progenitor, para proseguir la vida. Ella necesita que le hagan trascender los espejismos idólatras por un horizonte consistente. Para las culturas evangelizadas, aunque aún no dispongan endógenamente de la civilización moderna, como es el caso latinoamericano, la modernidad no representa un choc esquizofrénico, pues cuentan con una soberanía genética sobre ella, a través del a priori trascendental e histórico advenido con el Mensaje. Dada la intencionalización "católica" —por su origen y por su sentido emancipatorio universal— de la secularidad moderna y el desencadenamiento teológico de su secularismo, las religiosidades singularizantes de las otras culturas, en cuanto estén afincadas en sus particularismos, serán desvitalizadas o fanatizadas por la secularización y por carecer del principio crítico para discernirla del sobrepuesto secularismo que apunta a transculturallas. *Del aislamiento infructuoso o de la fagocitación, la crítica de las idolatrías libera a las culturas no evangelizadas, ante el impacto de la cultura universal, al par que las invita a integrar la secularización.*

"Es de temer que no toda cultura sea compatible con la civilización mundial, nacida de las ciencias y de las técnicas... Sólo podrá sobrevivir y renacer una cultura capaz de integrar la racionalidad científica; sólo una fe que solicite la comprensión de la inteligencia puede 'desposar' su tiempo. Diría aún que sólo una fe que integre la desacralización de la naturaleza y transporte lo sagrado sobre el hombre, puede asumir la explotación técnica de la naturaleza; también sólo una fe que valore el tiempo, el cambio, que coloque al hombre en posición de señorío frente al mundo, a la historia y a su vida, parece en estado de sobrevivir y durar. De lo contrario su fidelidad sólo será un decoro folklórico" (Ricoeur, HV, pág. 298).

II. Continente de la esperanza y crítica de las ideologías

3.5. De ahí que América Latina se constituya, desde la óptica de la Iglesia, en "continente de la esperanza" (DP 10), para sí misma, para ella y para el mundo; por ende, en el transportador histórico privilegiado de la crítica de las idolatrías.

Por su posición geohistórica junto a los pobres de la Tierra, que necesitan liberarse de la "injusticia institucionalizada" de la cultura universal; por la ancestral evangelización de su cultura, "más poderosa que las sombras" (10) coexistentes con ella, cuya reactualización le

permite discernir los aspectos negativos de la religiosidad de su pueblo (456) y la significación positiva de la modernidad introducida en ella por la civilización europea, presente en su surgencia y proceso histórico, A.L. se descubre como tal, como pueblo nuevo, capaz de conjugar "tradición y progreso, que antes parecían antagónicos" (12), en función de una nueva síntesis articuladora de las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de las raíces (ibíd.). *Es capaz de operar la crítica de las idolatrías desde las propias razones y bebiendo en propias fuentes.* Necesita de ella para reactualizar su identidad y proyectar su esperanza en una nueva civilización, sólo factible por la Evangelización de las culturas desde las energías de las propias raíces. Porque el conflicto entre la y las culturas no admite sincretismos epidérmicos.

Evidentemente este desafío no pesca a la Iglesia en posición de principiante. Jesús, el Primer Evangelizador, encarnó la Buena Noticia en la disponibilidad abrahámica, asumió el encuadramiento "mosaico" y actualizó la crítica profética, inherentes a la religiosidad del Pueblo Elegido, como conmoviéndolo hasta la conversión o el escándalo. Desmitificó la idolatría del César, opresor de su pueblo, colocándolo en su relativa verdad histórica, hasta ser entregado por un funcionario al fanatismo de los escandalizados. San Pablo interpela a la lógica de la cultura griega desde el fondo más puro y abierto de su religiosidad. Idéntica actitud tuvieron para con los indígenas, los mestizos y los conquistadores, nuestra "vasta legión misionera de obispos, religiosos y laicos", y "nuestros santos" (7), así como los "intrépidos luchadores de la justicia, evangelizadores de la paz" (8). Pero los signos de los tiempos no se repiten, acontecen análogamente. El desafío de la civilización universal es sistemático, y el de su cultura es absoluto, pues ha hecho su lectura deseclesializada del Evangelio. La evangelización, que también va a las culturas y al hombre total, es desafiada a alcanzar una perspectiva también sistemática. Mas como su sistematicidad no pende de un instinto de absorción ideológica, sino de un amor fecundante, de encarnación, apunta con su crítica afirmativa a la esencia sistematizante de las culturas, a la religión o irreligión. A la raíz generadora de la savia que vitaliza los sistemas culturales.

Por eso, el Continente de la Esperanza a la Iglesia no le viene de yapa. No es una casualidad histórica de la que se apropia con sutilidad oportunista. Si dispone hoy de un Continente emergente para impulsar la renovación de la historia, tampoco es por cálculo estratégico. Impulsada por la fuerza del Espíritu, nunca dejó de dar testimonio, oportuna e inoportunamente, del único Señor, para que se realice la voluntad providente del Padre en la historia. En tal sentido,

si se puede hablar de un menguamiento de la operatividad del principio de encarnación durante la modernidad, no se puede proclamar en absoluto su disolución. La Iglesia en sí ya es testimonio actual y actuante, sacramento, de la Encarnación y la Salvación. La fidelidad a su identidad es la que posibilita su proyección al mundo sin dejarlo a éste tan mundano como antes. Además, la pérdida de operatividad encarnatoria tampoco es una cuestión que le concierna exclusivamente a ella. La relación Cielo-Tierra es una dialéctica paciente de libertades y el mundo es, por creación, libre hasta el pecado. Cuando él se excomunica, la Iglesia vive la Encarnación como Cruz histórica, porque a quien hay que redimir no se deja asumir. El misterio del mal, la fortaleza de la clausura, torna necesaria la Cruz, que sólo por la acción gratuita del Espíritu se transforma en aurora de Resurrección. La Pasión de Jesús es fruto de la decisión radical de ser fiel y obediente al amor Salvífico del Padre, para revincular al mundo desde su libertad, desde su núcleo, sin desfigurar la Voluntad Enviante. Las idolatrías del secularismo llevaron a la Iglesia a mantenerse fiel al legado del Maestro, viviendo una de sus formas de Cruz en la historia: la de "anclar en puerto" (Methol), las de conservar la identidad de los discípulos en momentos de menosprecio y persecución. Aunque esa Cruz de la Iglesia sea vivida a veces frívolamente por los cristianos, conformándose con la desarticulación del Sacramento de los Fieles del "*Sacramentum Mundi*". Frivolidad acomodaticia cuya conmoción exigirá la pasión de otros cristianos. Si ella cuenta con un continente de esperanza es porque se redescubre autoimplicada y forjadora de la identidad cultural del mismo. Aunque también dolorida por las constatables inconsecuencias de su evangelización.

Cuando la modernidad vivía en la plena celebración de su "milagro del progreso", no entró en ella como pariente pobre. Prosiguió en su tozuda fidelidad evangelizadora, metiéndose en todos los rincones que se le abrieran al Mensaje, bajo burlescas miradas de reojo de su vástago. Hoy, el Señor de la historia, le devuelve en el gozo y la esperanza su indeclinada inversión nocturna, inyectando savia evangelizadora en las raíces de los pueblos, que así recibieron el Espíritu de discernimiento y fortaleza.

3.6. *La crítica de las idolatrías es también crítica intrateológica e intraeclesial de las inconsecuencias de la evangelización, de las traumatizaciones de la eficacia misionera de su principio de encarnación, así como de los enfrentamientos en el Pueblo de Dios por la reducción de la Fe en las alternativas integristas de la ideología y la utopía.* Este momento metódico es el más radical de la crítica de las idolatrías, pues se deriva sobre todos los otros momentos articulados con

el dinamismo de la historicidad secular universal, la religión de los pueblos y la fe del Pueblo de Dios.

Continuando en el árbol la rica metáfora botánica de la raíz propuesta por el DP, se pueden vislumbrar varias cosas en el marco del conflicto cultural que enfrenta la evangelización. No evangelizar desde las raíces es no asumir todo el árbol y depotenciar y fragmentar el don de la Redención. Evangelizar el follaje es perderse en una dispersión atomizadora, cuya condena es caducar con la desfoliación del primer ciclo invernal de una cultura o de un pueblo; es una asunción que no impulsa porque no congrega. O se asume sólo una rama esbelta y prometidora, en un sectorialismo que pronto se torna sectario; allí, fascinado, se trasplanta la rama ante la promesa de frutos puros cuyo destino es el marchitarse de toda rama desarraigada y desgajada. Con el advenimiento mundial de la modernidad, el invierno ya no acontece en una dinámica sólo poética sino técnica. Se tornó sistemático y programado; sincroniza sus ciclos y se arma de los instrumentos de la poda en pos de una primavera rigurosamente secular; no se contenta con la natural desfoliación; testea las ramas, y a las débiles y marginales que hacen uso ideológico o decorativo del depósito de savia reverdecidora, las destina al festín de la fogata. El secularismo es la extrapolación de la poda hacia el destronque, la clausura del medio circulatorio; el intento finalmente necio de implantar el árbol en raíces sintéticas y limpias, para quedarse entonces con un espectro. Ante estas crisis invernales del árbol, se suceden las crisis "integristas" que, como "reacciones extremas" (DP 275), enfrentan a los cristianos. Ambos polos comulgan en aceptar pasivamente la extrapolación de la poda y la parálisis circulatoria de la savia raigalmente innovable por la evangelización. Los instalados en el follaje no entienden la sanidad raigal de la poda y se recluyen en la oscuridad de las raíces en un juego de topos: se alimentan de la savia reprimida en una raíz desvinculada de las arterias troncales. Se debaten entre la muerte y la conjetura de un retoño generacional que tendrá la responsabilidad de comenzar todo a contramano. Los fascinados por las ramas no entienden el fundamento de su esbeltez y quieren promover un arbolito sustituto: acaban envueltos en el destronque y se alimentan de los restos agonizantes de la savia. Se debaten entre la muerte y la conjetura de un reinjerto que necesitará largo tiempo de asimilación. Tales las consecuencias del olvido de la raíz y su impulso como savia, esencia del reverdecimiento totalizador del árbol.

Si el secularismo fuera universal y radical en su hegemonía y en realidad no hubiera conflicto intercultural, la Iglesia evangelizaría de todos modos. Lo haría desde la unilateralidad vigente, desde los temas preferencialmente acuciantes en los centros del poder mundial;

temas que atañen también a A. L. y a los que la Iglesia también interpela; pues hay tantos frentes de evangelización como culturas y dimensiones de cultura. Evangelizaría, tal vez, preferencialmente desde los límites de la ciencia y las monstruosidades de la manipulación biogenética y psicosocial; desde la extensión del bienestar y el sinsentido del hedonismo; desde la coexistencia pacífica y el holocausto nuclear; desde las posibilidades de integración social de la humanidad y la persistencia de la lucha de clases; desde las ventajas de la automación y la corrupción del ocio; desde el equilibrio ecológico y el círculo vicioso de la industrialización, etc.

Como los pueblos se resisten a tal unilateralidad cultural, la Iglesia opone a la estrategia de pinzas de poder mundial, una estrategia bidimensional de innovación, poniendo de relieve, por un lado, la unidad histórica de las potencias secularistas, y por el otro, la potencia transformadora de las culturas resistentes a aquella estrategia. De ahí que su opción preferencial por los pobres esté englobada en la cultura y complementada por una opción preferencial por las nuevas generaciones —abundantes entre los pobres— capaces de comprender y promover un nuevo modelo de vida; también por una acción específica sobre los que disponen del poder, una acción defensora de los derechos de las personas que trascienden y cuestionan la lógica del poder y una acción sobre las estructuras articuladoras de las relaciones internacionales. Se busca una nueva síntesis, posible desde una apoyatura preferencial en la vitalidad de los pobres cultos, sobre la base del significado evangélico de esa preferencia, y no una profundización de las antinomias. La mera contraposición fortalecería a quienes ya disponen del poder y llevaría a una malversación aún mayor de los frutos seculares de la civilización. Sin desmedro de la lógica de una acción política específica, en la que los laicos deben comprometerse y saber usar de los medios eficaces, se trata de interpelar a los "constructores" y convertirlos a quienes pueden sacarlos del callejón oscuro del egoísmo institucionalizado, de la complicidad, de convocar sus talentos, porque también esos son "gérmenes del Verbo y soplos del Espíritu" malversados o enterrados. Por eso *la crítica de las idolatrías no se agota en la mera denuncia de los ídolos, evapórandose en una negatividad descontrolada. Es propedéutica articuladora de la Doctrina de la Fe, en función de evangelizar un mundo en conflicto cultural cuyo bien común es posible desde la opción preferencial por los pobres.*

3.7. El Concilio Vaticano II fue lanzado particularizadamente en la Iglesia y la sociedad latinoamericana por el acontecimiento Medellín. Fue la movilización misionera de la región latinoamericana de

la Iglesia. La cercanía del Concilio tornaba supérflua su retotalización en el contexto de A. L., a quien le era necesario y suficiente asimilar el conjunto integral y coherente conciliar, desde su peculiar dinamismo histórico presente, para liberarlo hacia el futuro, asumiendo proféticamente las esperanzas de los pobres. Sin embargo, los enfrentamientos preconciarios estaban aún demasiado vigentes y ansiosos. Comenzaron a saltar "las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aún la hostilidad de otros. (Cfr. Juan Pablo II, Discurso Inaugural: Introducción)" (DP 1134). Pero Puebla no se dejó arrastrar por las alternativas preconciarias. Confirmó y enraizó el profetismo en el sentido integral —socio estructural, histórico cultural e íntimo personal— de la esperanza de los pobres. Plantea "la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (ibíd.). Hecha desde "una conciencia más clara y más profunda de que la Evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad..." (85), para "que el anuncio evangélico logre desplegar toda su potencia de fermento transformador" (142). Esto implica redefinir la realidad como cultura, pues ésta "abarca la totalidad de la vida de un pueblo" (387) y es "histórica y social" (392). Paradojalmente, este descenso totalizador de la Iglesia regional en la singularidad cultural de los pobres, trasciende la sola realización particularizada de la integralidad del Concilio, relanzando a esta región y al conjunto conciliar, como paradigma analógicamente iluminador de todos los ámbitos regionales de la Iglesia. En el interim entre Medellín y Puebla, esta Iglesia regional ha sido particularmente permeable en el ejercicio de su colegialidad episcopal, a dos expresiones magistrales del Papa Pablo VI, quien con su figura profunda y magnánima, desfonda a los dilatados enfrentamientos preconciarios, a través de la *Octogesima Adveniens* y la *Evangelii Nuntiandi*. Ambos documentos sintonizan la búsqueda de un horizonte integrador de la liberación por parte de los cristianos latinoamericanos. Por la primera, cercana a Medellín y a su propia experiencia bogotana, abre a la inculturación de la praxis política, mediante la interfecundación de la identidad doctrinario-social de los cristianos, con la sustancia liberadora de los movimientos históricos de sus pueblos. Por la segunda, síntesis del Sínodo de 1974, "anuda íntimamente Evangelización y Liberación. Recoge así la creciente presencia latinoamericana en la Iglesia Universal. Esta presencia se había inaugurado con la incorporación, por el Episcopado Latinoamericano, de la perspectiva de la Liberación en el Sínodo del 71... Por eso EN parte de las raíces y va a las raíces. Evangelización y Liberación;

pueblo, pobres, religiosidad popular, todo se ordena a 'evangelizar no de manera decorativa, como un barniz superficial sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre' (EN 20)" (Methol, DRP, págs. 80-81).

El acontecimiento Puebla es, así, superación crítica de morosos conflictos preconciarios en el Pueblo de Dios de América Latina, e inmantación de esta desgarrada sociedad hacia una superación efectiva de su situación. Las alegorizaciones prosaicas de su clamor de paz y liberación por idolatrías secularistas, no están a la altura de las necesidades y posibilidades del pueblo latinoamericano. Puebla envuelve, sin indiferenciarlos, Pueblo de Dios y Pueblo Histórico, porque es autoconciencia cultural de A. L., recuperación de la tensión semántica de sus simbolismos fundacionales evangelizados y liberación para una nueva síntesis civilizatoria más humana, según la dinámica concreta y abierta de la "catolicidad": desabsolutización de los conflictos para la conformación de experiencias de comunión y participación, denuncia orgánica de las trabas que impiden expresar dicha autoconciencia, sea en nombre de la civilización occidental y cristiana, sea en nombre de la liberación.

3.8. Dos trabas que buscan raíces en el mismo Pueblo de Dios, disgregando su unidad activa, polifacética y carismática. Si por un lado indican su vitalidad, por el otro lo distraen y desgastan cuando se derivan en "luchas por la interpretación" del DP. Para ambas, no es el todo integral e integrado del DP lo que hace sentido e interpela a la praxis cristiana. Porque se olvida, en la lucha, el principio trascendente de encarnación, articulado en su tríada dialéctica: Cultura, Evangelización, Liberación. Olvidado el principio, se cae irremediabilmente en los "principismos" que, categorialmente, encierran la evangelización en el inmanentismo: por un lado, el "integrismo" ideológico religioso-cultural; por el otro, un "integrismo" utópico escatológico-liberador. El primer principismo disecciona al trípode doctrinal con los contenidos de evangelización, del contexto y proyección de la evangelización misma, y "juza que el logro principal allí alcanzado (en el DP) consiste en la *clarificación doctrinal*" (Scannone, diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla, Stromata, 1980, pág. 196). El segundo desintegra la articulación de la liberación en el DP y "pone como su núcleo fundamental y principio de interpretación a la *opción preferencial por los pobres*" (ibíd.). Verdades ambas que, asidas en el principismo, desmienten la razón de ser del acontecimiento Puebla: para ello basta apropiarse estáticamente de la tradición doctrinal y de Medellín.

Tales verdades desintegradas destilan idolatrías del poder. En unos cristianos, por cuanto "no han asumido suficientemente la di-

ensión social de su compromiso, tanto por aferrarse a sus intereses económicos y de poder, como por una deficiente comprensión de la enseñanza social de la Iglesia" (DP 824), distorsionada por la idolatría de la riqueza. En otros cristianos, por cuanto, en una "exagerada politización de su compromiso, han vaciado su apostolado de esenciales dimensiones evangelizadoras" (ibíd.). Este desliz, a doble faz, hacia la idolatría, conlleva una instrumentación de la Fe y de la Iglesia, cuando, por un lado, se anuncia "un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas. En la práctica, esta mutilación equivale a cierta colusión —aunque inconsciente— con el orden establecido" (558). Y cuando, por el otro lado, se considera a "una política determinada como la primera urgencia, como una condición previa para que la Iglesia pueda cumplir su misión. Es identificar el mensaje cristiano con una ideología y someterlo a ella, invitando a una 'relectura' del Evangelio a partir de una opción política (Cfr. Juan Pablo II, Discurso Inaugural, I, 4)" (559), cuando lo correcto es una lectura de lo político desde la opción evangélica eclesializada.

Estas pretensiones de instrumentar Fe e Iglesia, se tornan sistemáticas y militantes, cuando del horizonte categorial se pasa a la praxis histórico-política. Ahí aparece un integrismo ideologizador de la tradición, que "espera el Reino, ante todo, del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico" (560), cuyo destino actual es su absorción activa en la ideología y praxis de Seguridad Nacional. También un integrismo utopizante de la liberación, que espera "el Reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquiera otra alternativa" (561), cuyo destino actual es su absorción activa en la ideología y praxis de la lucha de clases.

Ambas pretensiones se quieren en nombre de la fe, pero de una fe que al no haber interiorizado la radicalidad "del pecado, destructor de la dignidad humana" (329), no entiende el porqué de la Encarnación y su prosecución como Evangelización. Por ende, es incapaz de radicalizar y concretizar el sentido de la liberación del hombre renovado en Jesucristo. La liberación del pecado es reducida, por un lado, "al verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios, (o) a un personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos" (329); y por el otro "al horizontalismo socio-económico-político" (ibíd.), que también acaba viviendo grupuscularmente la fe.

Esta polarización equívoca de los cristianos, vacía a la Iglesia de "forjadores de historia" (274, título) y genera legiones erráticas

de "pasivistas" y "activistas". Los primeros "creen no poder o no deber intervenir, esperando que Dios solo actúe y libere" (275). Los segundos "consideran a Dios lejano, como si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hombres, quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante" (ibíd.). La no inteligencia de la radicalidad y extensión del pecado, por ende del porqué de la Encarnación, supone una incompreensión reductiva del Principio Viviente y Sujeto Operante del Misterio de la Encarnación. Por un lado, se despoja ideológicamente a Jesucristo de la "realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica" (175). Por el otro, se lo despoja en el utopismo de Su "divinidad (...)" tal como la profesa la fe de la Iglesia" (ibíd.).

Aquí es donde la crítica de las idolatrías se encuentra con el Corazón fundante de su potencia crítica; también con el escándalo más íntimo de donde se montan los ídolos más finos de los hombres. En este sentido, la crítica de las idolatrías, en su universalidad, no es sólo crítica inculturada de la "Religión del Pueblo", sino también autocrítica transcultural de la fe del Pueblo de Dios. Ella es instrumento metódico de liberación de los cristianos, de la errancia, del temor y de la angustia, resguardándoles el sentido de firmeza en la fe y de riesgo en la caridad (266). El doble sentido que funda la dialéctica del testimonio. Porque como enseña también Ricoeur, el testimonio absoluto, religioso, de lo Absoluto, es de doble filo: es testimonio de alguien que atestigua del y desde el Absoluto, a y ante los otros hombres, sin poder cerrar intrahistóricamente ese peregrinaje (Cfr. HdT).

La crítica de las idolatrías es, entonces, instrumento de liberación del temor de los cristianos "pasivistas" que no entienden los cambios en la Iglesia. Sin embargo, al "avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo en lo exterior y accidental. No puede hablarse, por lo tanto, de una contraposición entre la 'nueva Iglesia' y la 'vieja Iglesia', como algunos lo pretenden (Juan Pablo II, Catedral de México). El problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia. Cristo, en cuanto Hijo de Dios, permaneció siempre idéntico a sí mismo, pero en su aspecto humano fue cambiando sin cesar: de porte, de rostro, de aspecto. Igual sucede con la Iglesia" (DP 264). Es instrumento de liberación de las angustias de los cristianos "activistas", que no entienden el sentido de ser peregrinos y quisieran vivir un cambio continuo, una revolución permanente. Allí la crítica se articula con la mostración de que "no estamos buscándolo todo. Hay algo que ya poseemos en la esperanza con seguridad y de lo que debemos dar testimonio. Somos peregrinos pero tam-

bién testigos. Nuestra actitud es de reposo y alegría por lo que ya encontramos y de esperanza por lo que aún nos falta. Tampoco es cierto que todo el camino se hace al andar. El camino personal, en sus circunstancias concretas, sí, pero el ancho camino común del Pueblo de Dios ya está abierto y recorrido por Cristo y por los santos, especialmente los santos de nuestra América Latina: los que murieron, defendiendo la integridad de la fe y la libertad de la Iglesia, sirviendo a los pobres, a los indios, a los esclavos. También los que alcanzaron las más altas cumbres de la contemplación. Ellos caminan con nosotros. Nos ayudan con su intercesión" (265).

Por eso, *la crítica de las idolatrías es una crítica eclesialmente orgánica, que se deslinda de la crítica subjetivista* de esos tipos de cristianos acuciados por temores y angustias personales, respetables sí, pero que no pueden empaquetar psicológicamente el testimonio histórico-trascendental del Pueblo de Dios. *Es una crítica reintegradora para la evangelización, movida por la caridad y la inteligencia de la fe*, que no se agota en anatemas jurídicos ni necesita del brazo de los príncipes secularistas; *que efectúa su paciente y decidida pedagogía encarnatoria llevando adelante la dialéctica del testimonio que articula necesariamente ortodoxia y ortopraxis.*

4. La cuestión en el marco conceptual de Paul Ricoeur

4.1. Carece de importancia, aquí, rastrear la influencia de Ricoeur (27-II-1913) en el pensamiento cristiano latinoamericano desde la década del 60, a través de la revista del personalismo social "Esprit" y luego, a través de sus tomos de antropología y de ontología y teología hermenéuticas. Su libro "Historia y verdad" y, sobre todo, sus artículos "Civilización universal y culturas nacionales" (1961) y "Tareas del educador político" (1965), tuvieron amplia lectura, madurando también su iniciativa en la labor intelectual de la mayoría de los docentes del CELAM y asesores del Episcopado, camino al Concilio, a Medellín y a Puebla.

Más que hacer una yuxtaposición entre la perspectiva temática expuesta desde el DP, en cuya tesis global está también muy presente el impulso filosófico de Ricoeur, y una repetición de su pensamiento confrontada críticamente con dicha perspectiva, la opción coherente de servicio al tema es explicar algunos ítems centrales que sostienen conceptualmente la articulación entre religión, cultura y crítica de las idolatrías, fortaleciéndola si cabe.

La labor filosófica de Ricoeur, desde sus primeras expresiones, es la de un testimonio pensante desde el "centro" hacia "los cen-

tros" de la "periferia" del mundo, informado por su opción cristiana. Su filosofía es una hermenéutica de la cultura desde el principio de creación que toma conciencia de la significación ontológica del conflicto de lecturas de la historicidad del hombre y del policentrismo lingüístico-cultural de la humanidad. Todo ello en el ámbito de la temporalidad moderna acumulativa, autorreproductiva y universalizante, constringente a experimentar lo humano como un "único sujeto histórico, que capitaliza su saber y su poder" (TEP, pág. 80) y que entra en crisis a nivel de las relaciones de poder.

Tal el misterio paradójico de la existencia histórica del hombre: "En parte alguna, en efecto, podemos descubrir un *ethos* universal, mientras en primer plano pudimos discernir la progresión de una civilización técnica universal; ya en segundo plano reconocimos el carácter fragmentario de la experiencia del poder; metiéndonos en la experiencia ética accedemos a lo que podría denominarse la experiencia de finitud histórica, ya que la humanidad ha jugado su destino en una diversidad de lenguas, en una diversidad de experiencias morales, en una diversidad de espiritualidades y religiones (ibíd. página 85).

Estos síntomas históricos proyectan un impacto ontológico que cuestiona, en su propio terreno resguardado en el principio de immanencia homogeneizante y roturado por los humanismos progresistas, a la categorización del ser como totalidad unívoca, reinstalada por la modernidad en su perfil de reacción sistemática frente al medioevo. Lo que cuestiona es el hecho de que "haya culturas y no apenas una única humanidad. El simple hecho de que haya lenguas diferentes es en sí muy perturbador y parece indicar que, tan alto como la historia permite remontar, se encuentran ya figuras históricas coherentes y clausas, conjuntos culturales constituidos. De entrada parece que el hombre es distinto del hombre: la condición fracturada de las lenguas es el signo más visible de esa incohesión primitiva. Tal lo extraño: la humanidad no se constituye en un único estilo cultural sino que ha 'prendido' en figuras históricas coherentes y clausas: las culturas. La condición humana es tal que la expatriación es posible" (HeV pág. 296).

Pero esto no puede quedarse en mero argumento romántico frente al universalismo ilustrado. Debe ser retomado a nivel teórico-reflexivo y proyectado a nivel de praxis histórica. La razón de la coherencia de tales figuras no es accesible en una descripción inmediata; "al respecto las intuiciones de la simpatía y del corazón son engañosas; es necesario un verdadero desciframiento (según la exigencia trascendental de la verdad, AF.) una interpretación metódica (que no deje esa trascendentalidad en lo abstracto, AF.)" (ibíd.).

La intuición central de ese regreso reflexivo está dado por la interpretación ricoeuriana del "bello teorema de Espinoza: 'cuanto más conocemos cosas singulares, más conocemos a Dios'. Cuando se ha ido hasta el fondo de la singularidad, tanto más se siente que ella está en consonancia con toda otra, de una manera tal que no se la puede decir, que no se la puede inscribir en un discurso" (ibíd. pág. 299). Y ontológicamente singulares no son las cosas materiales ni los animales separadamente tomados, no los instrumentos. Ellos no son sustantivos, totales, autónomos: no son llamados por su nombre sino por derivación. Cosa singular son las personas y su matriz y ámbito de realización histórica: las culturas de los pueblos. No se agotan en la lógica unívoca del discurso que las objetiva o en un discurso universal que pretenda conceptuar desde ninguna parte, pues ellas están excedidas por la inhabitación manifiesta del sentido de lo Absoluto que desborda la comunicación lingüística funcional hacia lo poético y lo mítico-simbólico, hacia más allá de lo dicho y de lo conceptualizable, hacia el origen de la palabra de la inteligibilidad y de lo real. Aquí es donde el discurso reflexivo encuentra el síntoma intrahistórico de su avance analógico especulativo en el ser que se dialectiza con la praxis histórica, cuestionando como violencia y dominación a su proyección unívoca, acuñada equívocamente como liberadora por los progresismos de la Ilustración. Se trata entonces de fundar una praxis histórica intercomunicada y no unilateralmente conjeturada, estructurada participativamente porque su horizonte es la fecunda unidad analógica de la humanidad. Entonces hay una pobreza cultural de la civilización universal cuyo acervo intelectual carece de una "filosofía de la historia capaz de resolver los problemas de la coexistencia" (ibíd. pág. 300), por cuanto su principio de inmanencia sólo ha generado síntesis filosóficas de la historia absorbidas. "dentro de uno de los ciclos de civilización" (ibíd.); barbarizan-tes de las culturas.

4.2. Modernidad, crítica de la religión e insignificancia cultural

El impacto ontológico de la diversidad cultural, como síntoma intrahistórico de la constitución participativo-analógica trascendental del ser, ha sido radicalmente obstruido y cuestionado por la modernidad. De tal modo, se torna ininteligible en su horizonte categorial, al par que exige del pensamiento metafísico una interiorización superadora de la instancia crítica, para no ser ingenuo y culturalmente infecundo.

La crítica moderna de la cultura es un movimiento de "destrucción" desmistificadora y de interpretación, que no se aplica a una

dilucidación de los contenidos culturales, sino a una deshilvanación de su *proceso genealógico*, desde la sospecha de que ellos provienen de un origen ilusorio. La ilusión es "una estructura cultural, una dimensión del discurso común" (Ricoeur, LF, pág. 18), afirmada desde un trasfondo ontológico —siempre remiso a una discusión frontal— que comprende al ser como Necesidad y como Involuntario Absoluto. Frente a ello, la religión se manifiesta, al menos, como "un cierto acontecimiento del lenguaje" según el cual "las cosas han sido dichas" (ibíd. 16), y la Palabra de Dios se sigue anunciando por medio del testimonio del creyente y de la Institución, donde tal testimonio adquiere volumen histórico. La afirmación religiosa es sometida a un problema previo, elaborado por el pensamiento moderno, concerniente a la significación de los enunciados de carácter religioso y su relación con la palabra, como atributo del hombre. La palabra es —en tal contexto— el vehículo de la ilusión como totalización falseada de la cultura; el discurso crítico es la reducción de ella a su verdad, en el trasfondo de la necesidad, mediante una "destrucción" aplicada a la construcción cultural (ibíd.). La deculturación apunta, así, a la esencia de la culturación. Por tanto, un discurso recolectivo de la carga semántica de las culturas debe captar el sentido total del movimiento de destrucción, para asir su negatividad sistemática, desde el fondo de su afirmación concerniente a la esencia de la totalización cultural. El discurso más verdadero es el que cuenta con el poder de conceptualización capaz de comprender y limitar a su propia contestación.

Ante la crítica libertina de la tradición, la modernidad gestó la fortaleza de la conciencia, como lugar de resistencia y reconstrucción ante la duda sobre las cosas, arraigándose a lo Infinito, no ya desde el mundo sino desde el sujeto. La conciencia "será lo que ella es, como también lo que dice ser, por lo tanto permanecerá idéntica a sí misma. Sólo las cosas serán dudosas y podrán disociarse entre apariencia y realidad. El cogito cartesiano se constituye en base a una duda que, cuanto mayor es, más atestigua la unidad de la conciencia con ella misma" (ibíd. 19). La desmistificación es ejercicio de la sospecha como respuesta correlativa a las expresiones de la conciencia inmediata, comprendida como falsa conciencia. La problemática "de la conciencia falsa aparece por medio de una crítica a la cultura, en donde la propia conciencia se presenta, ella misma, como conciencia dudosa. La novedad de este método consiste en una técnica de desciframiento de las apariencias..." (ibíd.) que, lanzado por los grandes maestros de la crítica suspensiva, Marx, Nietzsche y Freud, como crítica interna de la cultura y desafío externo a la fe —que no podía menos que ser interiorizado debido a su intención global— se

transformaron en un fenómeno dominante y central de la cultura universal. La proyección ilusoria de la conciencia parlante será discernida desde tres basamentos en la ontología naturalista de la necesidad. Marx concebirá la ilusión a partir de la lucha por la vida como lucha de clases; Nietzsche a partir de la estrechez vital del resentimiento de venganza de los débiles hacia los poderosos; Freud a partir de la maraña de interdicciones culturales de la libido, que hace de la historia un proceso del deseo vital humano, reprimido en la expresión de su semántica necesitante. Del desciframiento se pasa a la denuncia de lo que la conciencia falsa oculta, para transparentar y activar lo que manifiesta en su mismo encubrimiento: "la posibilidad de significar algo diferente de lo que se cree significar" (ibíd.). La crítica se prolonga en interpretación (no consciente como tal, pues se cree efectuar una nueva ontología que articula el contenido total de la realidad, a través de su base material-vital) del texto de la realidad, distinguiendo entre "el sentido verdadero y el aparente, el texto inteligible debajo del texto ininteligible. Es una manera de descubrir el sentido debajo del sentido, desvelar lo que estaba velado, en otras palabras, quitar las máscaras" (ibíd. 20).

El aporte fundamental de Marx no es su "ciencia" de la historia, infestada de pretensiones ontológicas, ni sus aplicaciones políticas sucedáneas, corroídas por anteojeras, "sino su arte de desciframiento aplicado a las estructuras sociales. Marx no cobra sentido cuando acusa a los capitalistas en tanto hombres, sino cuando ataca al capital como estructura ignorante de sí misma, en tanto falsa creación de valores" (ibíd.). Su interpretación de la apropiación ideológica de los valores, de la cultura y de las instituciones, por recubrimiento semántico de los mecanismos de dominación y justificación de la sumisión a cualquier precio, eso es lo que no puede ser ignorado y, sí, honestamente asumido. Y ello afecta al mismo fenómeno religioso en la medida en que es un tipo de "lenguaje cifrado de la dominación y la sumisión. Sublimación paradisiaca de los sometidos, justificación ideológica de los opresores: es una lectura perfectamente válida de la religión y una suerte de denuncia de aquello que proclama falsamente, en razón de la ignorancia de su motivación económica" (ibíd.). Porque la fe, en cambio, valora trascendentalmente a la dimensión económica, envolviéndola en su metafísica de la Creación y dejándose motivar por ella en función de la destinación primera y común de los bienes, hacia el bien común de la humanidad. El aporte fundamental de Nietzsche no pasa por su biologismo dionisíaco, sino por su crítica de los ideales y de los valores de la cultura, en la medida en que pertenecen a una genealogía de la voluntad que, detrás de los objetivos limitados de una "voluntad volitiva", como

"voluntariosa de poder" interfiere en el significado de los valores y símbolos culturales, recostándolo, sea a favor de una hegemonía poderosa, sea a favor de un repliegue en la debilidad. Porque la fe, en cambio, es fuerza para los débiles y juicio para los poderosos. El aporte fundamental de Freud no pasa por su des-interdicción erótica generalizada, sino por su crítica de las sublimaciones axiológicas y culturales, en la medida en que se vinculan en forma mecanicista con una genealogía del deseo humano, "ya sea como objeto(s) que sustituye(n) la pérdida de los objetos primitivos o como factor de prohibición, de represión, de frustración y de temor" (ibíd. 21). Y la fe tiene, también aquí, la capacidad de comprender esta crítica que afecta a la ambigüedad de su necesaria articulación en la religiosidad del hombre. Ella es liberación del erotismo, para transfigurar toda la dinámica del deseo en el Agape, incluso hasta la forma más íntima y radical de entrega para el servicio. En todas estas figuras de la crítica "el fenómeno religioso es analizado 'en la medida en que' es efectivamente, para nosotros, un factor sustituto de los placeres reprimidos o una compensación del temor" (ibíd.), o una justificación de la dominación.

Sin embargo, la sospecha sobre la conciencia no significa, en estos padrones de la crítica, un real descentramiento de la subjetividad como punto de partida y criterio último de verdad. Mediante una sutil transformación, ésta se aliará ahora a la dinámica ontológica en términos de necesidad y de arrollamiento de lo involuntario. La libertad es entonces necesidad asumida y activada, en función de restaurar los valores positivos del hombre, que, así, se "pone" en el ser y se torna un dios para sí mismo. Los tres dan por sentada la crítica de Feuerbach, según la cual el hombre disuelve su sustancia en lo absoluto y sólo puede recuperarla amaestrando inmanentemente su vitalidad: tecnificándola. Para Marx, el salto de la necesidad a la libertad se da "mediante el conocimiento de la necesidad por el dominio ejercido sobre todas las fuerzas de la naturaleza alienadas, lo cual finalmente se constituye en el advenimiento del reino del hombre. Es el momento de la transparencia del hombre; el fin de la falsa conciencia. El tiempo de la identidad entre el decir y el hacer. El instante en que el hacer agota verdaderamente todo el ser del hombre. En esta ecuación entre el hombre, el hacer, la praxis y el decir, la ideología no tendrá más cabida. He aquí la escatología marxista y su verdadero contenido afirmativo" (ibíd. 22). Para Nietzsche, la transformación del reino de la necesidad en reino de la libertad, consistirá en asumir y proyectar la "inocencia del devenir". La empresa de destrucción de Nietzsche, según Ricoeur menos ingenua que la de Marx en sus intuiciones profundas, consistirá en

tomar seriamente en cuenta que, si Dios ha muerto, si culturalmente ha sido asesinado, entonces el homúnculo comedido y honesto ya no tiene posibilidades de sobrevivir y es necesario desbrozar el horizonte del futuro, posterior a las querellas que aún acompañaron al entierro. "Nietzsche vio con bastante claridad que la gran afirmación —que Marx refería al logro revolucionario (de la sociedad sin clases) mediante un proceso político y social— exige un nacimiento nuevo y verdadero del hombre, cuyo advenimiento será solamente posible mediante la anticipación del mito del superhombre, el mito del eterno retorno y el mito de Dionisio. Triple mitología del futuro y de la voluntad de poderío. Nietzsche fue también consciente de que ya no tenemos, de que aún no tenemos, ninguna clave para interpretar este mito, el mito de la modernidad por excelencia y donde esta última se transforma en su propio mito" (ibíd. 23). Para Freud, el gran problema en la promoción de la estrategia de la libido, consistirá en el pasaje del principio del placer al principio de realidad, en cuanto la prosecución de la vida no es posible si no se sacrifica el deseo inmediato e infantil en pos de una expansión profunda y generalizada del eros. Por ello, "este reino de la necesidad, esa *ananké*, tal como la llamaba en sus últimas obras, sólo puede ser comprendida a partir de la lucha entre *eros* y la muerte, vale decir, entre los instintos de vida y los instintos de muerte. Esta relación, está apuesta en favor de *Eros* y contra *Thanatos*, tiene la misma resonancia en Freud que el mito de Dionisio del último Nietzsche y nos permite explicar al uno por el otro" (ibíd.). Si estos tres pensadores de la sospecha nos enseñan a afrontar disciplinadamente la dinámica de lo estructural, de lo inconsciente y de las pretensiones sombrías de la voluntad que se reviste de argumentos y de moralismo. Si los tres nos instruyen acerca de los subterfugios donde anidan, tal como se lo escucháramos al P. L. Gera, el conflicto-familia, el conflicto-pueblo y el conflicto-naciones. Sin embargo, su crítica de la religión y de la cultura carece de "desde donde" innovar en el orden del sentido. El presupuesto subjetivista de una autoevaluación absoluta del hombre abstracto, los retiene en la mitología liberal-ilustrada a propósito del tener, del poder y del valer; tres grandes mediaciones de la existencia, puestas de relieve por la antropología kantiana, en la modernidad, como trampas en las que el hombre puede quedar pasionalmente enredado. Una vez destruido el horizonte ontológico por la crítica negativa, ésta carece de fondos para garantizar una inversión verdadera de la existencia. Hombres concretos serán los nuevos propietarios del sentido: el mito de la sociedad sin clases y de la necesidad asumida será alegorizado por la vanguardia revolucionaria enquistada como burocracia del partido; el mito del eterno retorno

y de la inocencia del devenir quedará lacónicamente traducido en el cálculo de las tecnocracias al servicio de los poderes anónimos; el mito del principio del placer articulado con el principio de realidad quedará a merced de la vacuidad espiritual procesada en muchos divanes psiquiátricos. Lo positivo de su secularismo es que, al menos, tales aberraciones ya no se quieren en nombre de Dios. La crítica de los ídolos, la crítica contra los dioses domesticados por los hombres, si carece de arraigo en el verdadero Absoluto presentado en el testimonio, carece también de fuerza innovadora de la historia y deja al hombre inerte ante el hechizo de la necesidad irresponsable. Ante el desafío y las realizaciones de la crítica, la fe se confirma en el hecho de que ella no va sin religión, sin inculturación, sin configurar un mundo, sin retomar la polarización del hombre hacia lo Absoluto; pero también comprende que la crítica de la religión, como enmascaramiento de la dominación a través de la crítica marxista de la ideología; como enmascaramiento del odio a través de la crítica nietzscheana del resentimiento; como enmascaramiento del miedo a través de la crítica freudiana de la debilidad infantil, no le son ajenas, pues ella, en tanto refiere a la Trascendencia, es el fundamento de toda negatividad, de todo cuestionamiento de los absolutos manipulables; y en tanto Encarnación ella es transfiguración de todas las cosas, inclusive de su propio "soporte" y "vehículo" religioso. Por eso, la crítica externa de la religión puede ser asumida, y a su vez criticada, como crítica interna de la fe. *Crítica que es hermenéutica* en tanto permanece fiel a la comunidad creyente al asumir la crítica externa; *hermenéutica que es crítica* porque "no consiste tan sólo en asumir lo 'creíble' y lo 'increíble' de su tiempo, sino también en cuestionarlo... Ella consiste en transportarnos a otro universo de sentido, que implica tomar una suerte de distancia en relación con nuestro discurso actual" (ibíd. 31), removiendo la clausura de su basamento categorial, para hacer surgir, e insertar en él, un nuevo "espacio de discurso", que rescate del olvido a la "cuestión radical", permitiendo la retransmisión de su contenido.

Esta reinterpretación del mundo, que es también relanzamiento de la inteligencia de la fe, es destrucción de lo que destruye, mediante el germen positivo de una "recolección del sentido" que es, al par, "una des-construcción de las seguridades del hombre moderno" (ibíd. 32). Hombre al que la crítica negativa no ha sabido desenclastrar, quedando ella misma atrapada y asimilada en la clausura. Así, el proceso de realización de la crítica de las alienaciones sociales, de las interdicciones de la libido y de las actitudes evasivas ultramundanas, limitadas por su propia teoría, ha confirmado a la modernidad en la absolutización de los medios, en la sacralización de

la "tecnicidad", como nuevo régimen ontológico, asociado a una "insensatez existencial" que deja la autonomía del hombre como agente de su propia historia, en el vacío de significación. Allí reflotan todas las formas de dominación y de evasión. La reducción gnoseológica, de lo real a lo objetual, se transforma, en el plano de la praxis, en reino de lo universalmente disponible, cuyo criterio de limitación es apenas el poder. En tal contexto, el lenguaje mismo no ofrece correctivos, en la medida en que tiende a polarizarse entre un conjunto de señales prácticas y un lenguaje lógico-formal, alternativa que constituye "el corazón del proceso de secularización" (ibíd. 40). Esa unidimensionalización del ser-lenguaje del hombre es concomitante a la pérdida del espacio de interrogación por el sentido de los acontecimientos, que afectan a la existencia personal, interpersonal e histórica. Si no se trata de soñar con el pasado y lamentarlo, pues es destino del hombre el señorío sobre la Tierra y su Historia, sin embargo no se puede dejar de denunciar la connivencia de la crítica, por sus insuficiencias categoriales, con los nuevos subterfugios de la insignificación. El nacimiento se torna un factor disponible que, si por un lado es posibilidad de conquista de responsabilidad, por el otro, es eliminación de cierta experiencia del misterio de destinación. La muerte se torna una fisura accidental en medio de lo disponible, e incluso programable con el uso de la eutanasia que desecha la caducidad de un instrumento. "Nacimiento y muerte son finalmente eliminados como eventos cargados de significado y como destino instructivo" (ibíd. 33). La misma sexualidad, pasando de la desinterdicción a la disponibilidad se separa de la profundidad afectiva, se opaca en la reparación y destreza técnica, para acrecentar su insensatez angustiante por la pérdida de "su valor de expresión y de compromiso con relación a la totalidad de la persona" (ibíd. 34). Tras la cuestión de la autonomía, del goce y del poderío, más radicalmente aún que la ausencia de justicia, se monta a la red de la insignificación neurótica del trabajo, de la sexualidad y de la recreación. "Solicitado por la publicidad, el hombre se descubre como un ser de deseos sin límites y con un poder tal, que quisiera anular el tiempo, el espacio, el destino de la muerte y del nacimiento" (ibíd. 56). Esta universal reconversión de todas las cosas en instrumentos, pervierte tempranamente la misma interioridad infantil: basta acompañar y juzgar con los niños el detalle de un film como Superman, el nuevo "muchachito" tecnocrático cuyo far-west es el universo. La toma de conciencia de la plusvalía económica no ha sido correlativamente acompañada por una crítica estructural de la plusvalía política, de la fisura nunca superable entre la legitimidad otorgada al ejercicio del poder y la demanda ideológica de legitimidad, por

parte de la autoridad del Estado; la lógica del poder se autolegitima en la razón de Estado y las decisiones, que comprometen el destino de una comunidad, se evacúan sólo desde la ideología y no desde la realidad de la sociedad civil y su historicidad cultural.

4.3. La crítica de la fe al resultado de la crítica de la religión

Ante el doble proceso cultural, establecimiento de la insignificación y crítica de la religión, la fe tiene, por su propia naturaleza, la capacidad de asumir lo que hay en él de verdadera secularización, de autonomía responsable y de crítica de los ídolos, para superarlo, en una *profecía pensada* del sentido y en una constitución del agente *eficazmente atestiguante* del sentido.

"Si el término no fuera equívoco o ambiguo —dice Ricoeur— diría que la comunidad confesante está cargada de utopía. La utopía fundamental, es visualizar al hombre como totalidad y singularidad" (ibíd.), pretendiendo que la humanidad sea una, que sus necesidades, cual las de un gran cuerpo sufriente, prevalezcan sobre los proyectos particulares individuales y grupales, pero que al mismo tiempo ese sentido total se realice en cada persona y en cada pueblo, personalizando al máximo la calidad de las relaciones devenidas opresivas, abstractas y anónimas. Al mismo tiempo "puede articularse la fe como una ética de lo político, en relación con el mundo moderno. Mi concepción —dice el autor— de la relación entre la ética y la política no se entiende como una disolución de la primera en la segunda, a menos que se caiga en el puro maquiavelismo, ni tampoco la intervención de la ética en la política, lo cual significa ser presa del moralismo o el clericalismo" (ibíd.). Se trata de articular una "ética de la convicción" asentada en los principios identificadores de la comunidad confesante y una "ética de la responsabilidad", que es ética del uso del poder y de la fuerza, en el operar concreto sobre la realidad política. La Evangelización no opera directamente sobre los acontecimientos e instituciones, sino a través de un sostén de la tensión entre dicha exigencia utópica y lo óptimo razonable. Esta es la esperanza que va más allá de lo fáctico y sus factibilidades, como excedente de sentido a encarnar en la prospección tecnológica de la Tierra. La razón de ejercicio de tal oficio crítico realizativo, si bien no es exclusividad de los cristianos, sin embargo, debe afirmarse "que los cristianos tienen sus propias razones para actuar de esa manera: el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo que los ayuda a descifrar en la historia el excedente de sentido sobre el sinsentido. Diríamos utilizando las palabras de San Pablo: 'donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia'. Ser cristiano significa descifrar los signos de

dicha sobreabundancia en el mismo plano en que la humanidad expresa su realidad. El cristiano se transforma así en un adversario de lo absurdo, en un profeta del sentido. No por una voluntad desesperada, sino por reconocimiento de que ese sentido se halla inscripto en los hechos proclamados por la Escritura y al cual nunca terminará de definir o caracterizar" (ibíd. 57).

Pero tal perspectiva solicita otro movimiento: el de la articulación del agente mismo del testimonio del sentido. "El sujeto de la fe tiene que ver con el 'nosotros' y no sólo con el 'yo', y ese nosotros es el portador de la transmisión, de la tradición, en el sentido original del término" (ibíd.). Porque la palabra no motiva al hombre sino cuando es escuchada masivamente e interiorizada en la participación a la comunidad que la transporta, la acepta, la vive y la transmite. Aquí es donde la tensión entre convicción y responsabilidad se transfigura y gana volumen histórico. Ella "debe estar soportada por la profunda dialéctica de lo eclesial y lo social. La idea de que la Iglesia se pierde en el mundo en realidad no tiene sentido, porque si se pierde totalmente, no queda nada que perder. Desde esta perspectiva tanto la predicación como el culto tienen la función de mantener un medio interno de circulación de sentido, a los efectos de sustentar la dialéctica externa entre la Iglesia y el mundo. El culto se transforma, de esta manera, en una acción específica, una praxis que engloba a la palabra. Se trata de una acción 'inútil', que no tiene carácter social, económico o técnico y donde se vive por medio de una simbólica gestual, la simbólica de la palabra. Es en esta dimensión que se suscita y se re-suscita un 'nosotros'. Avanzando aún más en esta perspectiva, podríamos decir que, para poder vivir la lucha entre la religión y la fe, es necesaria la existencia de una comunidad confesante. La Iglesia es el lugar donde la religión muere permanentemente, donde esta muerte es vivida como autosupresión. Sin Iglesia, la muerte de la religión no significa nada. La irreligión se transforma en falta de fe. Ausencia de fe en un hombre librado al bienestar y al sinsentido de su modernidad" (ibíd. 58). Pero hay más. En este proceso de autoidentificación, el cristianismo comprende internamente a la crítica secularista de la religión, tanto como ella es categorialmente incapaz de comprender su contenido. Por eso la asume, la transfigura y le devuelve la crítica como crítica de sus idolatrías iconoclastas y de sus autolimitaciones epistemológicas. Entonces, "no se puede, en el cristianismo, separar la fe de la religión. Por el contrario, el cristianismo es una manera de vivir en medio de la religión el conflicto entre la fe y la religión. Si desaparece la dimensión de la fe, no queda más que la religión, cuyos condicionamientos y cuya declinación son señalados por las ciencias humanas. Desde este punto de vista el cristianismo

se torna una realidad cultural limitada geográfica y sociológicamente. Pero si desaparece el polo de la 'religión' no nos queda más que una vaga aspiración o una convicción individual y por lo tanto, la función de la presencia en el mundo no podrá ser cumplida, por la falta del soporte de una comunidad confesante. Llamo comunidad confesante a esa forma religiosa paradójica en la que la fe se apoya sobre la religión para superarla y donde la muerte de la religión es vivida en forma religiosa. Sólo viviendo esa dialéctica de la fe y la religión, en el interior de la Iglesia, es que la cristiandad podrá seguir ejerciendo su función de presencia en el mundo y desarrollar así la otra dialéctica entre la Iglesia y el mundo" (ibíd. 58-59), cuestionando sus inversiones idolátricas del sentido del Absoluto que inhabita al hombre. Simultáneamente cuestiona a las pretensiones ontológicas de los recortes epistemológicos sobre los que se monta la crítica de las ilusiones. Ella ha captado y desarrollado genealógicamente algunas *derivaciones funcionales* del fenómeno religioso, pero se ha privado de una intelección racional del *contenido* y la *intención fundamental* del fenómeno religioso. Ellos no se hallan totalmente abarcados en sus expresiones psicológicas o en sus formas socio-culturales. Por el contrario, ellos apuntan, excediendo sus necesarios y a veces distorsionados condicionamientos expresivos, más allá de sus formas y estructuras, pero sin poder prescindir de alguna forma y estructura, a un sentido trascendental de la existencia que es precisamente la expectación de la fe en la apertura religiosa al Absoluto por la cultura de los pueblos, y a un sentido trascendente que es, precisamente, la irrupción reactualizada de la Autorevelación del Dios de Jesucristo en la tradición viva de la Iglesia, en la fe de la Iglesia. Así el cristianismo le muestra a las ciencias humanas, constituidas sobre el *modelo "arqueológico"* destructivo-reductivo, que, en su propio territorio de tematización, hay un contenido de realidad que ellas no pueden conceptualizar. Pero que si son realmente científicas y críticas deben abrir el propio campo de la ciencia a otro modelo de tematización de los fenómenos de cultura y dejarse dialectizar con él: el *modelo hermenéutico*, auscultante y objetivamente recolectivo del sentido teológico de la existencia. Porque en su inserción histórico-cultural, todos los hombres y todos los pueblos, como la misma crítica aniquilante lo pone de manifiesto en sus propios mitos, están tensionados por una "afirmación originaria" que se expresa en la imaginación utópica de los críticos y en los símbolos de lo Sagrado de los pueblos, y que es la afirmación radical del sentido, la expresión profética y metafísica de la conciencia. Pero es sólo un discurso totalizador, culturalmente mediador, metafísico-especulativo en sus principios temáticos, hermenéutico-histórico, empírico y curioso, en

su andamia conceptual, el capaz de articular contenidos y dialectizar ambos vectores epistemológicos: arqueológico y teleológico. Porque "es un hecho de la finitud el que la afirmación originaria no pueda apropiarse de sí misma en una reflexión total de carácter intuitivo, sino que deba hacer el rodeo de una interpretación de los signos contingentes, que al absoluto da de sí mismo en la historia. La estructura hermenéutica de la afirmación originaria es un corolario de la finitud de la conciencia humana en la cual y por la cual la afirmación originaria se produce" (HdT, pág. 57).

Ahora bien, este trabajo de la reflexión filosófica es históricamente interminable, no sólo porque la historia no acontece en vano y las nuevas generaciones o los nuevos pueblos que acceden a pensarse no son meros números, escépticos de razones de ser, sino también porque su afirmación originaria, la profecía que tensiona su conciencia, "permanece siempre ambigua y equívoca; jamás estamos seguros de que tal símbolo de lo Sacro (o tal utopía de un justo, o tal poema de un poeta, o tal defensa de la propia identidad cultural por un ideólogo, o tal acabamiento conceptual de un filósofo, AF) no sea también un 'retorno de lo reprimido' (o un encubrimiento de intereses particulares, AF); o mejor, es seguro de que también cada símbolo de lo Sacro (etc.) es al mismo tiempo retorno de lo reprimido, resurgencia de un símbolo infantil y arcaico (o extrapolación de una posición estructural no interrogada, AF). Los dos símbolos están entremezclados: siempre es sobre alguna huella del mito arcaico donde se injertan y operan las significaciones más proféticas de lo Sacro. El orden progresivo de los símbolos no es exterior al orden regresivo de los fantasmas; hundiéndose en las mitologías arcaicas del inconsciente, nuevos signos de lo Sacro emergen. La escatología de la conciencia es siempre una repetición creadora de su arqueología" (CdI, pág. 329).

4.4. Los principios de una asunción metafísica de la crítica de la cultura

Lo anterior no es un argumento para vivir en devaneos escépticos. Es apenas el comienzo de una asunción resoluta, según la cual la conciencia crítica y su acoplamiento al ser neutro, necesario y autónomamente involuntario, no son el lugar de origen del sentido de la realidad. Indica, por el contrario, que la conciencia madura no es un dato inmediato; que la conciencia tensionada, más que un hecho apodíctico, es la indicación de una tarea, la tarea de devenir conscientes, a través de los grandes testimonios de su interioridad y de su situacionalidad histórica, que la implantan en ese deseo de

completud; y a través del esfuerzo conceptual y práctico de reapropiarse de esos vestigios del acto de existir en la afirmación originaria —subjetiva y cultural— que la intenciona inmanentemente. Afirmación que se da en la trascendental tensión poética y ontológica de su existencia y de su ser parlante y que hace, de la negatividad crítica tan exaltada por la modernidad, un momento segundo y fundado, por eso no "aniquilador" (lo que es imposible), sino "denegativo" de las falsas inversiones, que la finitud tiende a hacer, de aquel impulso afirmativo que es vestigio del Infinito en la conciencia finita.

Pero esa articulación de la negatividad en la afirmación y para la prosecución de la afirmación, no la puede hacer cualquier tipo de reflexión. Sólo la puede aquella que haya interiorizado dos grandes instancias de significación, de hecho históricamente advenidas con el Kerigma. El principio de Creación y el factum insondable del mal radical. Son ellos los que, al par, arraigan especulativamente en sentido metafísico, a la reflexión, y le impiden cerrarse especulativamente en saber absoluto de la naturaleza, de la historia y del Absoluto, para retenerla como hermenéutica, como prospección conceptual que apunta al ser, pero que ya sabe que ese ser como Acto de Existir sólo es asido en la reflexión especulativa como ser-interpretado. Consecuentemente como interpretación ontológica de los vestigios del Acto de Existir en lo existente. Tal como la negatividad, principio de la crítica secularista moderna, ha infestado a la finitud, de culpabilidad, y a la necesidad, de tragedia, al mezclar *las percepciones afectivas de la realidad*, cual "vago vértigo que procede de la meditación conjunta del nacimiento y de la muerte, de la necesidad y del olvido, del envejecimiento y del inconsciente" (HV, pág. 350), con *la percepción gnoseológica de la realidad*, que es simplemente negatividad "por distinción", que niega la homogeneidad del ente, afirmando no-ser "esto" como "aquello", ni lo finito como lo Infinito. Así también, y de modo contrario, la afirmación como principio de intelección ontológica y antropológica, entiende a la culpabilidad desde la libertad.

En efecto, "el espacio de manifestación del mal no aparece sino cuando él es reconocido; y él no es reconocido sino cuando es adoptado por la elección deliberada; esta decisión de comprender el mal por la libertad es ella misma un movimiento de la libertad que toma sobre sí el mal; ...una libertad que toma a cargo el mal, es una libertad que accede ella misma a una comprensión singularmente cargada de sentido (.). En la conciencia de la falta aparece, en efecto, primeramente, la unidad profunda de los 'éxtasis' temporales del pasado y del futuro; el impulso hacia adelante del proyecto se carga de retrospección; en retorno, la comprensión afligida del pasado en

el remordimiento, es incorporada a la certeza de la regeneración posible. (Pues) no es sólo verdadero que la libertad sea la razón del mal, sino que la confesión del mal es también condición de la conciencia de la libertad; puesto que es en esta confesión que puede ser sorprendida la fina articulación del pasado y del futuro, del yo y de los actos, del no-ser y de la acción pura, en el corazón mismo de la libertad. Tal la grandeza de una visión ética del mundo. (...) ¿Pero una visión ética, puede dar razón del mal sin resto? (...) Si el mal es 'lo injustificable', ¿puede ser enteramente asumido en la confesión que la libertad hace? (...) De un lado, el mal entra en el mundo en tanto el hombre lo introduce, pero el hombre no lo introduce sino porque él cede. (...) Introduciendo el mal, la libertad apunta a un Otro" (HF., págs. 14-17), a un adversario que ella sola no es capaz de vencer. Pero al que con el Totalmente Otro lo puede denegar porque no es un adversario absoluto, sino creatural.

En tal sentido, el principio de Creación impide un mero redoneo pasivista especulativo del orden creatural, y funda toda negación sobre el suelo de la afirmación, retomando su principio de inteligibilidad, como un principio también operacional, activador, tanto del "orden" en sentido cósmico como del "orden" en sentido histórico, como justicia, porque es tal principio "la raíz común de inteligibilidad de lo físico, de lo ético y de lo político" (HV, pág. 358). He ahí el fundamento ontológico de la científicidad tecnológico-matemática, de la ética de convicción y de la crítica política.

Consecuentemente, en tal reflexión hermenéutico-especulativa, metafísica y crítica, "hay una progresión obligada en la secuencia (...): posición del sujeto, (...) arqueología del sujeto, colocación dialéctica de una arqueología y una teleología, irrupción vertical del Totalmente Otro, como el alfa y el omega de la doble cuestión de la arqueología y la teleología. Es ciertamente posible separar esas tesis, que han efectivamente aparecido en otro orden y en otro lugar, en otras filosofías. Pero la filosofía no es (...) un manojo de temas dispersos, que se podrían colocar en cualquier orden; el modo en que la filosofía procede y concatena es el único pertinente; su arquitectura dirige su temática; (...) y esta dialéctica, a su vez, no vale sino en tanto articula interiormente la reflexión concreta; esta reflexión concreta, en fin, no tiene sentido sino en cuanto accede a asumir (...) la promoción del sujeto de la reflexión" (CdI, pág. 171): el existente históricamente inculturado y abierto.

Este nivel, totalizador y complejo, de la reflexión en tanto filosófica, armado desde un fundamento que no "pone" sino al que "sirve", no necesita refugiarse en las catacumbas ante la embestida de la crítica negativa, para justificar lo injustificable. Tampoco se deja

enredar en las pretensiones adolescentes de las ironías corrosivas. Su servicialidad al Mensaje (la Doctrina), y a la explanación del Mensaje (la Teología servidora de la Doctrina), es la raíz de su soberanía ante lo fáctico, tenga éste careta ideológica o heroísmo prometeico utópico. El sabe que, en la finitud libre donde se participa y concientiza el acto de Existir, es necesario mantener una integralidad coherente a dos puntas: "por un lado, purificar el discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, pasar de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una buena vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar del movimiento más 'nihilista' del más destructor, del más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez, ha sido dicho cuando el sentido emergió renovado, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece —dice Ricoeur— movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha, voluntad de escucha; deseo de rigor, deseo de obediencia; somos hoy esos hombres que aún no acabaron de matar los ídolos y que comienzan apenas a escuchar los símbolos" (DII, pág. 36).

Reflexión metafísica que contesta a la crítica sin desmerecerla, puesto que la comprende, y hasta la raíz, de modo que, si por un lado le puede decir un "sí" a Freud, a Nietzsche y a Marx, en tanto cuestionan ciertas formas expresivas, por defecto, de la relación creyente al Absoluto, por otro lado le dice un "no" a los tres, separando sus trágicos principios-principistas de la realidad y del placer, del eterno retorno de la voluntad voluptuosa de poder y de la necesidad agónicamente asumida, separándolos pues, en su teorizada resignación a la diosa Necesidad, y reasumiéndolos desde el "Amor de la Creación" que, con su savia, activa la naturaleza, el inconsciente y la voluntad y desde el "mal radical" que se "sobreimprime" en ellos como cuña de vaciamiento de sentido. Desde esa metafísica de la Creación, lo que era conflicto desgarrante, se torna inteligible como "tensión fraternal dentro de una unidad de creación" (VeI, pág. 452): tal la grandeza de la mística franciscana y del respeto ineludible a la razón natural de las cosas, imbuido en el cristianismo por el paradigma tomista, muchas veces encerrado en una ortodoxia escolástica inoperante. Tal la dialéctica de la causalidad ontológica necesitante, de la apertura motivada de la libertad finita y de la ambigüedad de esa apertura que, en tanto afectada por el mal radical, hace de la libertad una libertad cuya naturaleza buena ya está tentada. De ahí que, una metafísica completa, incluya necesariamente al momento negativo, como denegación, arraigada a la afirmación originaria, que es consentimiento ontológico fundamental; entonces Ricoeur, en forma de metáfora filosófica, puede decir: "posiblemente sea necesario comprender que, el camino del consentimiento, no pasa sólo por la

admiración (tan bien plasmada por los griegos, AF) de la maravillosa naturaleza, resumida en el involuntario absoluto, sino por la *esperanza* (tan bien dimensionada por el cristianismo, AF) que espera *otra cosa*. La implicación de la Trascendencia en el acto de consentimiento asume, entonces, una figura completamente nueva: la *admiración* es posible porque el mundo es una analogía de la Trascendencia; la *esperanza* es necesaria porque el mundo es distinto de la Trascendencia. La admiración, canto del día, va a la maravilla visible; la esperanza trasciende en la noche. La admiración dice: el mundo es bueno, es la patria *posible* de la libertad; puedo consentirlo. La esperanza dice: el mundo no es la patria *definitiva* de la libertad; consiento lo más posible, pero espero ser liberado de lo terrible y, al fin de los tiempos, gozar de un nuevo cuerpo y de una nueva naturaleza acordes con la libertad" (ibíd. pág. 452).

4.5. *Hacia la forma de una exploración metafísico-hermenéutica del lenguaje fundacional de las culturas*

Esta cuestión tiene tradición. Puede, por tanto, ser reorganizada. El discurso filosófico se queda en los prolegómenos de su especificidad metódica mientras no intente decir el ser, mientras su verdadero no se implante en lo trascendental, en las condiciones de posibilidad inherentes a lo dado, en las condiciones de igualación de la conciencia afirmativa del ser, con la conciencia perceptiva del aparecer. Para Ricoeur, "Aristóteles fue el primero en discernir perfectamente que el discurso filosófico no se ordena bajo la alternativa lógica de lo unívoco y de lo equívoco, porque el ser no es un 'género'; sin embargo el ser se dice; pero 'se dice de múltiples maneras'" (DII. pág. 60). Mas, sin unidad no hay concepto, ni, por ende, afirmación verdadera. La problemática ontológica de la unidad le adviene a Aristóteles, desde dos frentes. Por un lado, de su diálogo con la Sofística, ligada al problema de los equívocos en la predicación lingüística. Lo asumen y lo supera en la ontología del ente móvil, pues el movimiento introduce el cambio y la disociación en el seno de la naturaleza posibilitando, con su diferenciación, la diversidad de determinaciones predicativas e impidiendo el equívoco entre las significaciones horizontales del ser. Por otro lado, el reto más profundo para un saber del ser, le adviene de su diálogo con el platonismo, a propósito de la problemática teológica de la separación, expresa de modo filosóficamente metafórico. Lo divino, siendo separado e inescindible, sólo da lugar a negaciones, con lo que el proyecto de un discurso sobre el ser se ve doblemente desafiado, en tanto se sustrae a la lógica del "género", por la situación aporética de pensar con-

juntamente "la unidad horizontal de las significaciones del ser y la unidad vertical de los seres" (MV. pág. 337). De ahí entonces, se torna patente que "la Sofística no colocaba un problema sino dos: el de la univocidad de las significaciones, sin la cual el diálogo no es posible, y el de su 'comunicación' —para retomar la expresión del Sofista de Platón— sin la cual la atribución no es posible. Sin esta contrapartida, la univocidad condena a un atomismo lógico, según el cual una significación es sólo lo que ella es: no basta entonces luchar contra la equivocidad sofística; un segundo frente debe ser abierto, contra la univocidad eleática. Ahora bien, esta lucha no carece de eco en la filosofía de Aristóteles. Estalla en el corazón mismo de la Metafísica; la noción de ser, se sabe, no es susceptible de una definición unívoca: 'el ser se dice de múltiples maneras'; ser quiere decir: sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, lugar, etc." (DII. pág. 32). Ahí surge el concepto de analogía, gestado como respuesta lógico-especulativa, gestada en la intersección de ésta, por un lado, con la esfera del discurso pragmático cotidiano y, por otro, con la esfera poética del discurso teológico tras el descarte inicial de la mera significación utilitaria del lenguaje y de la ambigüedad de la poesía, exigida por la misma pregunta por el ser. Concepto de analogía articulado con la respuesta ontológico-especulativa del ser como acto y potencia, como explicación de la unidad y multiplicidad de la naturaleza en términos de esencia. Mediante ambos principios se abre la posibilidad de pensar la semejanza entre las significaciones primeras del ser de modo no metafórico y propiamente trascendental. Por eso, "habría sido decisivo para el pensar, que una parcela de la equivocidad haya, *un día*, sido arrancada a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al par que el discurso filosófico era constreñido a sustraerse del imperio de la simple univocidad" (MV. pág. 344).

Santo Tomás redefine y lleva a su pleno desarrollo la noción de analogía, descubriendo al ser como "actus essendi", "llave maestra de la teoría de la analogía" (MV. pág. 348). Ello sólo es posible por la intersección de dos esferas de discurso: el bíblico-simbólico y el metafísicamente unívoco de Aristóteles, quien no había podido asumir la trascendencia equívoca del bien platónico, consagrante de la univocidad metafísica por el dualismo. Ahora, la relación causal dejará de ser la de semejanza refleja copia-modelo, para ser la comunicación del acto de existir, que sostiene la unidad participativa de la realidad a través de la donación libre de esencia y de existir al ente. Entrega de ser desde la positiva nada, que significa gratuidad y libertad incondicionada de la causa-persona. En la unidad por participación, se sostiene la distinción y la autonomía del ente-efecto-creatural respecto al ser-causa-creadora, tornando metafísicamente po-

sible la relación lógico-especulativa de analogía. Se conservan así los coprincipios del ser como acto-potencia a nivel ontológico-esencial del ente y se lo reduplica a nivel metafísico-existencial, en términos de la participación necesaria o contingente en el acto de existir; orden del ser, que en su sobreabundancia, se entrega al ente, lo sostiene en la existencia y lo teleologiza al ser. En la univocidad de lo real, la causalidad sólo engendraría lo mismo: no habría Creación sino reproducción. En la equivocidad, la pérdida de contacto con el agente tornaría ininteligible el existir, se disociaría enteramente el lenguaje y la impresión de lo absoluto sólo sería un llamado al silencio o al olvido. Pero desde una metafísica de la Creación, el silencio mítico o el olvido escéptico, es sustituido por la dialéctica del Ser y del Decir, gracias al estatuto analógico de la más heterogénea de las causas. Así, "cuando el Decir está a punto de sucumbir al silencio bajo el peso de la heterogeneidad del ser y los seres, el Ser mismo relanza el Decir, en virtud de las continuidades subterráneas que confieren al decir una extensión analógica de sus significaciones. Al mismo tiempo, analogía y participación son colocadas en una relación de espejo, la unidad conceptual y la unidad de lo real correspondiéndose exactamente" (MV. pág. 352), pues la causa eficiente, analógicamente pensada, es la síntesis garantida de unidad y diversidad solicitada por el discurso metafísico-especulativo. El asentamiento en esa relación "de espejo", será especialmente acentuada por el formalismo expositivo de las escolásticas decadentes, poco atentas al sistema abierto por el maestro. Se perderá la clave metódica de la "negatividad" inherente a la metafísica de la analogía; por ende la reconexión viva con los lenguajes epocales y el lenguaje bíblico-simbólico. La articulación analógico-participativa de lo real, le posibilita a Tomás efectuar una deliberada intersección de dos esferas de discurso, de modo que "la metáfora proporcional y la analogía trascendental llegan a acumular sus efectos de sentido (...). Lo especulativo verticaliza la metáfora, mientras lo poético da un revestimiento icónico a la analogía especulativa" (ibíd. pág. 355). En el orden descendente de la realidad, las significaciones trascendentales como subsistencia, verdad, bondad, se aplican prioritariamente al Creador. En el orden ascendente de las significaciones intramundanas como sol, luz, león, estas se atribuyen prioritariamente a lo que nos es más conocido y simbólicamente a Dios, a través de la significación principal del nombre, cuya materia no le es atribuible. El orden metafísico de lo real legitima la transferencia de las significaciones y la dinámica semántica del lenguaje ilustra la estructura analógicamente conceptualizable de lo real. El juego cruzado de analogía y metáfora, se focaliza en un carácter de la significación de la palabra; mientras la sabiduría, atribuible al hombre,

circumscribe y determina la cosa significada, atribuida a Dios, coincide con su ser y, aún significándolo, no lo puede circunscribir. "Este estallido del nombre y de la significación del nombre corresponde a la extensión de sentido por la cual, en el enunciado metafórico, las palabras satisfacen la atribución insólita. Al respecto se puede hablar de un efecto de sentido metafórico en la analogía. Pero, si es cierto que tal efecto tiene su origen en la operación predicativa misma, es, sin embargo, a nivel de esta última que analogía y metáfora se distinguen y entrecruzan. La analogía reposa sobre la predicación de términos trascendentales, la metáfora sobre la predicación de significaciones que aportan con ellas su contenido material" (ibíd. 356).

Para Ricoeur, Aristóteles y Santo Tomás son la "ilustración sorprendente", que confirman su propio camino, en pos de expresar la fecundidad reflexiva y especulativa por la articulación de las perspectivas semánticas de diversas esferas de discurso en que el hombre se reconoce. En ambos casos señalados, la reflexión descubre la positividad de una intersección entre la esfera del concepto y el dinamismo semántico de la esfera poético-simbólica, acogida como principio inductor de la especulación. No hay connivencia de principio alguna entre adopción del espacio poético-metafórico y un estilo dualista platonizante de metafísica; la metáfora de la morada, la caverna, la luz, el cielo, sólo reinan en tanto el discurso filosófico las elija y según cómo las elija. Tampoco lo simbólico es un bloqueo de la inteligencia, sino más bien una exigencia a "pensar-más" a partir de un sentido ya dicho que nunca acaba de agotarse en lo sabido. Lo ejemplar de Tomás, según Ricoeur, estriba en haber rechazado todo compromiso entre especulación y analogía, con metáfora y simbología, en el seno de la más radical mutua interferencia. Tal vez pueda decirse que, para un pensamiento cristiano latinoamericano, no olvidado de cinco siglos de modernidad, la de Santo Tomás es la metafísica más categorialmente completa y paradigmática, aunque metodológicamente trunca (las mediaciones epistemológicas son un producto moderno) para nuestro hoy; su significación puede ser relanzada intrínsecamente, mediante la explicación de una ontología de la historicidad, que acoja la dimensión del mal radical y sus expresiones alienantes, de modo que el momento crítico-negativo se articule metódicamente con el proceso de fundamentación especulativa.

Porque hoy, el inmediato acatamiento especulativo del dinamismo semántico del símbolo padece de ingenuidad epistemológica. Las hermenéuticas de la sospecha, no sólo han reducido a presupuestos preconscientes a tal dinamismo metafórico del lenguaje, sino que también han desenmascarado ciertas connivencias del discurso especulativo con la ideología y la ilusión. Así, esa búsqueda de un campo se-

gundo y trascendente de referencia, por parte del símbolo y la analogía metafísica son, en primer lugar homologados, en el sentido de que lo metafórico, como imaginación conjeturante, sólo recibe el peso de un realismo del más-allá dentro del edificio metafísico, al modo del dualismo platonizante que divide lo sensible de lo inteligible, colonando, en lo metafórico y metafísico, el peso del sentido más-allá, me-ta. En segundo lugar, porque tales despliegues semánticos, según la crítica, en realidad son sólo la proyección ilusoria de "tal posición de deseo, tal pertenencia de clase, tal grado de fuerza o debilidad de la voluntad fundamental. Respecto a tal discurso verdadero, el discurso simbólico (y el especulativo AF) deviene(n) sinónimo(s) de discurso ilusorio" (ibid. 383). Ya veremos cómo un análisis lingüístico sobre el decir del ser, puede abrir y retomar tal momento negativo, en el contexto de una hermenéutica metafísica de los símbolos sacrales de las culturas. Por el momento digamos que, si con tal reducción se pretende agotar explicativamente la tensión semántica y ontológica del lenguaje, para acceder a un lenguaje llamado "científico" acerca de la realidad en su conjunto, lo que se hace es reestablecer el espacio especulativo y trascendental, tratando de dar con una esencia rigurosamente independiente de los presupuestos culturales de quien la tematiza, y con una realidad fundamental que sea la causa eficiente de los fenómenos de cultura. Además, el mismo discurso marxiano de desconstrucción de las ideologías, relaciones invertidas con la realidad, necesita de metáforas para pensar las relaciones entre el fundamento material del ser-social y la producción de ideología: "la metáfora de la inversión de la imagen retiniana, la metáfora de la cabeza y los pies, del suelo y del cielo, del reflejo y del eco, metáfora de la sublimación en el sentido químico de la palabra, es decir, volatilización de un cuerpo sólido en un residuo etéreo, metáfora de la fijación en las nubes..." (SI, pág. 345). Con ello quedamos retrotraídos al debate entre Platón y Aristóteles quien, al pensar la relación fundante-fundado, señalaba la dificultad de asimilar la participación platónica entre dos mundos, entre la idea y su sombra, aún cuando aquí se trate de una participación al revés, entre el ser-real-material y su reflejo ilusorio, por más esfuerzo que se haga, a lo Althusser por transportar la determinación del factor económico "a última instancia". Reprimida la tensión simbólica y especulativa, ellas reingresan de contrabando. Más vale, entonces, tener una relación armoniosa y fiscalizada con ellas. Esto significa dos cosas: que la tensión semántica del lenguaje jamás puede ser agotada en conceptos; que no existe, ni es accesible ningún ser-real-social anterior a la simbolización; es decir, fuera de su totalización cultural. La ilusión ideológica, fenómeno negativo, sí es real, pero como distorsión de una

originaria y positiva construcción simbólica de las relaciones sociales. Estas simplemente no existirían sin el medio del lenguaje y la ideología no tendría eficacia encubridora si ese medio no estuviera articulado por símbolos totalizantes, en definitiva religiosos, que sostienen el consenso y la cohabitación social. Por eso "el enmascaramiento es un episodio segundo de la simbolización" (SI, pág. 346).

La imaginación poética y los grandes conjuntos simbólicos que han estabilizado la identidad de las culturas, son la eclosión misma del doble sentido como ser originario del lenguaje; no en tanto representación vaporosa de otro mundo o de lo incurablemente utópico, lo que en absoluto es esencial al dinamismo poético del lenguaje; lo esencial de tal dinamismo es que repone al lenguaje en su estado de nacimiento y de emergencia, ahí donde el hombre comprende que la palabra profunda no es la que él ya dice, sino la que le es-dicha, en tanto la innovación semántica de la metáfora, o el sentido segundo del símbolo, se vuelven a referir a "las cosas mismas", superando la usura de las cosas-dichas. Este dato del lenguaje es un reto para la filosofía; el llamado de atención de que ella, en cuanto al sentido, nada comienza, puesto que lo pleno del lenguaje la precede y siempre ya, le está dando "qué-pensar". Ella sólo instaura la "cuestión del sentido y de su fundamento" (DII, pág. 46). Pero tal cuestión trascendental, tal acto de afirmación del ser, ya está signada por la rica palabra de los símbolos que siempre preceden a la reflexión y a la especulación en tanto histórica, cultural y lingüística. Ella busca el fundamento por propia cuenta, corriendo con los riesgos del concepto. Pero ella no inaugura el sentido; se debe a la realidad que, en tanto percibida desde una afirmación originaria del ser, está siempre totalizada por un Absoluto que la configura como cultura y a El mismo como símbolo.

La conciencia reflexiva, en la afirmación del ser como acto de existir, se despliega en doble dirección: la una como interiorización, como posición de sí, como acto; la otra como diáspora, como despliegue en obras que son signos exteriorizados de ese acto de afirmación. La experiencia de la finitud de la existencia está "constituida por una doble relación: entre una afirmación que la instituye y atraviesa su conciencia y una carencia de ser... La inadecuación de la existencia a sí misma, es primera respecto a la pluralidad de focos de la reflexión. Ella es quien coloca, en el centro de la filosofía, la tarea de apropiarnos de la afirmación originaria, a través de los signos de su actividad en el mundo y en la historia; es ella la que hace de esta filosofía una ética, en el sentido fuerte y vasto que Espinoza le dio a esta palabra, es decir, una historia ejemplar del deseo de ser... (.). En efecto, lo que se sigue inmediatamente de la inadecuación de la

existencia a sí misma, es la 'alternancia' entre dos movimientos; el de una concentración de la mismidad sobre su fuente y el de su expresión en el mundo" (CdI. pág. 219). Si la filosofía no comprende esta dialéctica entre el acto y el signo, no le queda más que oscilar entre una "profesión de libertad exilada", desculturada, ilustrada y ahistórica, o una "explicación meramente empírica", fenomenista, sometida a la ley del objetivismo escéptico. Por el contrario, una filosofía pensante, es especulativa en tanto asume la necesidad de su principio; pero es hermenéutica en tanto asume la contingencia de los signos, a través de los cuales la existencia puede volver a reconocerse concretamente. Y en ese recorrido asume también los métodos y los presupuestos de las ciencias que intentan descifrar los signos del hombre, su relación con el mundo y con el fundamento del mundo. La filosofía se articula así como lógica trascendental del doble sentido. Porque remite a la afirmación originaria de la conciencia, a todo campo de experiencia, como correspondiente a un tipo de realidad; porque hace debatir a la conciencia, desde tal acto de afirmación que la inviste, con la lógica propia de los signos expandidos en las culturas, como expresiones y vestigios del acto de existir, abriéndola así a nuevos campos de experiencia, de objetividad, de realidad. Así la exigencia especulativa no puede ser abandonada ni cerrada.

Los signos del acto original de afirmación, sin el cual no hay sujeto, por ende tampoco discurso, sólo *se dan* en el lenguaje. No en la construcción abstracta del lenguaje lógico formal; tampoco es el discurso analizado por la semiótica, cual conjunto de signos componentes del código de la lengua. "Mientras los signos no remiten sino a otros signos en la inmanencia del sistema, el discurso es respecto a las cosas. El signo difiere del signo; el discurso se refiere al mundo" (MV. pág. 273). El lenguaje sólo existe y se desarrolla en su saber estar referido al ser. Es necesario que algo sea para que algo sea dicho. "El lenguaje se designa a sí mismo y a su otro. Esta reflexividad prolonga lo que la lingüística llama función metalingüística, pero lo articula en otro discurso, el discurso especulativo (...). Por este saber reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser. Revierte su relación a su referente de modo tal, que se percibe a sí mismo como acceso al discurso por parte del ser, al cual él remite. Esta conciencia reflexiva, lejos de clausurar al lenguaje sobre sí, es la conciencia misma de su apertura" (ibíd. 385). El lenguaje es conciencia de su arraigo y de su diferencia con el ser. Para ello es necesario desglosar el concepto de "verdad metafórica", que alcanza su plenitud en el discurso poético y en el símbolo de lo Sacro que quiere decir el origen y el fin del sentido y de la realidad; pero que en absoluto es

una instancia intempestiva y aislada del lenguaje, sino que habita al mismo lenguaje cotidiano y al discurso científico.

La metáfora despierta en el lenguaje una triple tensión: a) entre el sujeto principal y el secundario del enunciado; b) entre la lectura literal que aplanan la impertinencia semántica y la lectura metafórica que hace sentido con el sinsentido, lanzando un choc de interpretación interlocutoria; c) entre el "es" y el "no-es" que convive en la cópula unitiva de ambos sujetos. Esta no tiene apenas función relacional sino una función tensora, que afecta tanto a la intención referencial del verbo ser, como a la existencial. Ello impide que el enunciado caiga, ya en lo prosaico, ya en lo arbitrario. Es una afirmación del tipo "como-si", pues incluye una cuña de re-descripción crítica de lo ya-dicho, involucrando el "es" y al "no-es": afirma "ser" esto "como" aquello. La verdad metafórica instaura así una tensión "estereoscópica" en la referencia del lenguaje a la realidad y en el mismo lenguaje ya lexicalizado, tal como en una audición estereofónica percibimos la armonía por una doble vía. El discurso especulativo está ya prefigurado e indicado en la tensión poética del lenguaje. La verdad metafórica abre a una "visión dinámica de la realidad que constituye la ontología implícita del enunciado metafórico" (MV. 376), pues tal como lo decía Aristóteles, el poeta quiere significar las cosas en "acto". Campos semánticos que en el lenguaje lexicalizado estaban lejanos, el poeta los hace colisionar instaurando un choc semántico que dice la semejanza y mueve a pensar la identidad. Así es como el símbolo "da qué pensar": él da el sentido en enigma, y es para pensar. Pero ya el enunciado más simple y cotidiano precontiene esta eclosión. En él se entrecruzan actos de predicación y actos de referencia; se identifica algo singular y se le predica una caracterización universal; así vamos domesticando significados abstractos en posición de predicado y los relacionamos con objetos, con sujetos de referencia, determinando aquel predicado abstracto en un aspecto relativamente aislable de significación; otros aspectos de tal predicado irán apareciendo a medida que lo relacionamos con otros referentes, los cuales, a su vez, exigirán nuevas predicaciones para ser descriptos. Así el lenguaje va ampliando su campo de sentido interno y su campo de referencia externa, de modo coherente, por mutuo apoyo, "sea que relacionemos predicados nuevos con referentes familiares, sea que, para explorar un campo referencial no directamente accesible, utilicemos expresiones predicativas cuyo sentido ya está dominado" (ibíd. 377), sin que este proceso tenga fin mientras haya sujetos parlantes que vengan al mundo. Esta historicidad del hablar implica un locutor que recurre a significaciones sedimentadas y disponibles, para decir su relación con la realidad

mediante un portador lingüístico capaz de expresar la experiencia. La expresión de la realidad está a la búsqueda de sí misma en la doble dirección del sentido y la referencia, y el enunciado metafórico lleva tal dinamismo a su culminación. El da indicaciones de sentido que no son aún determinaciones de sentido, lo propio de la verdad conceptual. Pero va operando contrastes y transferencias prospectivas de un campo semántico a otro. La imaginación interfiere la placidez del lenguaje dicho y esquematiza la atribución metafórica. La imagen, que había sido algo desdenada por la filosofía, antes de ser "una percepción evanescente, es una significación emergente" (LI. pág. 29). El justo que utopiza, el poeta que ficciona, el místico profeta que reclama oídos al Anuncio con parábolas, suspenden el proceso de significación, neutralizan la inmediatez de la percepción y de la acción y abren el espacio para evaluaciones y comportamientos nuevos. Por la metáfora, la imaginación reanima experiencias anteriores, despierta recuerdos durmientes, irriga campos sensoriales adyacentes. Y esa neutralización es ya un esquema del esfuerzo abstractivo del hombre reflexivo. La suspensión metafórica de la referencia ordinaria es la condición negativa de una referencia de segundo rango. En un marco de signos convencionales y operatorios, perfectamente unívocos, el poder de redescipción y de acceso a nuevos campos referenciales a través de ficciones heurísticas, es efectuado por los modelos formales de las ciencias, que llevan el dinamismo del lenguaje ordinario a un nivel programado.

Pero todo esto no puede ser dicho desde el reino de la imaginación, de lo semejante, sino desde el reino de la intelección, de lo mismo, de modo que el discurso reflexivo y especulativo tiene su principio en sí mismo. "En el horizonte abierto por lo especulativo, lo 'mismo' funda lo 'semejante' y no a la inversa... El discurso especulativo, revirtiendo el orden de presencia del discurso metafórico, el que no alcanza lo mismo sino como semejante" (ibíd. 381), expresa, en el lenguaje, la primacía trascendental de la afirmación originaria que inviste al acto de existir, manifiesto en los signos culturales, sólo desde ella reapropiables. El concepto no es mera abreviación económica de la imagen, sino emergencia de un orden fundante, distinto del discurso poético y del autolimitado discurso científico según la lógica del género. Esta discontinuidad entre esferas de discurso, implica, acaso, que el orden conceptual pueda diluir y obviar al orden metafórico? No, mientras se conserve la lucidez de ver al lenguaje "como un universo dinamizado por un juego de atracciones y repulsiones que no cesan de colocar en posición de interacción y de intersección a movimientos cuyos focos organizadores son descentrados unos respecto a otros, sin que tal juego encuentre nunca reposo en

un saber absoluto que reabsorbería las tensiones" (ibíd. 382). El metafórico significar las cosas en acto, en el ser y no-ser de la referencia desdoblada, en el sentido primero y sentido segundo del símbolo, no solicita a la especulación con una categoría del ser entre otras. Es remisión a la distinción radical del ser como acto y como potencia, inseparable de la explicación ontológica del postulado de referencia metafórica.

Significar conceptualmente el ser como acto es y no-es determinarlo como acción, como producción, como decisión, como acontecimiento, como eclosión natural. "Si hay un punto de nuestra experiencia donde la expresión viva dice la existencia viva, es aquel donde el movimiento por el que remontamos la pendiente entrópica del lenguaje, encuentra el movimiento por el que regresamos más acá de las distinciones entre acto, acción, fabricación, movimiento" (ibíd. 392). Decir el ser en una afirmación que preserva la negatividad y se dialectiza con ella, tal como sucede en el marco trascendental de la analogía, es efectuar aún determinaciones de sentido de índole metafórica; pero deliberadas y conscientes de su límite. Por eso son metáforas de filósofos, y no metáforas de poetas, que se apropian de la polisemia lingüística, para franquear el camino a una intelección determinada y procesual, hacia el fundamento de la realidad misma. Aunque tal intelección repita, a su manera, más bien un platonismo de lo invisible o una glorificación de la visibilidad del aparecer (ibíd. 395), la alternativa de base que deberá afrontar es, si lo Neutro o la Persona está al origen de nuestro ser-parlante. El fundamento Neutro, clausura el dinamismo de la significación y el sentido de la afirmación originaria, en un discurso unívoco —cosificante o conjeturante— que se cierra fetichizando el cosmos y la historia. El Absoluto como Persona se da y se economiza en una lógica del doble sentido que relanza la especulación, reteniéndola como hermenéutica. En El alcanza toda su positividad "la dialéctica más originaria y la más disimulada: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de distanciaci3n que abre el espacio del pensar especulativo" (ibíd. 399). Allí se asienta el pacto profundo entre afirmaci3n y negaci3n y la raíz que saca del eclecticismo al conflicto de interpretaciones, como mediaci3n epistemol3gica de una ontología hecha por la "vía larga".

4.6. Para una tematizaci3n inculturada del Absoluto

La atestiguaci3n de lo Absoluto, en el simbolismo Sacral de las culturas, es filosóficamente significativa, en tanto "se aplica a palabras, obras, acciones y vidas que, como tales, atestiguan en el cora-

zón de la experiencia y de la historia, una intención, una inspiración, una idea, que supera la experiencia y la historia" (HdT. pág. 35). La afirmación originaria que inviste y posibilita la conciencia, la impulsa a la exteriorización de ese acto en obras y signos, sin que ella pueda igualarse posesivamente con ninguno de ellos y dar por realizada su identidad. La situación, objetiva la afirmación en las acciones y obras; la cultura, objetiva lo Absoluto en el sentido de sus producciones, de sus instituciones y en los símbolos de lo Sagrado; pero su intención afirmativa no se agota ni en la situación, ni intraculturalmente, por más que no sea accesible sino desde el punto de vista situacional y la inserción cultural. "Dicho de otra manera, no soy enteramente definido por mi estatuto de ser-en-el-mundo: mi inserción en el mundo jamás es tan total, como para que no conserve el retroceso del singular, del querer-decir, principio del decir. Este retroceso es el principio mismo de la reflexión sobre el punto de vista como tal; es él quien me permite convertir mi aquí, de lugar absoluto en lugar de alguien, relativo a todos los otros, en un espacio social y geométrico donde no hay emplazamiento privilegiado. Desde entonces sé que estoy aquí; no soy el Nullpunkt pero lo reflexiono: sé al mismo tiempo que la presencia de las cosas me es dada en un punto de vista, porque he visualizado la cosa en su sentido, por sobre todo punto de vista" (HV. pág. 340). La reflexión es posible y, al par, revela dos aristas de la finitud humana: como estar-aquí-limitada en tanto perspectiva; como ser-acto-limitante en tanto significación, intención y afirmación. Y es "mi acto como limitante el que revela mi estar-aquí como limitado" (ibíd. 342). La afirmación del ser como acto es la que sostiene transcendentamente esta tensión, porque "el ser es originariamente dialéctico: determinante e indeterminado. Por esta estructura dialéctica él extiende la interrogación concerniente a su origen y funda la posibilidad de interrogar todo el resto" (ibíd. 359). Pero porque esta estructura del acto de existir se sustantiva como Trascendente, impide que esa dialéctica pueda ser usada y disecada en un racionalismo de la Forma o de la Materia. Entonces, sólo "una filosofía del ser que no se abisma en una metafísica de la esencia, y aún menos, en una fenomenología de la cosa, es la única capaz de justificar y limitar, simultáneamente, el pacto de la realidad humana con la negatividad" (ibíd.). Siendo el Acto lo inesencial que trasciende todas las determinaciones, funda en su validez a toda crítica descosificante. Siendo la fuente de inteligibilidad, existencializa a todas las determinaciones y sustrae al sujeto de la errancia, sea como postración ante lo fáctico, sea como vértigo por lo imposible. El Acto, se petrifica en la conciencia encarnada (su vestigio privilegiado), cuando la afirmación originaria es expulsada del mundo y re-

chuida en el cielo de un vacuo futurible o en el cielo de las formas inocuas. La negatividad, principio de la conciencia crítica, se torna, entonces, también en un "camino privilegiado para retornar al fundamento" (ibíd.); pero su carácter denegativo y segundo, tiene la posibilidad efectiva de olvidarse de su origen y, así, "percibir esa negatividad del hombre *sin* su fundamento en el ser. Una filosofía tronchada resta posible" (ibíd. 360), pudiendo ser pensada en su misma deficiencia reflexiva, que resbala en la transición "entre el ente y el ser" (ibíd.). No obstante, una metafísica crítica debe incluir el aporte metodológico de las filosofías de la negación que, desde Hegel, determinan la historia de la filosofía (ibíd. 336), para "reconquistar una noción de ser que sea *acto* antes que forma, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir" (ibíd. 360).

El vestigio vivo del Acto de Existir, la afirmación originaria de la conciencia, tiene la paradójal estructura de exigir la interrogación, de concretarse en objetivaciones, de discernir y determinarse en conceptualizaciones de lo discernido, de entender su propio origen, pero, por otro lado, de no poder quedar sometida "a la norma del conocimiento por objetos" (HdT. 58). Es conciencia de su finitud, transgrediéndola en la intención de totalidad y de felicidad. Exige, así, una "ascesis" de la inteligencia y de la praxis que remueve el conformismo de la mera contingencia sin referencia, que deniega la sola finitud, "las limitaciones que afectan al destino individual" (ibíd. 36). Profundiza especulativamente, una exigencia de liberación, que exige una correlativa articulación de la praxis, y que consiste en despojarse de la clausura de sus limitaciones, mediante un "criteriología de lo divino", como completud adecuada a la afirmación. Allí es donde se pueden entremezclar, "proyecciones ilusorias" con apertura a la "inteligencia del umbral" en que puede mostrarse el verdadero Absoluto. Pero las proyecciones ilusorias son íntimamente cuestionadas por la potencia de la propia afirmación y por la precariedad de su propia capacidad de determinar lo Absoluto. Los criterios de lo divino, como predicados conceptualmente atribuidos, colisionan entre sí, son juicios reflexivos transcendentamente atribuidos, pero incontrastablemente probables. No son perfiles complementarios de un objeto; son trazos discontinuos que se decantan en una inteligibilidad conflictiva; conflictúan a la misma praxis que postula un orden exento de servilidad, pero que no encuentra, ni la coherencia, ni el poder de realizarlo históricamente. Tal es el destino de un acceso a lo Absoluto por la unilateralidad del "polo reflexivo"; en el intento de una apropiación especulativa. La subjetividad no puede acceder a un saber absoluto de sí misma, debido a la crisis interna que conmueve a lo divino. Este se impone como resultado del camino con-

ceptual, pero, en tanto concebido, se depone. Sin embargo, lo que es límite para la intelección reflexiva unidimensional, no lo es para una filosofía capaz de retomar la afirmación originaria, también por la "vía larga" de las fuentes fácticas del sentido inculturado. Aquí es donde el encaminamiento metafísico de la filosofía puede, fundamentalmente, conservarse transmutándose en hermenéutico; en intérprete del testimonio histórico y cultural de lo Absoluto. Pero así como la reflexión no puede, a nivel antropológico, agotar el enigma de la relación entre la libertad y el mal, teniendo que aprender de las "simbólicas del mal" para pensarlo, también aquí, la especulación no puede aplanar los testimonios históricos del Absoluto en un saber absoluto de lo absoluto. El polo reflexivo y el polo histórico sólo pueden vitalizarse en un debate abierto, que no pueda cerrarse en una gnosis que piense en términos de identidad a la vía histórica y a la vía reflexiva. "Hegel comienza su capítulo sobre *La Religión Manifesta* por lo que bien puede denominarse una hermenéutica del testimonio: el Absoluto ha sido visto entre nosotros; las cosas vistas se tornaron cosas escuchadas por la desaparición de las apariciones; el testimonio interior del Espíritu en la comunidad instituye al testimonio de los signos exteriores. Pero Hegel, pretende incluir el sentido así históricamente advenido, en la lógica del concepto. Por eso la hermenéutica del testimonio queda englutida en el saber absoluto. Para una filosofía reflexiva de la afirmación originaria, no es posible reducir a la unidad la correlación entre dos escrutinios. Su ley es la doble humildad: 'La doble humildad que le viene de su vinculación a lo divino que ella discierne en la historia' —citando a Jean Nabert—" (ibíd. 57-58).

Pero, ¿en qué sentido puede decirse que en las obras y símbolos culturales e históricos de lo Absoluto, es el Absoluto mismo quien se da en la historia? ¿Hasta qué punto lo Sagrado no es un fenómeno cuya validez se agota en la pragmática de la compensación personal, intrahistórica e intracultural? Los símbolos de lo Sacro son culturales, pero no se agotan en la historicidad de una cultura y en el autotranscendimiento de las personas. Al ser actualizado en el testimonio "cada vez singular, (el Absoluto) confiere la sanción de la realidad a ideas, ideales y maneras de ser, que el símbolo nos pinta y descubre tan sólo como nuestros posibles más propios" (ibíd. 37). En virtud de la intersección de esferas de manifestación, "la interioridad de la afirmación originaria y la exterioridad de actos y de existencias que pretenderían testimoniar lo absoluto" (ibíd. 53), se tornan articulables y se prestan mutua fuerza. El acto de comprensión histórica de los signos en que el Absoluto se da, es el mismo acto que impulsa a la conciencia hasta el umbral de su autorreconoci-

miento, sin que pueda darse como resultado la identidad del Absoluto y la conciencia. Tal el hiato invencible entre el orden del saber por la razón y el orden del acogimiento del Absoluto en el testimonio religioso. A la más "grande interioridad del acto, le corresponde la más grande exterioridad del signo" (ibíd. 57), como obra que atestigüa. Porque, en realidad, un símbolo no atestiguado es un signo que nada simboliza, que no "da qué pensar" porque el Absoluto lo ha deshabitado y sólo hormiguean los ídolos; no hay un pueblo que lo "confiesa" sino apenas una autoridad que, desde el poder, lo publicita.

Por el contrario, cuando el sujeto reconoce fuera de sí, la realidad del Absoluto, se encuentra con el mismo movimiento de liberación que, dentro de sí, sólo podía poner en la idealidad. Y esa liberación del sentido de la existencia histórica por la gratuidad de la iniciativa exterior del Absoluto, es un acto que arraiga en la naturaleza misma de ese acto interior, por el que buscamos nuestra propia liberación. Sin embargo, la identidad de ambos actos permanece en la tensión de la libertad y de la ley de la "visión estereoscópica". El encuentro de ambos actos se da en la dialéctica interna del testimonio que, en su inmediatez, conjuga la narración y la confesión, y que el discurso hermenéutico pretende asumir metódicamente, articulando el *acontecimiento* contingente del testimonio con su sentido absoluto. Para ello hay que interpretar "la dialéctica del testigo y del testimonio. El testigo testimonia por algo o alguien que lo supera; en este sentido el testimonio procede del Otro; pero el compromiso del testigo es también su testimonio... El mártir no prueba nada... Pero una verdad que no atrape al hombre hasta el sacrificio, carece de prueba. ¿Qué es lo que constituye la prueba: la manifestación o la pasión? La hermenéutica del testimonio está asida en este espiral que no cesa de transcurrir, a alturas diferentes, por esos dos polos opuestos" (ibíd. 55-56). En tanto el testimonio es del Otro, el manifestarlo exige un movimiento de autodespojo de la conciencia, como inteligencia "ortodoxa" de la manifestación del Absoluto. Pero en tanto ese testimonio es del Testigo, la pura voluntad de ortodoxia es la mitad del testimonio, es un testimonio intrascendente. Por eso el testimonio juzga al testigo y le demanda una ortopraxis para ser fiel a la manifestación, de modo que sea creíble. Si ambos momentos se disyuntan, aparecen los dos polos del falso testimonio: la palabra muerta e increíble y la praxis arbitraria desconfiable. Tal el círculo hermenéutico de la manifestación y la pasión, de la memoria fiel y de la esperanza que da razón de su validez aquí y ahora. Las "cosas dichas", los símbolos articulados en el testimonio, suscitarán siempre el interrogante crítico que necesitará aprender, mien-

tras no se encuentre con un ídolo. Para aprender, deberá encontrar estrechamente vinculadas, la narración ortodoxa y la confesión ortopráctica. Le impresiona más la una o la otra, al acoger el testimonio deberá escoger las dos, viviendo resueltamente la crisis. Pues habiendo dos actos y dos iniciativas, "la iniciativa de una profundización; la iniciativa de una manifestación, la primera, siendo interior, no puede sino significarse por medio de la comprensión aplicada al testimonio de lo absoluto; la segunda, siendo exterior, no puede sino apoyar su discernimiento en el principio de sublimidad que constituye la conciencia de sí. Esta ruptura invencible es la de la razón y de la fe, de la filosofía y de la religión. Ella impide subordinar, a la manera hegeliana, las representaciones religiosas al concepto. La correlación está en el plano del juicio, no del concepto. Esto es lo que significa el 'proceso', la 'crisis' del testimonio. Hay correlación entre dos procesos, sin que las representaciones del uno, desaparezcan en el concepto del otro. La promoción mutua de la razón y de la fe, en su diferencia, es la última palabra para una conciencia finita" (ibíd. 60-61). La quiebra de esta promoción por el sometimiento de la fe a la alternativa de la ideología y la utopía, es disolución de la fe y fetichización de la conciencia finita.

4.7. Ideología, utopía y crítica de las idolatrías

La crisis secularista de la fe implica su inscripción sin resto en la alternativa de la ideología y la utopía. Ambos términos, antes de ser distorsiones que se acusan, expresan bipolarmente el carácter cultural de la acción humana, la vinculación en lo imaginario del ser-social, cuya consistencia se halla siempre "mediatizada, estructurada e integrada por sistemas simbólicos" (FU. pág. 51).

Ideología y utopía entran en la radicalización de la mutua acusación cuando las contradicciones de una sociedad se han mecanizado de tal modo, que la sociedad misma ha perdido la conexión con el ethos que funda su consenso. Entonces ya no puede retomarlo más que fragmentariamente, en una lucha desesperada por la sobrevivencia histórica. Los grupos implicados en la acción social, en medio de relaciones de dominación estabilizadas, sacan a la luz el vínculo cultural imaginario-simbólico también en forma de ruptura, identificándose superficialmente en el fragmento simbólico de cada uno. Así, ciertas ideas son declaradas utópicas por los representantes de los grupos dominantes, en tanto las tienen por imposibles, cuando en realidad son irrealizables principalmente en el marco del sistema de orden y poder controlado por ellos. La utopía es así tenida por un fantasma subversivo o por un idealismo romántico de soñadores que

se evaden de la dura lógica de la acción y del trabajo, hacia el no-lugar. Por el otro lado, ciertas ideas son declaradas ideológicas por los representantes de los grupos emergentes, en tanto las tienen por meras pretensiones de salvaguardar objetivamente el bien común, cuando en realidad son expresiones encubiertas de los intereses particulares de los grupos dominantes. La ideología es así tenida como la expresión disimulada y deformante de estructurales intereses en conflicto, ocultos tras un manto psicológico que desvía de la verdadera resolución. Cada uno lucha, en cada caso, por la eliminación de la ideología o de la utopía, pues la primera es distorsión sistemática de la comunicación y la segunda es implantación sistemática de la subversión.

¿Puede ser eliminada la ideología?

La crítica de las ideologías supone que sí, eliminando la dominación que la sostiene. Pero la cuestión es saber cuál es la condición para que las ideas de una clase dominante, sean las ideas dominantes de una época, como mera expresión ideal y superestructural de relaciones materiales infra-estructuralmente dominantes. No es fácil que la mera idealización de intereses particulares se torne ideario del conjunto social y se interiorice en la mera lucha por la vida, en una especie de asimilación conceptual por parte de una tábula rasa. Eso lleva, irremediabilmente, a pensar la relación entre infra y supra estructura en el marco de la causa y el efecto, repitiendo precríticamente la relación copia-modelo o la discusión teológica, predestinación-libre arbitrio, sin salida. En realidad, el fenómeno de dominación y sus manifestaciones, sólo es inteligible en el marco conceptual de una acción social movida desde la libertad e implantada en un sistema de motivaciones que la encarnan, formando un todo cultural significativo. Así el fenómeno de dominación es posible porque asume una creencia en la legitimidad y la pone en relación con una pretensión abusiva de legitimidad. Reifica y mecaniza al pre-existente sistema significativo de motivaciones y, tal como en las situaciones psicopatológicas, da lugar a conductas cosificadas; por ende, "a una cuasi explicación causal" (ibíd. 55) de su facticidad enfermiza. Aquí aparece la función constituyente, esencial e ineliminable de la ideología. "No hay hecho, ni realidad, ni acción, que no hayan ya sido interpretados en función de un sistema simbólico que establece las condiciones de significancia. Entre esas condiciones de significancia, la explicación presupone que los individuos ya disponen de una cierta forma de universalidad, como el horizonte de un pensar común, y que esta forma previa de universalidad es acaparada en beneficio de un interés particular, lo que constituye sin duda el fenómeno ideológico, pero bajo la condición de preexistencia de la forma de universa-

lidad. Así nada es más difícil de comprender que el ingreso de un interés en la esfera de significación. Ahora bien, se quita toda posibilidad de entenderlo, si se define primero la 'práctica material' como lo 'real' precedente de la 'representación' (verdadera o falsa). Ese 'real' anterior a toda mediación simbólica es propiamente inencontrable. La polémica contra el idealismo aquí se pasa de la meta. Restituir el espesor de lo 'real' despreciado en una filosofía de la 'conciencia' era urgente y necesario. Pero lo que precede a la conciencia debe ser ya significativo en su textura misma de praxis real. La idea de una 'base real de la historia' que ya no fuera mediatizada por representaciones, es decir, por sistemas simbólicos, carece de sentido" (ibíd.). Tal la importancia de una antropología en serio, para poder dar cuenta de los vectores del proceso histórico, en sus imbricaciones. Por sobre la acusación superficial, la ideología es una estructura profunda de la totalización cultural de la historicidad del ser-social. Los símbolos fundacionales forman sistemas y sub-sistemas que se engloban jerárquicamente, preservando la identidad cultural, la de los grupos y la de las personas, habituándolos en un contexto concreto de intercambio de significaciones que, así, se agilizan operativamente, posibilitando el acceso político a decisiones comunes, dándoles una legitimidad cultural, haciendo tradición. La función fundamental de la ideología es conformar un orden que regula la acción social, dándole imagen y conservando lo real y lo realizado. Como lo negativo siempre se acuña en lo positivo, toda la patología ideológica fragmenta y vacía de sentido a este contenido constituyente de la integración, la legitimación y la conservación.

¿Puede ser eliminada la utopía?

La mentalidad utópica es tan vieja como la historiografía puede transportarnos, siendo especialmente acentuada en las culturas que han afirmado la trascendencia, la libertad y el descompromiso de la razón teórica respecto a la doxa cotidiana. Como género literario es más bien un producto del Renacimiento y la Ilustración, cuya denominación fue forjada en 1516 por Santo Tomás Moro. Los ideólogos de los grupos dominantes piensan que sí, que se la puede eliminar, primero por la fuerza y luego mediante una pedagogía de realismo ascético y objetivista. Para ello se recortan de lo utópico sus trazos también cuasi-patológicos superficiales. En efecto, "un 'otra cosa' que es un 'ninguna parte' no puede sino suscitar trazos de espíritu inquietantes: una tendencia a someter lo real al ensueño, una obstinación en diseñar el esquema cerrado de una perfección completa de golpe, un desprecio por la paciencia del tiempo y, finalmente un desdén por el curso entero de la experiencia humana de los valores. La utopía marca entonces el eclipse de la praxis. A lo que le *escapa*, es a

la lógica de la acción, que constriñe a elegir bienes igualmente deseables pero incompatibles, y que conlleva inexorablemente males indeseables a los medios que la situación requiere. Esta huida explica, que la utopía, bien a menudo, disimule bajo los trazos de un futurismo agresivo, la nostalgia de algún paraíso perdido, si no el lamento ansioso del seno maternal" (ibíd. 57-58). Esto manifiesta la conexión decisiva, a propósito del poder, entre ideología y utopía. Si la ideología, en su forma defectiva, fornece el suplemento de la demanda de legitimidad, para distorsionar la autoridad en dominación; la utopía, por la imaginación de otra sociedad, manifiesta ese vacío de legitimación real, proponiendo otra manera de ejercer el poder. En el límite, pretende tornar supérfluo al poder mismo, en tanto no se lo comprende como un momento constitutivo del ser-social, sino como un residuo táctico incurable y, a la larga, eliminable de la historia, en una historia nueva y desinstitucionalizada. Por eso, la anarquía es la utopía por excelencia y sus contenidos temáticos son tan variables como la imaginación pueda diseñarlas: van desde el monaquismo a la comunidad sexual; desde la apropiación espontánea a la planificación minuciosa; del ascetismo al consumo suntuoso; del ateísmo radical al festejo cultural, buscando "otro" modo de ejercicio del poder. El contenido constituyente de la utopía radica, en que lo imaginario social, no se deja atrapar en el subsistema de la ideología, y en que el simbolismo le permite al hombre repensar su estatuto de animal político, dándole una extraterritorialidad que tiene que ver con la polarización religiosa de la cultura. Su ambigüedad radica en que ese carácter ex-céntrico, que habita en los sujetos y que historiza las culturas, oscila entre el fantasma y la ficción heurística creadora, remitente al aquí y ahora, o residente en la nada. Sin esta anticipación utópica de lo imaginario, las culturas se fosilizarían y la última palabra de los conflictos sociales sería la selección natural por la violencia.

Lo anterior muestra la necesidad de una convivencia complementaria entre ideologías y utopía. No como un esfuerzo ecléctico deliberado e ineficaz, sino como toma de conciencia de la constitución simbólico-imaginativa del ser-social que, por no ser un ser-neutro natural, sino comunidad histórica de personas, conlleva esas dos modalidades de incongruencia, de positiva tensión de finitud instituida desde una afirmación originaria: personal y cultural. De ese modo y sobre ese fondo, "la imagen-reflejo y la imagen-ficción, no son sino figuras extremas, salidas de la desintegración de la dialéctica del imaginario social" (ibíd. 59). Muestra que el hombre no puede dominar el origen del ser y de la palabra, sino conducir y desplegar su dación. Pero muestra, también, que al renegar socialmente de tal conducción, malversa esa dialéctica positiva en la antinomia nihilista: dialéctica re-

presiva del orden por el orden, dialéctica subversiva del conflicto por el conflicto. Ambas obstruyen la prosecución de la historia en lo que Methol ha llamado la muerte de la política que es política de muerte.

Ahora bien en la época de la secularización universal, la crítica ideológica de la religión promueve en los creyentes una tendencia a encerrarse en la alternativa del discurso apologetico o del discurso polémico. La fe se siente acusada y su primer movimiento es replegarse en la ideología. O la fe se quiere acusada y su primer movimiento es responder a la acusación de ideología con una reivindicación de utopía. La fe que *se siente* acusada se defiende asumiendo la acusación de la ideología a la utopía, adhiriéndose a las formas de poder dominantes en la sociedad, visualizando la realidad bajo la forma de un naturalismo reificado y un moralismo individualista, generando una espiritualidad atomizada y grupuscular, justificando, en una moral casuística y psicologista, al estado de cosas establecido y convalidando la actitud agresiva hacia toda emergencia de la crítica. La fe que *se quiere* acusada, interioriza en bloque a la crítica secularista y asume la acusación de la utopía a la ideología. Da por sentado que "predicando la maldad radical de la humanidad, ella absuelve la alienación del trabajo. Predicando la obediencia a la Iglesia enseñante, ella induce a la sumisión respecto a toda la estructura jerárquica de la sociedad" (ibíd. 62); en fin, que relativizando este mundo a un mundo trascendente donde la justicia reinará, ella contribuye a legitimar el presente estado de injusticia. Ante ello, reasume la tradición del milenarismo que, dándole la espalda a la "evasión mística", "celebra la unidad de la eternidad y del tiempo en el kairós revolucionario" (ibíd. 63). Acuciado por la eficacia del secularismo, el cristianismo moderno reasume ese modelo fragmentado de su identidad, cargando de paso elementos del progresismo de las utopías humanitarias liberales y de la pesada estrategia del socialismo "científico", imbuído del horizontalismo escatológico, propio del sentido marxista de la historia. De ahí en más, los cristianos que buscan una nueva estructura para una mayor justicia, quedan, sin matices, enfrentados como populistas o revolucionarios.

La fe moderna, polarizada en la alternativa de la ideología y la utopía, se rinde y acepta al secularismo como régimen general de aplanamiento del dinamismo de la comunicación simbólica; es decir, le entrega la raíz de la cultura. Y no sólo eso: exorbita y precipita esa destrucción. Tal la extraña paradoja: una crítica de la fe en tanto utopía, nunca es tan radical y exacerbada si no es sostenida por la religión en tanto ideología; y una crítica de la religión en tanto ideología, nunca es tan radical y exacerbada si no es sostenida por la fe en tanto utopía (ibíd. 65).

Pero la fe se sitúa más allá de las alternativas de la acusación. No afuera, sino más profundamente, reconquistando, por sobre las funciones estereotipadas de la ideología y la utopía, los contenidos constituyentes de la ideología y la utopía, en tantos insertos en la constitución simbólica del vínculo social, en la incongruencia estereoscópica que dialectiza a la totalización cultural. "Su última constitución es la negación misma de la dicotomía. En tanto rememoración de ciertos acontecimientos que hacen época —el Exodo, la Resurrección— ella (la Fe) tiene algo en común con el concepto positivo de ideología. En tanto Espera del Reino a venir, ella es pariente del concepto constituyente de utopía. A nivel mismo de los géneros literarios de la Biblia, ella reúne la narración que da su sentido al pasado y la profecía que conmueve toda seguridad fundada en el pasado. La raíz de la fe está cerca del punto donde la Espera brota de la Memoria" (ibíd. 66). Contra las idolatrías futuristas la fe es fundamento del fenómeno ideológico como instaurador de la identidad para un individuo o para un pueblo. Allí ella sólo es concreta como Religión. "Es sólo en una concepción puramente futurista que la fe puede estar sin religión. La religión es el costado 'ideológico' de la fe, en un sentido absolutamente primitivo, fundador y fundamental de la palabra" (ibíd.). La Religión tiene una proyección esencial de identificación política y cultural, en el sentido de arquitectura del bien y de la razón de ser de una comunidad histórica, así como implicaciones cósmicas y éticas de profunda significación personal, en lo que se refiere al sentido del mundo, del sufrimiento y de la muerte. Ella es la base de la cultura como cosmovisión. Contra las idolatrías pasatistas "la fe engendra el fenómeno utópico en su función más eminentemente constituyente. Para ella, 'ninguna parte' no es un punto virtual, no es la caja vacía que permite al juego comenzar. Es el Reino que viene, es la esperanza contenida en el relato del Exodo y la Resurrección. (.) Para nosotros, modernos, una vuelta a la utopía está ligada al redescubrimiento de la dimensión escatológica de la fe. Fue tan vital redescubrir con la exégesis la antigüedad del movimiento escatológico, como redescubrir con la antropología cultural el rol fundamental de la religión en la instauración de una identidad... Y nosotros descubrimos, con estupor muchas veces, que el cristianismo jamás dejó de nutrir tentativas y empresas de contra-cultura. Comprendemos así que la utopía milenarista, madre de las utopías modernas, era la escatología enloquecida. Posiblemente enloquecida porque había quedado cautiva en un cristianismo de la pura rememoración" (ibíd. 68). En tal sentido, la fe tiene una proyección esencial en el sostén de la crítica política y cultural, en tanto es el último recurso contra las idolatrías del poder y del valor, abriendo a las

personas y pueblos a una trascendencia de la acción y del sentido, que les impide naturalizar su historicidad, someterse a "la causalidad del destino", sin más.

BIBLIOGRAFIA

- DP Documento de Puebla.
De Paul Ricoeur:
MV *La Métaphore Vive*, Ed. du Seuil, 1975.
HV *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, 1964.
CSU *Le Conflit, Signe de Contradiction et d'Unité?*, Chr. Sociales, 1972.
LF *El Lenguaje de la Fe*, Megápolis, 1978.
HdT *L'Herméneutique du Témoinage*, Archivio di Filosofia, 1972.
TEP *Tâches de l'Éducateur Politique*, Esprit, 1965.
CdI *Le Conflit des Interprétations*, Du Seuil, 1969.
HF *L'Homme Faillible*, Aubier-Montaigne, 1960.
DIF *De l'Interprétation: Essai sur Freud*, Du Seuil, 1965.
VeI *Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier-Montaigne, 1967.
SI *Science et Idéologie*, Revue Philosophique de Louvain, 1974.
LI *L'Imagination dans le discours et dans l'Action*, Facultés Univ. Saint Louis, 1976.
FU *L'Herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie*, CEDAM 1976.
PEC *Puebla: Evangelización y Cultura, Segunda Perspectiva*, Methol Ferré, Alberto; Ed. Celam, 1980.
DRP *De Río a Puebla. Etapas históricas de la Iglesia en A. L.*, Idem.

EN TORNO A LA TAREA DE EVANGELIZAR NUESTRA CULTURA

I — Preámbulos para un proyecto cultural latinoamericano

1. El concepto de cultura en sentido englobante
2. El pueblo como sujeto de la cultura
3. La religión como dimensión básica de la cultura
4. Diversas mediaciones entre la religión y otras esferas culturales.

II — Matrices históricas y sustrato católico en la cultura de América Latina.

1. La historia de América Latina frente a la modernidad
2. Religión del pueblo y secularidad
3. Unidad y pluralidad cultural en América Latina.

ADVERTENCIA

La extensa discusión que suscitaron las ponencias fue ordenada en una "unidad" por el P. Julio Terán Dutari.

Los puntos señalan que se trata de intervenciones de participantes diferentes.

Largas horas de diálogo y discusión fueron así condensadas por el P. Terán, en un esfuerzo objetivo, cuidadoso y ciertamente notable. Los participantes del Encuentro sienten comprometida su gratitud.

A. Q.

LISTA DE PARTICIPANTES

- Mons. Antonio Quarracino, Secretario General del CELAM.
- Mons. Javier Lozano, Obispo Auxiliar de México.
- P. Rafael Braun.
- P. Julio Terán Dutari.
- P. Aníbal Edwards.
- P. Lucio Gera.
- Prof. Alberto Methol Ferré.
- P. José Luis Idígoras.
- P. Juan Evangelista Martins Terra.
- Waldemar Valle Martins.
- Dr. Fernando Moreno.
- P. Pedro Ortiz Valdivieso.
- P. Gerardo Remolina.
- Heberto Verduzco.
- P. Javier Cacho.

1. Preámbulo para un proyecto cultural latinoamericano

• Estudios previos sobre el Documento de Puebla han presentado ya la idea de que el proyecto de evangelizar la cultura, al aplicar "Evangelii Nuntiandi" a nuestra realidad, implica también de hecho otro proyecto inusitado: el de crear una nueva síntesis cultural en América Latina. Sin embargo, este último aspecto tan importante no se encuentra explicitado en aquel documento. Merece, pues, un examen más profundo, ya que aquí parece jugarse algo decisivo no sólo para el éxito de la Conferencia de Puebla, sino más aún para el futuro de la Iglesia y de nuestro pueblo, en vísperas de comenzar el sexto siglo de la evangelización sobre este continente.

• En un primer acercamiento parecería que Puebla significa la reunión conciliadora de dos tendencias: una evidentemente predominante, que es "culturalista", y otra más en la línea de la liberación, preocupada de problemas económicos y sociales, que viene desde Medellín. Hay que recordar que en el clima de la época de Medellín estaba en primer plano la problemática socio-económica, con un énfasis notable en lo político y concretamente en el poder del estado, cuya conquista aparecía para ciertos sectores incluso como un medio indispensable de asegurar al evangelio una vigencia en nuestra sociedad. Había una urgencia de la acción inmediata (para algunos hasta violenta); los grupos de "cristianos comprometidos" se presentaban como lugar privilegiado del ser cristiano. Puebla, en cambio, va más allá de todo esto, hacia una política de evangelización de la cultura. (Si se buscasen referencias en el pensamiento marxista, podría decirse que la figura correspondiente no es ya el Che Guevara sino más bien Gramsci con su idea de la "hegemonía" cultural). La acción eclesial deja de estar imantada hacia el poder político y a la vez se muestra muy crítica ante sus diversas formas.

• Para apreciar el cambio de perspectiva introducido por la concepción de cultura en Puebla, se analizará aquí en primer término el alcance que se ha de dar a ese concepto; en segundo lugar, la significación específica atribuida al pueblo como a sujeto de la cultura; en seguida, el sitio y papel de lo religioso como dimensión básica en el universo cultural; finalmente, las mediaciones que ligan a la esfera religiosa con los diversos órdenes de este universo de la cultura.

1.1. El concepto de cultura en sentido englobante

• Es conveniente comparar la concepción de cultura que maneja Puebla, y que parece tener un alcance más bien totalizante, con la concepción más restringida que ofrece el Concilio en la *Gaudium et Spes*, donde lo cultural se ve como uno de varios sectores que interesan al individuo y a la colectividad. Respecto al influjo de la religión en la cultura, hay significativas diferencias de acento en uno y otro caso: El Concilio, reconociendo una proyección cultural de la fe, insiste más en la autonomía de la cultura y se abre a la idea de una legítima secularización; Puebla por su parte insiste en la raíz religiosa de la cultura y entiende la evangelización como un penetrar la fe desde esa raíz en todo el ámbito cultural. Claro está que esta nueva concepción merece precisarse bien, para que no dé lugar a nuevas desviaciones, como sería la de confundir una evangelización de la cultura con una "culturización del evangelio" de signo inauténtico, ya fuera en una línea de neo-cristiandad, ya también a la postre en una línea secularista.

• Habría que estudiar primeramente en qué sentido, universal o particular, se ha de entender la cultura en este documento, para ver qué trascendencia ha de conferirse a un proyecto cultural latinoamericano en el espíritu de Puebla. Como puntos adquiridos, sobre los que no hace falta detenerse, podríamos considerar algunos que en un principio fueron objeto de controversia: no se trata de cultura en el sentido refinado de erudición y urbanidad, aunque esto sólo no es motivo para que las élites queden descartadas de la extensión de este concepto. Tampoco se implica ningún matiz de irenismo que pretenda alejar conflictividades, sea en el uso restringido con respecto a un solo sector de la vida social, sea en el uso totalizante (y menos todavía en este). No se desconoce la especial dialéctica entre los aspectos subjetivos y objetivos señalados por la que puede tenerse, en el Documento de Puebla, como segunda definición de la cultura (DP 387); la cultura como objetividad se ha venido considerando ampliamente por estudiosos profanos, mientras que Puebla dedica especial atención a lo subjetivo, no sólo por su relación con la fe y lo religioso, sino también con lo ético: según Santo Tomás las virtudes, como hábitos operativos del sujeto, serían decisivas en la conformación de la oferta cultural de un pueblo.

• Por una intelección restringida o particular de cultura en los textos de Puebla, abogaríamos el hecho de que alguna vez el documento habla claramente en tal sentido (v.gr. DP 475: los diversos campos

de la existencia, lo social, lo económico, lo político, lo cultural); así parece retomarse el uso de concepto en *Gaudium et Spes*, de conformidad con lo que sería un estilo corriente de pensar en sociología (según Parsons v.gr. se englobarían los valores, normas y símbolos dentro de lo cultural, frente a las formas de acción que pertenecerían a lo social). Se ha hecho notar al respecto cómo también Ladrière considera que lo cultural representa sólo un subsistema. Otra postura insiste en que, para los fines pastorales resulta más operativo delimitar el campo de lo cultural frente a los campos ya más organizados conceptualmente de lo social, de lo económico y de lo político; de esta manera se evitaría comprometer la viabilidad del proyecto cultural, por querer abrazar demasiado, y se lo concentraría en un ámbito más al alcance de la Iglesia, como es lo referente al ser de nuestro pueblo, a su genio, a su alma, a su modo de sentir y estructurarse internamente, sin que por eso cayéramos en el extremo de entender por cultura solamente los aspectos de educación, ciencia, letras y artes. Pero se pregunta ahora si en este sentido es como ha querido Puebla expresarse.

- A favor de una interpretación más amplia o genérica para el concepto de cultura está la inspiración humanista de fondo que se hace presente en Puebla, por la cual se pretende alcanzar la totalidad de lo humano en cuanto se desarrolla desde la racionalidad y la libertad. Esta totalidad englobante, a la que se dirige la evangelización, se articula en una pluralidad de dimensiones distintas, que pueden coincidir en la práctica con los diversos "órdenes de la cultura" (DP 389, que menciona —además del orden religioso— también estos: familiar, económico, político, artístico). Entre estas dimensiones merecen mencionarse también la científica, la ética, la estética, la afectiva y sexual; a cada una de estas corresponden instituciones especiales que históricamente van asumiendo cierto protagonismo dentro de la sociedad (v.gr. las iglesias en lo religioso, el estado en lo político, la empresa en lo económico, la institución académica en lo científico, la familia en lo afectivo-sexual). Si la cultura que debe evangelizarse se entiende en este sentido amplio pero articulado, no existe el peligro de que el proyecto evangelizador se pierda en la vaguedad; más aún, podrán entonces precisarse mejor las opciones y prioridades de tal proyecto.

- En definitiva ha de preferirse para el Documento de Puebla la interpretación englobante de cultura. No es difícil, por lo demás, armonizarla con lo que contiene de positivo la interpretación particular, a condición de que no se entienda ésta en forma meramente re-

sidual (lo que no es económico, político, etc.), sino como aquella alma o genio popular del que brotan en concreto todas las relaciones para con la naturaleza, los hombres y Dios, y desde donde se constituye el núcleo básico de valores o desvalores. En realidad se trata de buscar aquí categorías históricas flexibles y polimorfas, por encima de las simples categorías reflexivas o abstractas que resultan niveladoras y empobrecedoras. Se puede llegar así incluso a cierta coincidencia con algunas definiciones de cultura en las ciencias sociales, si se prescinde para ello de otros problemas filosóficos; no siempre estas excluyen del ámbito de la cultura la acción colectiva, puesto que con frecuencia consideran ese ámbito como el conjunto de comportamientos del grupo humano. Pero en todo caso sería oportuno mostrar cómo el concepto de cultura, si se toma en sentido englobante, no da cabida a la opinión de que se trató en Puebla de conciliar extrínsecamente una problemática culturalista con otra liberacionista. En efecto, los problemas socio-políticos y económicos, que se han venido asociando al tema de la liberación, entran en ciertas dimensiones muy centrales de nuestra "cultura" latinoamericana y le confieren en gran parte su perfil específico.

- La razón más fuerte para optar por una interpretación englobante, al tratar de cultura en Puebla, radica en que, según el documento, la evangelización, que se presenta como penetración en la cultura, tiene un poder totalizante por el cual no puede limitarse ni a un determinado nivel ni a una esfera o campo particular (cfr. DP 350, 394, etc.). No hay que dudar, entonces, de que la cultura así penetrada por el evangelio es ella misma un ámbito englobante de todos los campos y niveles. Y si lo que llamamos un "proyecto cultural" de la Iglesia para América Latina existe sólo implícito dentro del proyecto evangelizador y en función exclusiva de éste, es porque se sobreentiende que la cultura, sobre todo cuando se toma en este sentido abarcante, no puede aceptar de la Iglesia una planificación que pretendiese regular su compleja estructura total, aun prescindiendo aquí de una posible lesión de la autonomía cultural. Esto no quita que se deba reconocer al Evangelio un poder no sólo de penetrar sino aun de generar procesos culturales que en fuerza de esa misma penetración pueden ir hasta configurar de nuevo la totalidad.

- Hay que ser conscientes, al mismo tiempo, de que si tomamos la cultura en este sentido genérico, también ha de tomarse la religión en igual sentido cuando se habla de sus relaciones con un proyecto cultural. Es lo que hace Puebla (DP 389) al afirmar que "lo esencial" de la cultura está constituido por la actitud de vincula-

ción religiosa, sea positiva (como en la fe cristiana) sea negativa (como en el ateísmo). Esta consideración evita el que un proyecto cultural implícito en la evangelización de la Iglesia tenga que distinguirse por dar necesariamente rasgos sacrales o incluso clericales a dimensiones de la cultura y a sus instituciones, o confunda los campos de competencias y de poder que han ido legítimamente delimitándose en la historia.

1.2. El pueblo como sujeto de la cultura

- Debe decirse que la cultura nunca puede ser independiente de un sujeto: hay alguien que la "cultiva". El hombre como persona, con su racionalidad y con su libertad, es quien crea, recibe, transforma y transmite la cultura. Pero este sujeto es colectivo, pues la persona humana se realiza a través de la tensión entre individuo y grupo (DP 386 y 392).

- Al hablar de un sujeto colectivo es imprescindible considerar también el factor necesidad, que entra en juego junto con el factor de la libertad racional subrayado por Puebla (DP 322). El ámbito cultural no está conformado sólo por los efectos de la acción libre de muchos individuos, por más que se acepten los límites de su libertad. También interviene un conjunto de condiciones y recursos que posibilitan la "vida buena" de los hombres libres, pero por otra parte son germen de opresión. El reino de la necesidad está en la economía; el reino de la política es el juego (público) de las libertades, condicionado por la economía.

- El grupo humano con su condicionamiento es el sujeto de la cultura. Cuando está realmente constituido como tal, este grupo recibe el nombre de *pueblo*. Así cree Puebla que el pueblo es el sujeto de la cultura y por tanto de la evangelización. Sin embargo, aún tenemos que preguntar: ¿Cuál es el factor unificante que hace a un grupo pueblo? Por analogía con el planteamiento teológico que investiga quién pertenece al pueblo de Dios, podemos aquí preguntarnos quién pertenece al pueblo simplemente y qué es un pueblo.

- Habría varios caminos para determinar lo constitutivo del pueblo. Un camino sería el de la antropología social, como parece dibujarse en el Capítulo II de *Gaudium et Spes*: se hablaría entonces de comunión y participación, de los derechos de cada uno y de la colectividad, así como de la misma relación entre el individuo y el grupo; se debería entrar a discutir sobre la justicia y sobre toda la doctrina social; se haría ver la importancia de los pobres. Otro camino, más

cercano a la etnología y a la antropología cultural, insistiría en los conceptos de la experiencia histórica, por oposición a los conceptos de tipo formal y estructural empleados en las "ciencias sociales", las cuales suelen hablar de sociedad y no de pueblo. Este último tipo de conceptos se usó ya en Medellín, mientras que Puebla utiliza ahora aquellos otros, y habla del "pueblo". También por esta razón interesa descubrir qué es lo que se implica en esta forma de hablar.

- En la práctica podríamos reducir las cuestiones actuales a tres: o vemos el constitutivo del pueblo en la *clase* social; o en la nación entendida desde el *estado*; o en la nación entendida desde la *cultura*. Nuestra hipótesis de trabajo es que se ha de optar por la tercera solución. Si el pueblo estuviese constituido por la clase, serían pueblo propiamente sólo los llamados "sectores populares" y en definitiva la clase proletaria; el pueblo tendría una racionalidad fundada en lo económico y dirigida a la acción y el trabajo, para construir desde allí la historia. Si al pueblo lo constituye el estado, lo determinante sería el poder político, con su aparato externo y su tendencia a una autointinidad que acaba por idolatrarse. Pero si lo constitutivo del pueblo es la nación, como agrupación humana en torno a una misma cultura, entonces el pueblo depende de un núcleo de valores y de instituciones, tiene su consistencia en un estilo común de vida; lo decisivo es lo ético y sólo desde allí importa el poder, en el que todo lo cultural se afianza.

- Los diversos caminos propuestos para señalar qué es el pueblo y cuáles son sus constitutivos no han de tomarse, sin embargo, de manera antagónica: ya la diferencia entre ética y política queda bastante suavizada en el intento anterior; los métodos de análisis también podrían completarse unos a otros, puesto que lo inconveniente estaría sólo en usar uno u otro con absoluta exclusividad. En definitiva, no habría que buscar un principio integrador único para la realidad del pueblo. Además pueden introducirse otras perspectivas nuevas, como lo geográfico, la raza, la lengua, etc., que completan el sentido de nación entendida desde la cultura. El pueblo, por otra parte, parecería desbordar el concepto de nación, pues puede englobar naciones varias. En todo caso habría otra formulación para determinar lo constitutivo del pueblo y de cada pueblo en particular, siempre dentro de la línea más "culturalista": se pondría entonces el énfasis en la *conciencia*, tomándose las categorías correspondientes de Bernhard Lonergan. Se trata de la conciencia colectiva, cuyo primer tipo es el sentido común, dentro de una catalogación que concluye con la conciencia erudita, en que se expresan las relaciones entre di-

versos tipos de sentido común. El sentido común es la conciencia de las relaciones que las cosas tienen con nosotros, y se da en tantas formas distintas cuantos pueblos existen. Los condicionamientos que diversifican el sentido común proceden de muchos factores, étnicos, geográficos, etc., contándose entre estos también la experiencia histórica común, que en América Latina se refiere especialmente a los campos político y religioso.

- Bastante exagerada aparece la tendencia a poner el constitutivo último del pueblo en la clase social, que es un concepto cerrado. La nación, en cambio, como comunidad de comunidades e incluso como abarcante de diversas clases sociales (y aun de otros "grupos funcionales"), contiene una visión más abierta del pueblo. La nación es un grupo que peregrina en el tiempo, tiene memoria histórica que ayuda a la interrelación de sus integrantes; es comunidad (*Gemeinschaft*) que posee ya la finalidad del bien común a nivel prerreflexivo; no es tan sólo sociedad (*Gesellschaft*) como una pura organización. Es cierto que en alguna Teología de la Liberación se ha intentado usar el concepto de clase para definir al pueblo. Esto trae como consecuencia el que sólo una parte de los conjuntos humanos de una nación sean entendidos como pueblo y, aun dentro de la clase, en rigor sólo un mínimo porcentaje, que serían los que tienen conciencia de opresión; ya esta postura extrema ha llevado a que busquen correctivos, como el de entender al pueblo por oposición a las élites: pueblo serían quienes no son élite ni en lo económico ni en lo político ni en lo cultural; quienes están aglutinados y guiados poco reflexivamente por la tradición, frente a los que se mueven por la conciencia científica. Pero esta manera de entender el concepto de pueblo le quita protagonismo y en todo caso lo restringe como sujeto de la cultura. Por lo demás, la idea de trabajo, a la que puede darse mucha importancia para definir la cultura, tampoco liga necesariamente al sujeto de esa cultura con una clase determinada, aunque sí confiere más dinamicidad al concepto de pueblo. No se ve necesario excluir de este concepto a las élites. En tal sentido, ciertamente amplio pero riguroso, todos los miembros de la sociedad pueden formar parte del pueblo; lo importante es la relación de cada grupo social para con el "cultivo" de un modo común de vida, del cual no se descarta el conflicto ni la dialéctica.

- En contra de una concepción romántica demasiado organicista hay que recordar que el pueblo, como la misma cultura de la que es sujeto, constituye un "precipitado histórico", una realidad contingente y ambigua. El pueblo se origina en fuerza de un movimiento his-

tórico personal y social, por una dialéctica relacional (que podría describirse con principios básicos de la filosofía de Santo Tomás), dialéctica que en definitiva puede desembocar o en el amor de la perfecta comunión (participación en la Trinidad divina, a la que de suyo apunta este movimiento), o en la pura contradicción que es eliminación del otro. Aunque esta dialéctica penetra todos los campos de la cultura y tiene la misma función global estructurante de la dialéctica hegeliana, se diferencia de esta última en que no se reduce al antagonismo del señor y el esclavo, sino tiene su más importante expresión en la dialéctica de las relaciones familiares fundadas en la oposición (no simplemente negativa) de varón y mujer, de donde se generan la filiación, la paternidad-maternidad y la fraternidad-nupcialidad, en resumen: las principales relaciones constitutivas de la *polis*. Ahora bien, la comunidad o conjunto de relaciones entre los hombres nunca presenta una forma pura ideal sino más bien un conglomerado de formas relacionales de diverso signo. La clase social no absorbe adecuadamente todas estas formas ni puede identificarse con cada uno de los diversos estratos sociales; la clase es más bien el concepto que refleja la pugna señor-esclavo. Quedan otros elementos relacionales muy importantes, ya que en un mismo hombre hay papeles funcionales distintos: así tenemos que la familia y sus analogados son factores estructurantes de comunión, que desempeñan un rol decisivo en la historia.

- Pero la dialéctica relacional opera con los principios opuestos de la posesión y la privación. Esto conduce necesariamente al tema del haber o tener. La cultura es producción de haberes; el haber va conformando el ser de las personas finitas y del pueblo histórico. Todo el quehacer cultural se resuelve por último en una acción productora de haberes con que la humanidad busca curarse de la finitud y de la muerte. En esta acción, que es por sí misma ambigua, se va formando y deformando la comunidad y el pueblo a través de múltiples formas de relacionamiento entre los hombres; una de estas es la dominación, que se ha dado en las conquistas del imperio romano igual que en las del imperio español; pero también hay la comunión, que —por ejemplo en este último caso— llega a ser muy notable y hasta a superar (v.gr. por el mestizaje) la fuerza de la dominación. Hoy día necesitamos un nuevo proyecto cultural para integrarnos a la "vida buena" de haberes indispensables a la altura de nuestra época. Tal proyecto condicionará las formas de relacionamiento en que exista el pueblo como sujeto de la cultura.

- De lo anterior surge la pregunta sobre cuál sea la mediación que, en esta dialéctica relacional, posibilite a un pueblo el desembocar

en dominación y muerte o, por el contrario, en vida y amor. Acaso estaríamos tentados de pensar en aquellos "haber" y entenderlos en perspectiva económica. La respuesta, según el pensamiento de Santo Tomás, debería insistir en que la mediación primordial es la persona misma con su razón y su libertad. Para Hegel todo el proceso dialéctico es en sí mismo sustancial; para Santo Tomás el proceso supone substancias, personas. Así pues, el conjunto de valores fundamentales, el núcleo ético de un pueblo en cuanto sujeto de una cultura, va a surgir de la estructura ontológica de las personas, que se realiza en la acción productora de haberes a través de sus múltiples relacionamientos.

- Vale la pena rescatar para toda esta problemática cultural la categoría filosófica de la "analogía del ser", que nos permite hallar la unidad en medio de contradicciones aparentes y establecer el más y el menos dentro de una escala común. Pero si, gracias a esta categoría, vemos el ámbito cultural latinoamericano como una gran unidad en la pluralidad y nos sentimos partícipes de una misma patria, también el sujeto de la cultura puede analogizarse: hay en América Latina un macropueblo hecho de muchos pueblos que comparten un mismo estilo de vida, porque el hecho fundante de esta cultura es la evangelización. Tampoco somos el único ámbito cultural de este tipo: la analogía nos permite apreciar semejanzas (y desemejanzas) respecto v.gr. del mundo islámico con su matriz religiosa. La analogía subsiste efectivamente en la comunidad de símbolos, aspecto decisivo en la vida de un pueblo. Es lo que hace posible la comunicación dentro del grupo humano y lo que articula una comunidad cultural. La temática del pueblo, sujeto de cultura, no podría quedar completa sin tratar de los símbolos que constituyen el patrimonio común concretamente vivido.

- Por fidelidad a su nuevo programa evangelizador para América Latina, debe, pues, la Iglesia elaborar también un proyecto cultural sin el cual aquel no podría subsistir. Puebla ha proclamado solemnemente la opción, pero no ha podido desarrollar una pastoral de la cultura. Si esta no se pone en marcha ahora, todo quedaría frustrado. Para conseguirlo, ha quedado claro que no se puede operar con el sentido particular de cultura. Es preciso utilizar el concepto globalizante, pero captando su verdadero alcance, su espíritu, más allá de los diagramas eruditos. Está claro también que el proyecto cultural debe interesar al pueblo como a su sujeto. Bajo esta perspectiva se plantean los puntos siguientes, que merecen una discusión especial:

a) Siendo la meta de la evangelización según Puebla la comunión y participación, ha de atenderse en este proyecto cultural implícito a la nación como a factor integrador del sujeto de nuestra cultura. Los sectores que componen la nación se encuentran hoy con frecuencia desgajados. Habrá que decidir, entonces, si vamos a pretender en concreto una reconciliación total hacia el amor, o si acaso nos pronunciamos por la lucha abierta contra los que obstaculizan, o si —midiendo realísticamente la utopía de esas dos opciones— queremos más bien crear enclaves de paz al interior de la pugna existente. En esta última línea se orientaría entonces la opción por los pobres.

b) Hay el problema de tremendos desgarrones en la conciencia cultural de nuestro pueblo. Es necesario tratar de restituir su integridad. Si elegimos una dimensión básica del pueblo mismo que sea capaz de abarcar la totalidad y recomponerla (y en el caso del proyecto de Puebla esta dimensión sería evidentemente la religiosa), deberá precisarse y planearse con cuidado lo que esto significa. Entre nosotros la religión se ha visto por parte de influyentes grupos justamente como opuesta a una cierta cultura secular, o al desarrollo económico y político. Habría que pensar en qué forma podrá nuestra base religiosa popular asumir todas las demás dimensiones actuales de la cultura, con sus propios problemas, para no matarlas ni dominarlas sino promoverlas hacia su común florecimiento (como se plantea en el tema 1.3).

c) Toda una inmensa tarea es la de ir descubriendo y estudiando la identidad de la cultura latinoamericana, para ver si es del todo coherente con el evangelio (en cuanto este significa un movimiento total y no sólo en sus parcialidades morales); y también para "inculturar" el evangelio a ese estilo nuestro.

d) En todo lo que precede se trata de rescatar al hombre y al pueblo latinoamericanos como sujeto de esta cultura. ¿Se le va a permitir una expresión propia y un desarrollo de sus potencialidades tanto culturales cuanto religiosas? ¿Se le va a confiar al laicado la elaboración y ejecución de un proyecto cultural? Esto estaría de acuerdo con las declaraciones pontificias, pues ya por boca de Pío XII se manifestó que el pueblo es el crítico de sistemas y gobiernos; y también con las actitudes de Juan Pablo II, quien salta por encima del intermedio de los estados y comunica su mensaje público directamente al pueblo de los países que visita. Pero llevar a la práctica este punto es decidirse por un cambio muy grande en ciertos esquemas nuestros tradicionales.

e) Finalmente, al esbozar un proyecto cultural latinoamericano, la Iglesia como pueblo tiene que preocuparse ante todo de aquella

"verdad sobre el hombre" que ella "posee gracias al Evangelio" (Juan Pablo II en Puebla). Si a todos los pueblos se debe anunciar la visión cristiana de la persona, pues "la necesitan para iluminar la propia identidad y el sentido de la vida" (DP 306), mucho más importante para nosotros es contribuir a que nuestros pueblos latinoamericanos reaviven y purifiquen esta visión que, aunque oscurecida y amenazada (DP 307), les es propia y constituye ya de tiempo atrás un ideal suyo (DP 321). Esta antropología cristiana es la que ha de inspirar el discernimiento requerido para la elaboración de proyectos históricos conformes con las necesidades actuales de la cultura (DP 553).

1.3. La religión como dimensión básica de la cultura

- Puebla ha lanzado un enorme desafío intelectual con su planteamiento céntrico de que "lo esencial de la cultura" está constituido por la actitud religiosa de un pueblo (DP 389). Defender tal postura significa no sólo enfrentar las muchas e importantes corrientes antirreligiosas o simplemente arreligiosas de la actualidad, sino también rechazar concepciones que aceptan la religión como un epifenómeno o cuando más como algo periférico respecto de la cultura; y en todo caso significa apartarse enteramente de la mentalidad con que hoy día suele entenderse la cultura, también en algunos círculos cristianos empeñados en subrayar a ultranza la autonomía secular de esta. Pero al hacer semejante afirmación, Puebla levanta al mismo tiempo una serie de interrogantes, tanto para la comprensión filosófica y teológica de la religión cuanto para la autocomprensión de la cultura misma: si la religión se dice formar parte esencial de la cultura, ¿no se defienden un inmanentismo y un relativismo religioso que irían en contra de la doctrina eclesiástica? ¿Qué concepto de religión se está suponiendo aquí, para que acaso englobe no únicamente la fe cristiana y las otras religiones institucionales sino también negativamente el ateísmo y tal vez ciertas cosmovisiones y humanismos contemporáneos? Y más allá todavía: ¿cómo llega a demostrarse el que la religión, por más amplio que se entienda su sentido, pueda constituir lo esencial del universo de la cultura, en tal forma que sea inspiradora de todos los restantes órdenes de esta? ¿Cuál es esta idea de la cultura donde hace falta un fundamento religioso?

- En relación con estos interrogantes se han evocado diferentes posibilidades de entender la religión frente a la cultura; las dos primeras, que están en íntima conexión, responden a modelos clásicos, aunque enriquecidos con la reflexión reciente: serían la concepción teológica y la concepción filosófica de cuño cristiano; una tercera ten-

dría cierta orientación más antropológica y otras, finalmente se nos presentan más cercanas a algunas formas nuevas del pensamiento actual. Aparecen diversas razones de conveniencia y también obstáculos al tratar de asumir una u otra de estas posibilidades, pero también se vislumbra la complementariedad de todas ellas.

- Una visión teológica debe mirar la religión como una iniciativa de Dios, quien por una irrupción sobrenatural sale al encuentro de los hombres y dirige históricamente ese encuentro hacia la revelación de su Hijo Jesucristo por el Espíritu Santo. La iniciativa divina suscita una respuesta humana (el comportamiento religioso), que puede ser de acogida, y tiende entonces a la plena expresión en fe, esperanza y caridad; o puede ser también de rechazo, por el orgullo con que el hombre se aferra a sí mismo en contra de Dios. Las tendencias a la propia afirmación, que de suyo llevan al hombre más allá de sí mismo, necesitan para su desarrollo provechoso aceptar el socorro que Dios gratuitamente ofrece, supuesta la realidad del pecado original; si no lo hacen así, el comportamiento religioso adquiere un signo negativo de vastas consecuencias para todo el ámbito cultural, y puede convertirse en ateísmo devastador. Esta religiosidad humana está, en efecto, inserta dentro del conjunto de la cultura, desde la cual actúa, concretamente a través de la Iglesia en el caso del cristianismo. Por la gracia, visibilizada en la Iglesia, Dios va transformando el mundo (y por consiguiente la cultura) y va implantando progresivamente su Reino en la tierra, aunque no lo consumará sino más allá del tiempo. La Iglesia es el Reino en crisálida. La religión aparece entonces como una esfera que, siendo trascendente, penetra la cultura desde su base y está destinada a planificar y transfigurar todas sus dimensiones.

- Una visión más filosófica, que con todo presta especial atención al hecho cristiano, puede exponerse en los términos del planteo sobre religión y cultura en Przywara. Según esto, la religión radica originariamente en la intención fundamental de la libertad humana que, desde su plano más íntimo, siempre tiene que habérselas con una libertad divina soberana, por la cual y ante la cual existe. Pero esa orientación (que diríamos vertical) hacia el misterio del Dios, meta invisible del hombre, sólo se pone de manifiesto en una relación (horizontal) hacia las otras personas humanas dentro del mundo. Con términos de la revelación neotestamentaria se podría decir que lo vertical es la fe trascendente, la que por su propio dinamismo tiene que manifestarse en lo horizontal de una religiosidad encarnada en la inmanencia del mundo interpersonal (cfr. Epístola de Santia-

go, 1 y 2). Ahora bien, esta religiosidad así entendida, que puede tener sentido positivo o negativo, es la raíz desde la que se despliega todo el ámbito de la cultura (tomada con acepción englobante) y dentro de ésta también las instituciones y formas propiamente religiosas. Se establece entonces una nueva correlación (que puede considerarse como analógica o de cierta peculiar correspondencia) entre ese campo religioso en sentido estricto así constituido y los otros campos de la cultura. Pero sólo al hablar de la correlación primera puede decirse con toda propiedad que la religión, o religiosidad encarnada con que el hombre libre enfrenta el misterio divino al enfrentar la interpersonalidad humana, es la base decisiva de toda la cultura. Sin embargo, también la correlación segunda es importante en este punto, porque de alguna manera traslada la primera al ámbito intracultural: lo trascendente de la fe se hace visible en formas religiosas incluso institucionales, que tienden a acreditarse, robustecerse y fructificar por medio de su influjo benéfico en los restantes órdenes inmanentes de la cultura, cuya autonomía debe respetarse si el influjo es auténtico.

- Las dos visiones expuestas nos presentan la religión como una realidad a la vez inmanente y trascendente respecto de la cultura. Así se salvan dos convicciones que para el cristiano son irrenunciables: por una parte la gratuidad de lo religioso auténtico, que viene de una libre revelación de Dios y se ordena a Cristo como centro del cosmos; por otra parte la importancia intrínseca que toda esa oferta gratuita tiene para la perfección y liberación por las que el hombre y el mundo anhelan. Dominio de Dios y autonomía de los humanos se conjugan, no oponiéndose ni sumándose, sino por esa íntima "analogía" consistente en que Dios libremente posibilita, redime y lleva a plenitud lo humano autónomo.

A pesar de todo esto, hay algunas dificultades para el hombre de hoy en estas concepciones, tanto en su punto de partida como también en el de llegada: de partida se ve la religión como una relación con Dios; esto trae consigo que necesariamente se vea el ateísmo contemporáneo como la cara negativa del fenómeno religioso, lo cual muchas veces resulta injusto, especialmente en el caso de humanismos y aun de cosmovisiones propias de otras culturas no cristianas. Para un diálogo con todos estos, a la luz de la sola razón, ¿no se podría hablar más bien de una relación primera a lo absoluto, en aquella región donde se da el significado último a la existencia? Para no introducir ligeramente "lo absoluto" con el peso semántico tan fuerte que tiene por su origen hegeliano, habría otras formas de hablar. Lo importante es que la religión así entendida se concebiría

más fácilmente como fundante y unificadora de todos los órdenes de la cultura en tanto es búsqueda y afirmación de sentido y valor desde el plano insoslayable de aquello que nos concierne a todos definitivamente. (Así lo expresó P. Tillich, quien por lo demás presenta sorprendentes coincidencias con la posición ya expuesta de Przywara). Sobre este plano último los hombres de hoy aceptan algo intangible, incondicional, inalienable, como al hablar de la dignidad de la persona y de los derechos que de allí necesariamente se derivan. No sin razón se emplea entonces un vocabulario religioso que llama "sagrada" toda esta región.

- En cuanto al punto de llegada del discurso sobre religión y cultura, ha surgido la inquietud por saber si el papel atribuido a la religión, de fundamentar y configurar toda la cultura, no tendría propiamente un significado escatológico. Es decir: habría una tendencia en eso religioso a imprimir un sentido último y a reafirmar un valor supremo en todos los complejismos y autónomos elementos culturales; pero el que eso último y supremo aparezca plenamente y tenga de hecho vigencia absoluta no podría imponerse ni darse ya por cumplido; esto sería más bien el coronamiento, incluso temporal, de la historia. Pero lo último, lo escatológico, no suprime lo penúltimo con toda la racionalidad anterior, en lo que tiene de auténtico, antes bien lo supone. Según esto, la misma religión, que desde un principio lleva intrínseca una intención unificadora de la cultura, no lograría la realización plena de esta intencionalidad sino cuando aparezca como el producto máximo y final de la cultura. Mientras tanto, es un hecho significativo que del ordenamiento hacia esta intención religiosa van recibiendo arraigo, crecimiento y modificación todas las dimensiones culturales (que, por supuesto, se han constituido muchas veces independientemente y conservan su estructura propia, fundada en la razón y en la libertad).

- Ante las inquietudes presentadas, no cabría olvidar que también existe una visión más antropológica de la religión con respecto a la cultura. Es cierto que actualmente se justificaría el especular sobre una dimensión religiosa en sentido genérico que no implique necesariamente la disyuntiva de teísmo o ateísmo. No obstante, desde el punto de vista histórico encontramos que siempre han existido formas específicamente religiosas (teístas en definitiva) como base de las culturas. La moderna cultura secular sería el primer intento de fundamentación sobre otra base, por más que se la quiera llamar religiosa en un sentido muy lato; pero según serios autores (cfr. Ch. Dawson) este intento no ha conseguido sino disgregar, segmentar y

confundir la herencia cultural de occidente en sus mismas raíces y en sus manifestaciones principales. Habría, pues, que reflexionar sobre la cultura y la religión más bien partiendo de lo que nos dice la historia. Para esto, los conocimientos de la antropología cultural pueden ofrecer un material válido con que elaborar un concepto realista y operativo de religión. Puebla parece situarse en esta perspectiva cuando, al dar tanta importancia a lo religioso, trata ante todo de la religiosidad popular y desde ella propone sus audaces afirmaciones acerca del papel decisivo que juega en nuestra cultura latinoamericana.

- Sin embargo, no está aquí en juego solamente un asunto de hecho, en torno a lo que han sido y en parte siguen siendo las formas religiosas estrictamente tales, de lo que se ocupan la antropología y la historia. Se trata, más allá todavía, de resolver las cuestiones de principio para decidir si la fe católica por medio de la Iglesia tiene una misión frente a la situación cultural latinoamericana, por encima de las simples prospectivas empíricas desde una coyuntura dada. Esto obliga a confrontarse con el desafío actual, existente también entre nosotros, de una secularidad al margen de cualquier teísmo, con la que, a pesar de todo, se puede dialogar sobre un plano que parece coincidir con el de cierta religiosidad básica. No importa únicamente la aproximación genética al tema de religión y cultura, puesto que sobre este ya sabemos cómo tras los estrechos vínculos iniciales en la historia de todos los pueblos han venido después desarticulaciones, que con frecuencia siguen originando nuevas formas de integración de lo religioso y lo cultural. Nos interesa al mismo tiempo aproximarnos sistemáticamente a la dificultad verdadera de hoy, cuando incluso el ateísmo ha dejado de aparecer como aberración y puede encontrar en nosotros mismos secretas afinidades.

- Se está insinuando así una nueva manera "ascendente" de ver la religión, no presuponiendo en primer lugar a Dios y su actividad "descendente"; sería una visión más profana y menos influida por lo religioso estrictamente tal, pero permitiría un mutuo entendimiento entre la fe cristiana y otros fenómenos del espíritu actual a los que se asigna no raras veces una parecida función de fundamento con respecto a la cultura. Pueden mencionarse en particular ciertas versiones neomarxistas, en las que la actuación cultural, entendida primariamente como un cultivo del hombre mismo a través del trabajo transformador de la naturaleza, parece estar fundamentada sobre una "religación" (cfr. religio) de lo humano a un sentido último que se busca por la racionalidad hasta sus máximas exigencias y se constru-

ye por la libertad normada de los grupos, gracias a lo que podría llamarse también aquí una mediación ética. Habría que pensar así mismo en concepciones de la cultura al estilo de Cassirer, que la ven como el universo de expresiones simbolizadoras frente a la naturaleza; entre estas expresiones sobresalen las religiosas por su papel fundante, ya que ese universo estructurado sufre cambios necesarios desde la vigencia con que estas se constituyen. Y ya recordamos que la simbología religiosa se constituye hoy a veces sin referencia a una esfera "sobrenatural". También pueden aprovecharse las sugerencias de H. Cox ("la seducción del espíritu"), que presentan la religión como explicitación de la estructura antropológica fundamental; esta manifiesta en el hombre un ser indigente, que busca crear respuestas a su indigencia pero experimenta, en todos los medios que arbitra, una incapacidad de poder darse la salvación, hasta el momento en que por sí mismo descubre una dimensión ulterior, aunque inscrita todavía en la perspectiva de lo humano. Se asimilaría a este procedimiento la utilización del análisis de la escuela de Frankfurt acerca de la historia, según el cual el hombre intenta progresivamente romper los círculos demoníacos de la violencia y en ese intento halla implícito, como podría mostrarse, un último sentido.

- Tres caminos parecen hoy muy importantes para abordar positivamente esta que llamamos visión ascendente y profana de la religión, en su relación fundamental para con la cultura: el ya mencionado de la economía y el trabajo, por los que el hombre pretende alejar la muerte y procurar los haberes que remedien su indigencia; este camino pasa actualmente por la confrontación con Marx. Luego, el tema del amor: la búsqueda del hermano que es búsqueda del padre; camino que forzosamente pasa hoy por una confrontación con Freud. Finalmente el tema de la culpa y de la lucha antagónica, que nos lleva a la necesidad de reconciliación y de perdón; se pasa otra vez por los dos autores dichos. Después de una época donde predominó el enfoque de la filosofía de la existencia en ensayos de una nueva teología fundamental, se siente ahora el afluir de estos otros enfoques más pragmáticos para fundamentar una religión en el sentido profano y amplio que se ha dicho. No faltan ya intentos de parte de cristianos para andar estos caminos, que además de muy seculares y muy actuales pueden ser articuladores de cultura.

- ¿Son aptas estas últimas visiones para hacer comprensible y viable la gran intuición de Puebla sobre el papel de la religión en la cultura? Ante todo habría que referirse al ateísmo arriba aludido. Para ser consecuentes con nuestras posiciones conviene empezar re-

cordando que un ateísmo "metafísico" no puede darse; analizado desde los principios de la filosofía y teología cristiana, el ateísmo se destruye a sí mismo porque reafirma, en el ejercicio de su acto, aquello mismo que niega en el contenido del mismo, esto es: el "deseo natural de ver a Dios", como dice Santo Tomás. Pero el ateísmo como expresión cultural es una realidad y presenta diversas formas históricas. Hay un ateísmo cuya esencia consiste en la directa negación de Dios; claro está que muchas veces se halla motivado por la imagen falsa de Dios que las religiones institucionales ofrecen de hecho. Pero con ocasión del rechazo a lo falso se niega explícitamente también lo verdadero. A este ateísmo se refiere Puebla en el contexto de nuestra problemática (DP 389). La posición atea puede aquí llamarse religiosa aun en sentido estricto, pero con signo negativo. Ejerce un influjo desarticulante y a la postre destructor sobre toda la cultura. Sus "respuestas a las preguntas básicas y definitivas" que acosan al hombre son: el absurdo, la voluntad de poder, el nihilismo y otras semejantes. Pero encontramos hoy además los ateísmos de que arriba se habló, cuya intención primaria es recalcar dimensiones últimas de lo humano, básicas para la cultura, sin que estos logren entrever al interior mismo de ellas la presencia del misterio personal y trascendente al que nombramos como Dios. Tales ateísmos humanistas contienen una posición religiosa en el sentido amplio que hemos desarrollado antes. No tiene ya mucha fuerza ante estos la objeción arriba presentada de que nosotros los reinterpretaríamos a ellos injustamente como "religiosos", pues en este caso la interpretación se mueve en un ámbito ideológicamente neutral de signo humanista positivo, y tampoco debe extenderse —como a veces sucede con ánimo precipitado— a una necesaria declaración de "cristianismo anónimo". Estos ateísmos están también a su manera preocupados de fundamentar constructivamente la cultura, como ya se dijo.

• Prescindamos ahora del problema ateísmo y preguntémosnos si la concepción más amplia, ascendente y secular de la religión tiene cabida en el planteamiento de Puebla. Desde luego, no se trataría sino de una visión complementaria de las otras visiones filosófico-teológicas. Hay un cambio de enfoque, el cual no puede conllevar un abandono y menos una negación de los otros enfoques. Lo que urge, en una perspectiva pastoral, es detectar qué visión aprovecha más a nuestro pueblo y al diálogo con los hombres de buena voluntad. Algunos piensan que las concepciones clásicas han dejado de tener aceptación en amplios círculos y hasta dan la impresión de una manera forzada de pensar que la Iglesia quisiera defender a toda costa. Frente a las concepciones de religión más propias de la antropología

cultural, que se acercan a muchas otras de la religiosidad popular católica, creen ver el peligro de un pensamiento mítico. No sería entonces imprudente el acogerse a estas nuevas formas de la racionalidad, encaminándolas progresivamente hacia la explicitación de Dios y de Cristo, mientras se aprovecha su innegable poder de apelar a sectores y hechos salientes de nuestra problemática cultural. Si esto ha de ponerse por obra, convendría preferir, entre los caminos para dar a sentir la vigencia cultural de la religión en sentido lato, aquellos que más responden a nuestra situación latinoamericana (búsqueda de justicia y liberación; amor por el hermano pobre; reconciliación de nuestras rupturas a nivel de pueblo...), y aquellos que más se integran en la perspectiva étnica e histórica nuestra (incluyendo la simbología propia, la afectividad, el sentido de lo numinoso, la tradición comunitaria y multitudinaria, la propensión a la gesta y a los grandes signos transformadores, etc.).

• No hay que desconocer, con todo, los inconvenientes que se esconden en una visión ascendente y secular de la religión, aunque sea en sentido lato: el énfasis que estos intentos ponen en la indigencia del hombre, para fundamentar la necesidad de que algo último venga a colmarla, puede provocar conclusiones enteramente contrarias a las pretendidas, como sería el sostener que Dios es una proyección del espíritu humano (cfr. el proceso filosófico de Schleiermacher a Feuerbach). Las agudas críticas que, desde perspectivas diversas han levantado Nietzsche y Unamuno contra un cristianismo de satisfacer miserias deberían ponernos más en guardia contra lo que puede acabar siendo una nueva versión de antiguas ilusiones. Otra cosa es el proceder por el que se interpreta religiosa y cristianamente la presencia de zonas últimas en la vida cultural de los individuos y de los pueblos, las cuales manifiestan al vivo la relación a Dios en el contexto mismo de los valores, los hechos y otros contenidos fundantes de la cultura. En este sentido habría que apreciar con mucha seriedad los planteamientos que preceden. Estas zonas, que sólo de manera genérica se llamarían religiosas, pueden existir y robustecerse con anterioridad al sentido y a la función que se les dé en una actitud propiamente religiosa, por ejemplo cristiano. Pero nuestro interés predominante, desde Puebla, es rescatar y promover para la fe explícita, y por tanto para la salvaguardia de nuestra cultura, amplias regiones de la conciencia colectiva, que en el caso del pueblo latinoamericano han sido casi siempre abiertas y forjadas por la misma evangelización y por la religiosidad popular brotada de esta. Tales regiones están hoy muchas veces amenazadas de desintegrarse y corromperse al perder su entronque en la fe constitutiva.

• Admitiendo la importancia de conectar nuestra presentación de lo religioso con las diversas corrientes de pensamiento vigente en nuestro medio, deberíamos sin embargo reconocer lúcidamente que nuestra visión de la fe y de la religión no puede quedar condicionada al diálogo, pues más bien ha de tener capacidad para fundarlo. Puebla supone una primacía en la autocomprensión de nuestra fe cuando con palabras de Juan Pablo II enuncia que la Iglesia no necesita recurrir a sistemas e ideologías (DP 552). Ciertamente son un verdadero desafío, para las convicciones y la praxis de la fe, aquellas posiciones que, como algunas a que se aludió ya, trastornan completamente nuestros planteamientos más fundamentales. Por eso es ineludible confrontarnos con ellas. Pero por otra parte se advierte que el problema actual, incluso en América Latina, no es sólo el de un desafío teórico a nuestra posición; se trata de profundas formas de mirar la realidad, que van generando nuevos orbes culturales. Así, por ejemplo (para no citar figuras como las de Marx y Freud en parte superadas), la ciencia moderna con su racionalidad técnica no tiene escatología alguna; la filosofía analítica del lenguaje, versión tan difundida del empirismo contemporáneo con su fuerte impulso cultural, plantea la pura irrelevancia del problema de Dios y no ya la negación de éste. Se impone, pues, ampliar los marcos de nuestro pensamiento y desarrollar un espíritu no sólo crítico sino también creativo que nos permita percibir las implicaciones religiosas escondidas en los presupuestos de las distintas formas de actividad cultural que surgen por influjos múltiples entre nosotros.

1.4. *Diversas mediaciones entre la religión y otras esferas culturales*

• Toda esta reflexión nos conduce a postular un esmero muy grande en nuestro modo de ofrecer el tema religioso, con sus relaciones a la cultura, frente a los sectores que conforman en América Latina la "inteligencia". Se comprueba la urgencia de diferenciar mejor nuestros acercamientos al tema, cuando se desarrollan en ambientes más tradicionales, especialmente de religiosidad popular, y cuando tocan a las élites intelectuales. Paradójicamente, el sitio de América Latina en que la Iglesia muestra más insuficiencia son estas élites, que sin embargo representan y dirigen en muchos aspectos a las masas populares de innegable arraigo cristiano. Saber reaccionar sin nostalgia de pasadas hegemonías y sin complejos de inferioridad: son puntos estos que atañen a la planificación concreta de una pastoral de la cultura en cada nación. Y no debe creerse que en esta problemática haya una separación muy marcada entre masas y élites, a la

manera de lo que luego se ha criticado respecto del documento de Medellín. En estos momentos delicados de nuestra cultura, "en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis" (DP 393), es el pueblo entero el que experimenta en todo nivel cambios profundos. ¿Cómo se hace la Iglesia presente con el evangelio para tratar de comprender estos procesos? ¿Hay una sensibilidad para lo nuevo que se está gestando en esta intelectualidad popular? Aquí pueden aducirse campos como el arte, tradicionalmente ligados a la religión, donde la Iglesia hoy parece estar del todo ausente.

• Un nuevo tipo de acercamiento a la problemática de la religión dentro de la cultura encierra en sí el empeño por detectar otras mediaciones entre el hecho religioso y las demás esferas culturales. Mediaciones significan aquí lazos estructurantes de la comunicación múltiple y jerarquizada en que existe toda la realidad cultural, desde el hombre y en definitiva desde el Dios uno y trino, que nos ofrece "comunión y participación" en él. La realidad de la cultura se toma en sentido objetivo, pues en el subjetivo podría decirse que no hay otra mediación sino el sujeto mismo de la cultura; en concreto: el pueblo. Se podría pensar en tres clases de mediaciones objetivas: las de tipo racional, las de tipo más personal voluntarístico y las de tipo institucional. Examinamos a continuación la problemática de cada una de estas.

La mediación racional ha recibido tradicionalmente mayor atención. A través de ideas se ha visto relacionada la religión, y la fe cristiana en particular, con la valoración y el quehacer de muchas otras esferas en el panorama cultural. Hay aquí dos vías principales: la de la razón teórica, que se concreta en filosofía y teología, pero hoy se extiende también a las ciencias humanas; y la de la razón práctica, que engloba todo el campo del deber y de la ética (en cuanto no es reductible a pura especulación). La mediación teórica de nuestro catolicismo se ha venido haciendo a través de la teología con su filosofía previa o immanente; pero en este momento filosófico es donde se notan hoy mayores lagunas: la filosofía actual no está verdaderamente asumida; las ciencias humanas se acogen muy externamente, aun para fundamentar la teología, sin examinar filosóficamente sus presupuestos, nunca neutrales y de ordinario muy ambiguos. Así hemos venido progresivamente a caer en cierto irracionalismo positivista y pragmático, también con ropaje teológico. Mientras más apertura al mundo proclamaba cierta teología latinoamericana, mayor renuncia a la racionalidad filosófica se podía comprobar en el conjunto. Claro está que no ha de propugnarse dogmáticamente una filo-

sófia de orientación exclusiva, por ejemplo esencialista; pero no se debe renunciar arbitrariamente a la dimensión metafísica del pensamiento. Por otro lado debe tomarse con toda seriedad la perspectiva de las ciencias no filosóficas, que por métodos propios tratan de penetrar el material histórico de la religión, sin querer reducirlo a los simples principios filosófico-teológicos. La aproximación interdisciplinaria científica es entonces una de las mayores exigencias de nuestro tiempo. Por mucho que se habla de un diálogo entre la teología y las demás ramas del saber, sigue siendo no sólo difícil realizarlo, sino también incierto el determinar sus fines y sus metodologías más en concreto.

En cuanto a la mediación práctica de la ética, mucho debería decirse, pues ha sido una de las principales formas de influjo que la religiosidad —sea popular, sea más ilustrada— ha tenido sobre los diversos campos de la cultura en nuestro medio. De hecho son éticas las relaciones que Puebla establece entre el evangelio y aquellos problemas mayores de nuestra realidad, que se detectan en la visión inicial del documento: el clamor de los pobres, la injusticia, las angustias procedentes de las diversas esferas de nuestra cultura, como la económica, la social, la política, la familiar, la educacional, etc. Sería necesario elaborar éticas regionales para cada uno de estos grupos de problemas, enfocándolos en su propia racionalidad práctica, que ha de leerse (con todo el rigor racional) en las mismas modalidades con que hoy se presentan entre nosotros tales conflictos, gracias a un verdadero “análisis de la realidad” que no esté predispuesto de antemano por ideologías.

• Hemos olvidado un tanto que la mediación racional no es la única. En realidad hoy se muestra insuficiente. Si buscáramos dar ingerencia eficaz a la dimensión religiosa dentro de los otros campos de la cultura exclusivamente a través de ideas y dictados de la razón, iríamos hoy al fracaso. Ante las crecientes dificultades que se plantean a una mentalidad influida por la ciencia y la técnica, es preciso atender más al contacto personal de individuos, grupos y pueblos. Este contacto se rige por cauces más bien voluntarísticos, dependientes del uso que se haga de una libertad no reductible a la pura razón, y cuya realización auténtica está en el amor. Indudablemente se plantea aquí de nuevo a nivel operativo el problema básico de las relaciones entre verdad y libertad. Pero se trata de asuntos muy actuales, como se ve a la luz de dos ejemplos referentes al mismo Documento de Puebla y a la problemática eclesial posterior: el tema de familia y procreación; y el tema del estado. Para ambos casos se recurre a una teología, que trata de articularnos hoy

la revelación divina, y a una ley moral fundada en la naturaleza humana. Pero la teología presenta un sinnúmero de problemas históricos, hermenéuticos, críticos (el hecho mismo de la revelación cristiana, la tradición de la Iglesia, el magisterio, lo permanente y lo histórico); la apelación a la naturaleza humana, por su parte, ¿cómo ha de entenderse ante un progreso científico que revoluciona la autocomprensión del hombre y sus actividades? (tanto en la biología cuanto en la sociología, para aludir a los ejemplos dados). Sin atentar contra esas importantísimas mediaciones racionales (que ya están renovando profundamente sus métodos), ni menos renunciar a ellas, se hace necesario crear instalaciones de auténtica libertad y responsabilidad que aseguren la vigencia de la fe católica en el ámbito familiar y en el estatal dentro de nuestra cultura latinoamericana, hoy sacudida fuertemente por estos dos frentes.

Al hablar de mediaciones “personales” de la fe, merece atención el hecho de que entre nosotros esto se ha dado en muchos casos de preferencia a través del elemento eclesial clerical. Ya la mediación racional había ido concentrándose en mentalidad de ministros sagrados. Se ha formado así una cierta subcultura católica que protagoniza el quehacer intelectual y puede acabar incapacitando a los laicos para el diálogo con todos los sectores de la cultura. Hoy el clero es menos numeroso y además muestra con frecuencia alejamiento de los ambientes cultivados y aun de la misma religiosidad popular. Está lejos del mundo de las ciencias; los pocos que se dedican a estas, por ejemplo dentro de la enseñanza, no suelen hacer de mediadores o lo hacen menos que ciertos laicos. No hay para qué hablar de la filosofía, que en casi todas partes se ve despreciada por los clérigos. En los problemas sociales ha habido mucho de alucinación sentimental por parte de ministros de la Iglesia, pero hace falta no sólo un profundo estudio (también de la doctrina social de la Iglesia), sino también una sensibilidad que, libre de ideologías obsesionantes, esté preocupada de la realidad y culturalmente perciba la urgencia de una opción por los pobres.

• Entre las mediaciones “personales” se han contado, en nuestro puesto destacado hasta la época del Concilio, también los llamados movimientos apostólicos (como la Acción Católica, el sindicalismo cristiano, las obras de beneficencia, las agrupaciones profesionales de signo confesional, las Congregaciones Marianas para diversos grupos sociales, etc.). Pero en los últimos años estos movimientos casi han desaparecido. No encuentran ya un canal en la Iglesia por donde realizar su acción. Parecería que falta ahora la mística para llevar adelante una mediación cultural de este tipo. ¿Dónde queda

entonces el campo apostólico propio del laicado? Se intenta, en cambio, justificar el abandono de estas estructuras funcionales de Iglesia entre los laicos con la implantación de Comunidades Eclesiales de Base. Reconociendo su gran importancia, no puede ocultarse el hecho de que estas no siempre tocan lo típico de la sociedad moderna, marcada por una civilización industrial y urbana; parece haber en ellas algunas veces cierta añoranza de la existencia eclesiástica rural; a no ser que se las desvirtúe, como también ha sucedido, para convertirlas en células de activismo político. A estos fenómenos se añaden otros que también se rozan con las mediaciones personales entre nuestra cultura y una religión encarnada en la Iglesia: las personas que en ella tienen puestos directivos como clérigos o laicos, muestran todavía bastante deficiencia y hasta incapacidad para administrar a base de planificación, presupuestos y, en general, experiencia de economía, aspectos todos importantísimos en la lógica de la cultura moderna, que no han sido integrados de veras por nuestro catolicismo. Todo el capítulo de las formas de poder, algunas necesarias y positivas, habría que revisarlo aquí, pues constituye uno de los puntos más cargados de errores y tergiversaciones dentro de la problemática eclesiológica durante estos años de crisis.

- Hay finalmente una mediación "institucional" de la religión dentro de la cultura, más allá de la pura racionalidad y también de la libertad de individuos y grupos, que se realiza por el dinamismo propio de las instituciones, entre las cuales la principal para nuestro tema, que las abarca y estructura a todas, es la misma Iglesia visible. Dentro de la desconcertante corriente renovadora que partió del Concilio, no puede negarse la importancia del presente período de asentamiento y reencuentro propio que tiene su eje en Puebla, y que confronta directamente a la Iglesia con una evangelización de la cultura desde las raíces cristianas que aún animan a esta.

- Entre las instituciones particulares que requieren todo el cuidado están las de educación, no sólo las llevadas por la misma Iglesia, ni sólo las que operan en marcos formalizados, sino todas en general, pues son un instrumento decisivo para que se lleve adelante una pastoral de la cultura. Antes de Medellín, la Iglesia de América Latina ha estado bastante replegada sobre su propio sistema educativo, poderoso y bien ramificado, sin duda, pero que constituía un subsistema aparte. En el mundo eclesiástico ha existido ignorancia del pensamiento latinoamericano sobre educación.

- En general, tampoco los teóricos educativos de la Iglesia parecen haber tenido mayor influjo en el ámbito estatal y civil, si se

exceptúan muy pocos nombres como los jesuitas Leonel Franca en el Brasil y Aurelio Espinosa Pólit en el Ecuador. Con la Conferencia de Medellín la Iglesia asume una teoría educativa, a educación liberadora de Paulo Freire, que además de un gran revuelo produce también frutos muy valiosos, sobre todo dentro del campo de la alfabetización. Pero en la "concientización" que esta promovía, por la que se quiere llevar al educando hasta hacerlo agente de su propia liberación, fue tomando cada vez más vigor cierto inducto-inmuntamiento ideológico; tras el binomio opresor-oprimido, ya muy manipulado por el marxismo, aparecía la dialéctica hegeliana de señor y esclavo, sobreponiéndose a la verdadera mayéutica socrática que inspiró a Freire. A todo esto se añadió la confusiva influencia de Illich, que hacía mirar la educación institucionalizada como reproductora de la división social existente, lo cual se entendía, otra vez, desde los esquemas marxistas. Así se llegó a Puebla. Su documento contiene un capítulo sobre la educación, que por ser evangelizadora pretende asumir la auténtica educación liberadora de Medellín (no la de Freire sin más) y completarla con una proyección explícita al "para", a la finalidad cristiana de comunión y participación, más allá de una liberación "de" opresiones, siempre dentro del esquema salvífico de gracia-pecado-redención. Sin embargo, la teoría educativa de Puebla está aún por sistematizarse; es urgente que así se haga, so pena de arriesgar todo el impacto real de esa Asamblea sobre nuestra cultura. Esta teoría tendrá que inspirarse en todo el espíritu del documento y en lo que sugieren expresamente los más importantes capítulos del mismo.

- La teoría de esta nueva mediación educativa que necesitamos debe asegurar que ante todo se pueda transmitir la identidad de una fe no ideologizada; que se aprenda en concreto qué es ser católico hoy día en América Latina. Para esto es necesario un proceso que pueda aunar el camino con la tradición, ya que —según la concepción encerrada en la etimología (educere ad formandum)— debe sacarse de la conciencia histórica la "forma" con que vamos a formar para el porvenir. El educando, que se ha de mirar como verdadero sujeto y no como simple "paciente", debe afrontar con una dialéctica sapiencial la tensión entre las exigencias del pasado y las del futuro. Si la educación tiene que responder así a nuestra identidad cultural, para afianzarla crítica y creativamente, no podrá pasar a un lado de ese espíritu barroco que nos ha identificado y que, con su reunión orgánica de elementos distintos y hasta opuestos, se vuelve expresión del futuro: desde la España que juntó a cristianos, árabes y judíos, hasta la América mestiza y mulata, se levanta por todas

partes un proyecto de pluralidad congregada que debe cristalizar en nuevas síntesis dialogantes. La educación debe crear nuevos símbolos comunes que puedan tener resonancia integradora en todos los estratos de nuestra cultura. Así se logrará una unidad mayor que por el camino de una sola filosofía. En todo caso, la mediación institucional se realiza aquí no únicamente por construcciones doctrinales sino por un esfuerzo de encauzar prácticas concretas para la vida en común.

• Dentro de las instituciones educativas es la universidad aquella que por excelencia se presenta como creadora de cultura. De hecho es también el sitio en que más directamente inciden las tendencias secularistas y donde se plantea claramente la oposición entre el mero pluralismo indiferente de opciones básicas y la identidad cristiana con su única opción por Cristo, libremente ofrecida, que penetra hasta las metodologías de las ciencias (incluso cuando abre un verdadero pluralismo de modalidades prácticas). El campo universitario que interesa a la Iglesia, y que está hoy bastante abandonado por ella, no es en modo exclusivo el de las universidades católicas. Pero es por lo mismo un campo que se ha vuelto tan complejo a la acción pastoral, hasta el punto de que en las mismas instituciones de la Iglesia no se llega a veces sino a una mínima "infiltración religiosa". La función de la universidad sobre la vida pública ha de verse mucho más allá del horizonte estrecho de una denuncia, que por lo demás es con frecuencia hija del sistema y lo confirma por un cierto autocontrol. Cuando la denuncia universitaria pretende en el fondo derrocar el poder, entonces debería al menos caer en cuenta de que en una ulterior fase constructiva le toca a la universidad rehacer las bases espirituales de la cultura. Y esta es en todo momento, hoy más que nunca, su función: el construir una nueva sociedad con modelos de comunidad y alternativas sociales que nazcan de un hondo conocimiento científico. Es allí donde debe intervenir el diálogo de las ciencias con la fe.

• Para que pueda realizarse este diálogo, siempre postulado y pocas veces visto entre nosotros, se requiere que la universidad elabore filosóficamente y en concreto una teoría de las ciencias que cultiva. Debe descubrir el coeficiente valórico de estas. Sólo así —con la necesaria dimensión de la filosofía— podrá la teología ejercer su papel. Condiciones previas para poner en marcha estos procesos serían estas: que en los teólogos haya una base mínima de conocimiento sobre las ciencias y la filosofía con los que se va a dialogar y que, por otra parte, los científicos y filósofos tengan alguna iniciación básica en la problemática teológica; que las facultades o departamentos

de filosofía y de teología adquieran en la universidad católica la consistencia y el lugar correspondientes, hasta llegar a ser el corazón de la institución misma, superando la enorme desventaja en que se encuentran por su rentabilidad frente a las facultades técnicas; que los episcopados presten su apoyo más decidido a las universidades católicas que Puebla llama "vanguardia del mensaje cristiano en el mundo universitario" (DP 1058), no precisamente en cuanto al aspecto financiero que sobrepasaría sus fuerzas, sino en todo lo que es respaldo y vigilancia benévola, con la conciencia de que promover la acción cultural de estas universidades tal vez pueda resultar más urgente y más eficaz para la evangelización que los mismos esfuerzos por la formación del clero.

2. Matrices históricas y sustrato católico en la cultura de América Latina

• El capítulo del Documento de Puebla sobre "evangelización de la cultura" contiene planteamientos radicales pero todavía no estudiados en profundidad. Al aplicarse en Puebla los principios generales a la situación de América Latina (ver sobre todo DP Nros. 409-420), se destacan dos visiones fundamentales: primero, una visión descriptiva del proceso en que se ha gestado la cultura de este continente y también del mundo ante el cual se desarrolla tal gestación; aquí se habla de un "real sustrato católico" que se ha conformado junto con "las bases de la cultura latinoamericana" (DP 412); y por otra parte se habla de una cosmopolita "civilización urbano-industrial" que posteriormente empieza a ejercer un impacto sobre aquella cultura (DP 415). En segundo lugar, hay una visión valorativa de estos hechos, ya que el advenimiento de la civilización urbano-industrial se mira como algo que llega a "amenazar las mismas raíces de nuestra cultura" (DP 418) y en la actualidad marca el gran desafío para la Iglesia: necesidad de un discernimiento que permita "consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico" (DP 420). Frente a estas posiciones de Puebla se trata ahora de ahondar tanto en la perspectiva histórica cuanto en la valoración correspondiente, desde tres puntos de interés: uno es el de un deseable "resurgimiento" católico que logre asumir el proceso desafiante, entendido como "modernidad", sin claudicar ante este (como lo hizo el modernismo) y también sin anatematizarlo pura y simplemente (como hacen los integristas). Otro punto consiste en acercarse por un lado a la religiosidad del pueblo, como

a expresión de nuestra matriz cultural, y por otro lado al secularismo actual como a la forma destructiva que de hecho han tomado los procesos modernizantes en nuestro medio. El último punto aborda el problema de la unidad y pluralidad cultural en América Latina y trata de entender lo que significa para ella un común sustrato católico. Así nos vemos llevados a precisar mejor el desafío presente que se le plantea a la fe y a la Iglesia en estos pueblos.

2.1. *La historia de América Latina frente a la modernidad*

- Es importante, desde el punto de vista evangelizador, centrar un análisis del proceso histórico de América Latina en la contraposición entre tradición y modernidad, que parece ser el sentido de la nueva síntesis postulada por Puebla entre "tradición y progreso" (11; cfr. Pablo VI, citado en N° 4: "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno"). Esta contraposición no es un asunto que se refiera sólo al problema de las élites, sino que atañe directamente a las masas populares, entre las que se nota, al menos en varios países más problematizados, una progresiva falta de adhesión oficial a la religión católica desde hace pocos decenios; todo esto parece estar en relación directa con ciertos fenómenos enunciados por Puebla (DP 419) dentro del cuadro general del proceso modernizador urbano-industrial.

- Si esto se admite como marco válido de referencia para los problemas de la evangelización, hay que preguntarse qué significa propiamente modernidad. ¿Consiste su esencia en un proceso de secularización? ¿Lleva esta secularización, en la práctica, inexorablemente hacia el secularismo? Se advierte aquí una falta de precisión mayor en estos conceptos tan traídos y llevados hoy día. Pero sobre todo se echa de menos ante estos una postura más crítica de los cristianos, que han asumido sin más muchas veces los supuestos falsos (o por lo menos no demostrados) que se encierran en tales categorías. Ya Hegel concibió la modernidad como una secularización del cristianismo, que comenzó en la misma reforma protestante y en la filosofía cartesiana. Según eso, la Iglesia Católica aparece como una transición, destinada a quedar superada y suprimida, entre el mundo de la idea y el mundo del espíritu. Esta misma concepción de modernidad es la que se encuentra subyacente al repudio que hace el Syllabus de lo moderno, visto como un proceso coherente que parte de la reforma y, a través del racionalismo y la ilustración, llega a la revolución francesa e intenta perpetuarse en la situación socio-política del siglo XIX. En nuestro siglo actual, los autores católicos

postconciliares no parecen haber cambiado esta manera de ver la modernidad, aunque la valoran de manera opuesta: en definitiva siguen viéndola constituida por la secularización, o proceso en el que se afirma la identidad autónoma del mundo frente a la sacralidad en que tradicionalmente se había éste desarrollado. La esencia de lo moderno —indisolublemente ligada a sus deslumbrantes conquistas— se reduciría de este modo a tratar de entender y realizar lo humano en su conjunto sin necesidad de integrar la fe cristiana (al menos en su clásica versión católica).

- Es obvio que el aceptar en esta forma los presupuestos de tal autoconcepción de modernidad acarrea por fuerza una esquizofrenia disolvente para el catolicismo: o se concluye que lo moderno es malo, y entonces no queda sino volverle la espalda y soñar utópicamente con un regreso a la síntesis católica de cristiandad, vivida por la Edad Media, con pérdida creciente de vigencia actual; o se acepta como irremediable lo moderno, y en este caso no hay otra actitud sino la de acomodarse a él en una simple carrera siempre rezagada y humillante, sin ningún aporte propio y con progresiva autodisolución. Los católicos latinoamericanos han estado oscilando entre estas dos posturas.

Sin embargo, no hay por qué aceptar en bloque esta idea modernista de la modernidad. No existe, en la época llamada moderna, un inexorable proceso de secularización que excluya todo cambio de ruta. El sentido mismo del proceso moderno es ambivalente con respecto a la fe cristiana y católica: puede darse en la prescindencia y hasta en el rechazo de esta, pero puede también consolidarse en la aceptación y bajo el impulso de la misma. De hecho lo más significativo de la modernidad nace con Galileo, Descartes y Vico en el mismo seno de la Iglesia Católica. Pero una interpretación positiva de este proceso, y en especial de la Revolución Francesa, por parte de los mismos católicos, no parece abrirse paso sino en el siglo pasado con Tocqueville y Gratry, y en este siglo con Blondel: figuras en su tiempo controvertidas, que pueden servir acaso para denunciar la cortedad de visión que ha caracterizado a muchos, pero no para impugnar el sentido profundo de los hechos objetivos. Contra la resistencia de ambientes clericales influyentes y contra una autoconcepción falseada de lo católico va propiamente dirigida la protesta secularizante que —inegablemente— va unida a todo el proceso de la modernidad. Por esas posiciones intransigentes se fue agrandando el distanciamiento entre lo moderno y la Iglesia; no tanto por necesidad de la dirección misma en que iba el proceso. Como consecuen-

cia de esta crisis, el movimiento cayó en poder de ideologías anticristianas que corrompieron su sentido.

¿Cómo caracterizar entonces el impulso que mueve a la Iglesia desde el Vaticano II y, para el ámbito latinoamericano, desde Medellín? ¿Qué es lo que se descubre plenamente en Puebla? No se trata ni de una restauración ni de una revolución. Lo primero, el "restaurar", comporta la idea de una Iglesia a la defensiva, que pretende volver a épocas pasadas, cuando no existía lo positivo aportado por la modernidad. Lo segundo, la revolución, es hoy un concepto del marxismo, immanentista y pelagiano, que traduce la obsesión de generar el hombre por sí mismo un nuevo eón en la historia. Se ha hablado en consecuencia de "resurgimiento", como de un tercer concepto que significa el empeño por dejar crecer fecundamente, en medio de la modernidad, aquellos valores permanentes de la fe que deben desligarse de etapas históricas superadas y quedar así en capacidad de asumir, purificar y perfeccionar el proceso moderno. Una vez puesto en Jesucristo el único fundamento y la única simiente de salvación que nadie puede cambiar, no existe otra forma de que un proceso histórico se realice auténticamente sino permitiendo que esta simiente, ya sembrada por Dios mismo en la Iglesia, "resurja" al interior del proceso. Lo que no es asumido por la simiente del Verbo, no queda redimido, según el principio de Ireneo tan recalado por Puebla (DP 400, 469).

- Estaría, pues, muy errado quien interpretase este "resurgimiento" católico (o como haya de llamarse ese impulso, pues el nombre no es lo más importante) en el sentido de una nueva contrarreforma antimoderna. Sin embargo hay que reconocer que ni la historia de la Iglesia, particularmente en América Latina, ni la historia de la modernidad en su conjunto podrían reducirse de ningún modo a la sola correlación conflictiva entre lo eclesástico y lo moderno. Así también, la periodización que hace Puebla de la historia de la cultura latinoamericana está algo unilateralmente polarizada por esa unidad de análisis que es la Iglesia misma; en esta forma se resta importancia a las unidades nacionales, tan marcadas dentro de esa historia en la que nacionalismos, caudillismos y populismos juegan un papel de enorme importancia. Sería preciso determinar mejor qué tipo de hermenéutica ha de emplearse en el análisis histórico. Mucho queda por hacer en cuanto se refiere a la autocomprensión crítica y rigurosa de América Latina, antes de que puedan tenerse las categorías necesarias para una gran síntesis interpretativa, esa que acaso se dificulta más por encontrarnos aquí, como en el mundo entero, al final de una época, según lo sienten no tanto los filósofos —que faltan entre noso-

tros— cuanto los hombres de letras y los científicos sociales. Hace falta una clarificación incluso afectiva que evite cualquier manipulación reaccionaria, entre los mismos católicos, de conceptos como este de "resurgimiento" que se ha sugerido.

- Por otra parte habría que hacer resaltar mejor varios aspectos positivos de la modernidad, más allá de lo que escuetamente reconoce Puebla (416). El aspecto de la praxis parece ser aquí muy importante, en conexión con ese despertar de la conciencia histórica que los católicos no hemos asimilado del todo, así como el fenómeno social en cuanto globalidad que incluye autoconciencia. Está también toda esa nueva racionalidad de las ciencias humanas que se hace difícil de asimilar a quienes se han formado en la tradición filosófica y teológica. Hay en resumen la transformación del ideal humano, sin que eso acarree por fuerza la prescindencia de Dios: desde un humanismo clásico a otro de corte social e histórico. A pesar de todo esto, no puede negársele validez al enfoque de nuestra historia presentado por Puebla, con su periodización correspondiente. El punto decisivo estará en comprender de manera adecuada el enfrentamiento planteado allí entre la secularidad, por un lado, y aquellas raíces tradicionales de nuestra cultura que se expresan en la religiosidad popular.

2.2. Religión del pueblo y secularidad

- Puebla establece una secuencia indisoluble entre los siguientes aspectos del proceso cultural latinoamericano (DP 412 y 413): una evangelización constituyente del ser y de la identidad de nuestro pueblo (DP 4-6); como resultante de esto, un radical substrato católico (la fe encarnada) que va sedimentándose y formando la raíz de nuestra cultura en desarrollo (DP 7), y que ha sido más fuerte que las sombras y que el mismo pecado (DP 10); finalmente, una religiosidad popular o religión del pueblo, por la que aquel substrato se manifiesta en múltiples formas vitales (DP 7, 413, 448). Todo el interés evangelizador de la cultura converge, pues, desde el proceso histórico de la formación de nuestros pueblos hacia este fenómeno cultural presente, que es la manera como el pueblo muestra vivir su religión católica. Esto explica por qué Puebla da tanta importancia a un fenómeno tal que había sido recientemente (y en parte sigue siendo) objeto de ataques los más duros en nombre de la misma fe. Pero se entiende también que lo que le importa a Puebla en la religiosidad popular no es tanto la manifestación misma, con sus formas frecuentemente ambiguas y hasta aberrantes, que no parecen componer sino un abigarrado conjunto de elementos positivos

y negativos (DP 454-456), cuanto más bien los valores de fondo que en ella se manifiestan, nacidos de una auténtica fe encarnada en la cultura aunque no siempre bien esclarecida, valores que se resumen en aquella "sabiduría popular" (DP 413 y 414) o "sapiencia popular católica" (DP 448) a la que se dirige la principal atención.

- Se comprende, entonces, la formulación tan audaz empleada por Puebla: con deficiencias y a pesar del pecado, la fe de la Iglesia se ha constituido en la matriz cultural del continente, de la cual han nacido los nuevos pueblos (DP 445). Este nacer comporta un seguir nutriéndose, pues la fe se ha encarnado en una sabiduría popular básica, que penetra las dimensiones tradicionales más hondas de nuestra cultura, aunque no ha llegado a impregnar adecuadamente todos los diversos grupos culturales ni se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados (DP 451-452). Hay, pues, dos aspectos en íntima relación dentro de lo que aquí se llama "matriz cultural": uno que se puede precisar en términos teológicos como forma peculiarmente católica de la fe cristiana al encarnarse en nuestra historia; otro, que Puebla describe en términos filosóficos y antropológicos como sabiduría propia de estos pueblos, capaz de grandes síntesis vitales, que sella las intuiciones del corazón y orienta las principales relaciones de la vida humana, conservándose más viva y articuladora en los sectores pobres (DP 413-414; 448-449).

- La matriz cultural está marcada por el mestizaje racial y lo propicia. Se da, en este campo de la cultura, una especie de nuevo mestizaje (DP 409), por el encuentro de varios universos y corrientes culturales organizados desde vivencias evangélicas básicas (DP 307). Símbolo el más luminoso de esta realidad es desde un principio el rostro mestizo de María de Guadalupe (DP 446). Esto parece tener un significado muy propio en lo que llamábamos aspecto teológico de la matriz cultural: fue la fe ya inculturada en los pueblos ibéricos la que entró en íntima comunicación con las culturas aborígenes (o venidas luego), ricas ellas mismas en religiosidad; aunque no se puede excluir que de allí se deriven ciertas mezclas no asimiladas y ciertos sincretismos (DP 307, 456), sin embargo sigue en pie que la característica teológica de la matriz cultural es una verdadera "encarnación" (DP 4, 234) o unión de fecundación recíproca, de amor y de verdad. Así mismo, en el aspecto antropológico presenta la matriz cultural semejante característica de veras mestiza: la sabiduría popular católica es un nuevo producto en el que se han hecho peculiarísima "síntesis vital" (DP 448) los espíritus antitéti-

cos y complementarios de un Quijote y un Sancho, por una parte, y las profundidades, herméticas o bullentes, del alma indígena y negra, por otra. Todo esto da pie para considerar, junto al símbolo mariano, también el símbolo sacramental de la Eucaristía (cfr. DP 454) como aquel que, en su encuentro con arcaicos ritos y con anhelos recónditos de estos pueblos, recapitula en sí el concepto de matriz cultural y lo hace activamente presente en nuestro quehacer de hoy.

- Con estas explicaciones puede apreciarse el alcance de lo que Puebla pretende: oponer al embate destructor de la modernidad secular todo el potencial contenido en la religiosidad católica del pueblo. No se trata en primera línea de enfrentar las formas exteriores de esta religiosidad, aun renovadas y purificadas, con las manifestaciones culturales nacidas del espíritu moderno (acaso poner a tono las tradicionales expresiones comunitarias de fe con los medios actuales de intercomunicación, revisar los símbolos religiosos ante la racionalidad científica y técnica, movilizar los recursos y mecanismos de que la religión dispone entre el pueblo hacia los problemas socio-políticos actuales). Se pretende, mucho más al fondo del asunto, concientizar, revitalizar y enriquecer la matriz cultural encerrada en lo íntimo de esta religiosidad del pueblo; y esto en sus dos vertientes inseparables ya dichas, la teológica y la antropológica. Sólo así puede afrontarse el desafío de la secularidad.

- A fin de que esta religiosidad popular así entendida pueda ser una potencia renovadora (y no sólo conservadora, aun en el buen sentido), de modo que esté capacitada para asumir la modernidad secular en sus aspectos más conflictivos como el científico-técnico y el político-social, es necesario atender al núcleo mismo de la fe, como matriz cultural, en sus vertientes teológica y filosófica, núcleo que no se confunde con las manifestaciones de la esfera ética propiamente dicha, la cual se ha desarrollado en forma imperfecta y nada homogénea. Convendría, pues, estudiar con detención los siguientes puntos, entre otros:

- a) La sola aceptación social de una referencia radical y absoluta al Dios trascendente, por más que los individuos y los grupos vivan en múltiples formas de pecado, ¿no funda ya, y hasta qué punto, todo un estilo de vida en común, toda una cultura con potencial renovador?

- b. La afirmación teológica básica de la fe católica, por la que se subraya una necesidad intrínseca de redención que sólo puede llenar y que parecería en desacuerdo con la matriz cultural moderna donde el mundo se ve en orden a ser transformado más que a ser

salvado, ¿no constituye precisamente un incentivo superior para las tareas de la cultura?

c) El sentido de Iglesia y comunidad dentro de la cual debe, según la fe católica, buscarse esa salvación de Cristo, ¿no estaría proyectada, más allá todavía de lo jerárquico (y sin negarlo), hacia esa "comunidad de los santos", invisible solidaridad que ensancha los límites de una cultura moderna encerrada en lo visible y pragmático?

d) La fraternidad en Cristo, que la fe del pueblo vive en estado primario, a nivel familiar sobre todo, pero que es extensible al entero ámbito social, ¿no sería capaz de generar una sociedad nueva?

e) El dominio de la naturaleza, como dimensión de señorío inseparable de la filiación divina y de la fraternidad cristiana, ¿hasta dónde contiene en esa religiosidad popular una exigencia de pan y trabajo? ¿En qué forma podría contribuir, con sus símbolos del campo cosmológico, a crear desde la naturaleza esa "mediación poética" (Daniélou) que debe intervenir hoy en las ciencias y en la tecnología?

• Ante estos planteamientos es posible preguntar si la fe de nuestro pueblo, en cuanto matriz cultural que se distingue en principio de las manifestaciones externas y en parte problemáticas de la religiosidad, no estaría ella sí, en disposición de asimilar los avances positivos de la modernidad secular y de oponerse creativamente a las aberraciones secularistas promoviendo lo que sería una justa "secularización católica". Esta diferenciaría y relacionaría mucho mejor lo que es de Dios y lo que es del César, según el principio del Evangelio, basándose en la ley de aquella singular relación (analogía del ser) que existe entre la trascendencia de Dios y su inmanencia o encarnación en el mundo, como se muestra en Cristo, en la Iglesia, en los sacramentos. La evangelización no tendría que rechazar entonces toda corriente de secularización, sino que se realizaría secularizando católicamente, es decir: promoviendo valores como el de purificar la imagen de Dios, y afianzar la confianza que permite al hombre ser él mismo contra falsas concepciones de la dependencia respecto de lo divino. Se podría acoger bajo las debidas condiciones una vigencia de cierto pluralismo (que es otra de las características de la secularización) el cual no fuera indiferentista, tal como ha estado presente en la tradición católica: pluralismo no permisivo, limitado por criterios morales. En esta línea debe recordarse que no siempre la secularización ha sido para nosotros algo importado de fuera: muchas de sus manifestaciones en nuestro medio, por ejemplo en el liberalismo del siglo pasado, se vinculan con impulsos de tradición cristiana frente a extremos clericalistas y regalistas. En esta perspec-

tiva la fe actuaría más claramente como poder vencedor de ese pecado, que es el que pervierte la legítima secularización y la vuelve ateísmo devastador. El sentido de lo numinoso, de la solidaridad invisible, de la providencia divina, no son los que detienen el avance hacia el dominio del mundo y su humanización; más obstáculo pueden resultar para ello una soberbia de la "idea clara y distinta", el egoísmo pragmático y el determinismo cientista. Si se libra la religiosidad popular de los peligros que la amenazan, se puede esperar de ella un poderoso impulso de cultura: se apartaría así, con cualquier elemento mágico, el intento por el que el hombre quiere dominar lo divino, quedando abierto a la auténtica teonomía; se quitaría el fatalismo, o pensamiento de quien se siente dominado injustamente por Dios, abriéndose así la autonomía verdadera del hombre; se pondría fin a la opresión religiosa, por la que el hombre se siente un dios para dominar a los hombres, y se expandiría entonces el campo de la fraternidad. Pero tampoco hay que exagerar esta posición, pretendiendo que con sólo librar del pecado y de la ignorancia aquella matriz religiosa nuestra ya tendríamos la solución al conflicto cultural. Por lo contrario, hay que insistir en las múltiples y complejas mediaciones por las que la fe ejerce su influjo en los diversos órdenes de la cultura. Y no hay que descuidar la presencia de otras posibles matrices culturales no directamente enfrentadas a las manifestaciones tradicionales de lo religioso.

• A pesar de todo, sin que se nieguen los valores positivos de una secularización auténtica, que puede promoverse en sentido católico, queda planteado el tremendo impacto deletéreo de las corrientes secularistas sobre nuestra cultura de base religiosa y sobre la misma fe del pueblo. Ha sido muy difícil de evitar que en la práctica la secularización pasara a ser secularismo. Mientras tanto, al evangelizador le parece revestir prioridad máxima la exigencia de que se defienda a nuestro pueblo, por su misma supervivencia e identidad, contra una cultura dominante que desprecia incluso cualquier símbolo religioso. En América Latina el proceso secularizante parece haber asumido un giro ideológico y político que lo hace muy distinto del europeo y del norteamericano. Sea como fuere, no deberíamos aceptar indiscriminadamente una teoría de la secularización que no se ha elaborado sobre nuestras experiencias (ni sobre la de otros muchos pueblos). Con frecuencia se cree, por ejemplo, que es indiscutiblemente válido el modelo secularizante de mera "libertad religiosa" para las relaciones entre el Estado y la religión; sin embargo, algunos teóricos de la política vuelven hoy a plantear la necesidad de una concreta fundamentación religiosa de esta; lo cual se

hace más actual en países donde los cristianos somos sociológicamente mayoritarios. Y en definitiva la praxis que en un sentido o en otro vive nuestro pueblo, ¿no vuelva a meter por el portillo lo que se quiere excluir con ciertas teorías de la secularización?

2.3. *Unidad y pluralidad cultural en América Latina*

- Las consideraciones anteriores llevan también a plantearnos la pregunta de si en efecto la fe encarnada en nuestro medio constituye la unidad cultural interior y básica de América Latina. Puebla lo afirma así, al hablar de la primera época de la evangelización en que se echaron las bases de la cultura y de nuestro "real sustrato católico". Dice que esta evangelización fue suficientemente profunda para que la fe quedase como constitutiva del ser y de la identidad de América Latina, "otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (DP 412).

- Debe tomarse en serio, para comenzar, la diversificación no sólo geográfica sino cultural que obliga a distinguir cada vez más los diversos bloques en América Latina, como el del mundo Atlántico, el del Pacífico y el del Caribe, o también el Cono Sur, la cuenca amazónica, la región andina, el ámbito de Mesoamérica. ¿Puede entonces mantenerse sin más la concepción de la fe cristiana como de aquel factor férreamente aglutinante que caracteriza todavía hoy el hecho cultural latinoamericano, sobre todo de cara al futuro? Hay que recordar que la misma fe llegó hasta nuestras tierras ya incultrada en los moldes de la o las culturas ibéricas, y que estas culturas, en cuanto distintas de la fe cristiana y nunca identificables con ella (cfr. DP 400), han ejercido en nuestra propia cultura un influjo modelador muy notable, desarrollado en parte al margen de la fe (aunque no necesariamente en contra de ella). Además han influido en lo nuestro posteriormente culturas de otros pueblos no católicos y ni siquiera cristianos, como las venidas del África y las de algunos grupos fuertes de inmigrantes. Más aún, en épocas recientes nuestra cultura ha sufrido impactos pluralistas en la misma forma de concebir lo católico de la fe y de vivirla en un mundo nuevo marcado por el protestantismo (católicos norteamericanos), por el liberalismo (católicos franceses) y por el secularismo (católicos de Europa Occidental, especialmente germanos, desde el Concilio). Tan importante aparece el aspecto de pluralidad cultural, que ya empieza a preocupar incluso a la misma Iglesia la necesidad sentida de una historia de nuestra cultura latinoamericana y un análisis de la misma

en clave de su pluridimensionalidad y también de su diversificación por países y regiones. La Iglesia es consciente de que su posición en Puebla, tan clara e impertérrita al presentar la historia de la evangelización frente a la cultura en América Latina, no significa un querer centrar, ni sobre sí misma como institución ni sobre la religiosidad del pueblo como fenómeno particular, todo el proceso tan complejo de la historia cultural latinoamericana.

- Ante estos hechos debe todavía justificarse mejor el hablar de la fe como matriz cultural común y de un sustrato católico idéntico a través del multicolor panorama de la cultura en América Latina. Los conceptos de "matriz" y de "sustrato" pueden cuestionarse. Tal vez sea preferible no convertirlos en tecnicismos y seguir usando también otros términos. De hecho, Puebla utiliza muchas expresiones, algunas de ellas con un denso contenido simbólico y también bíblico, lo que parece particularmente adecuado a la materia misma de que se trata: habla de las raíces (DP 4, 12, 418), del aliento creador (DP 6), de la fidelidad creadora (DP 7), del factor unificador (DP 234), del vínculo de unidad (DP 447) que tiene por efecto la síntesis vital (DP 12, 436, 448); habla de un principio de discernimiento (DP 448); dice que la fe "sella" el alma y la cultura de América Latina (DP 414, 445, 452); impregna la cultura (DP 413, 436, 438), la penetra (DP 437), la fecunda con savia evangélica (DP 234), la critica, purifica y exorciza (DP 405); hay una gestación, un nacimiento, una inserción de la fe en la cultura (DP 4), hay un germinar (DP 428), una encarnación (DP 234, 462); un asimilar (DP 428), un asumir para redimir (DP 400, 462, 469); se menciona también, pero hablando de los hijos de la Iglesia, que ellos son fermento (DP 1133) y forjadores de historia (DP 274-279). Toda esta terminología no quiere expresar sino las características comunes, por cierto privilegiadas, con que parece haberse cumplido en América Latina eso que la Iglesia siempre busca con la evangelización: "que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu" (DP 407).

- Por otra parte el término "matriz cultural" no ha de pretender aplicarse exclusivamente a la fe y mucho menos a la Iglesia. Puede hablarse de otras matrices culturales en relación con factores antiguos y recientes que signifiquen toda una mediación fundamental concreta por donde se generan, se inspiran, se trasvasan impulsos culturales poderosos. Quedaría por verse si esas otras "matrices" alcanzan la misma profundidad y muestran el mismo vigor que la fe, aun cuando no fueran de naturaleza religiosa, ni siquiera negativa-

mente. En cuanto al otro término discutido, es claro que al hablarse de "sustrato católico común" se piensa en las mayorías, todavía grandes al presente; nunca en totalidades cerradas, que han dejado de existir hace ya bastante tiempo.

- En todo caso, el interés por este planteamiento de visión retrospectiva, no puede separarse de otro hacia el que va orientado: la prospección de frente al futuro. Dice Puebla que "hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura, más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actualmente vigentes más que a las meramente folklóricas" (DP 398). La Iglesia se ha fijado en ciertos hechos particulares, dentro de su análisis cultural desde la perspectiva de la evangelización, porque cree que en ellos se manifiestan "los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura" (DP 420). Por eso también encamina su acción a "los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (DP 1206 y ss.). No puede la lectura de este último pasaje "pluralista" separarse de la inspiración de base en todo el documento, que es la opción por la identidad cristiana y católica que está en las raíces de nuestra cultura, a través de todos sus pluralismos tradicionales o afluyentes en el momento actual, identidad básica que la Iglesia ve cargada de dinamismo hacia lo porvenir, aunque frontalmente amenazada hoy por otros elementos.

- La cuestión de cierta unidad católica fundamental, que integraría en la raíz todos nuestros pluralismos, ha venido a plantearse nuevamente por la crisis vivida hasta antes de Puebla. El motivo que engendra el pensamiento es siempre una crisis, se ha dicho (H. Jaguaribe). En este caso fue la pasión iconoclasta con que el secularismo penetró entre cristianos y clérigos de amplias élites intelectuales, perturbando a las masas del pueblo creyente. Se provocó por reacción una vuelta paulatina a la religiosidad popular, la que empezó así a verse como algo más que costumbres —piadosas o supersticiosas— mantenidas por la Iglesia: se la veía ahora como actitudes sustanciales y, en el fondo, como sentido. De aquí se pasó al tema de nuestra cultura, redescubierta en su articulación desde ciertos valores de fondo, que tienen siempre que ver con lo religioso. Puebla asimiló sin miedo la crisis precedente. No estábamos tan preparados, es cierto, para sobreponernos a conmociones que no nacen ya de causas intraeclesísticas sino de un gran trastorno en la cultura misma. El análisis de Puebla detecta en el proceso latinoamericano, a la luz de la evangelización, tres etapas esquemáticas (dejando —claro está— la periodización intrínseca y la historiografía a los peritos):

la primera etapa es la de gestación de las nacionalidades y culturas, y lleva la poderosa impronta de la fe transmitida por la Iglesia; la segunda etapa está constituida por embates y desafíos que sufre esa raíz cristiana y católica de la cultura, hasta desdibujarse un tanto de la conciencia de nuestros pueblos, junto con una pérdida de vigencia por parte de la Iglesia misma en la vida de estos; finalmente, la etapa que se abre con el Vaticano II hace reconocer aquella raíz soterrada y mirar en ella, aunque sacudida por mil factores adversos, el potencial común más fuerte para una nueva síntesis del evangelio en el entorno cultural, tan cambiado y tan diferenciado, del momento presente.

- Si queremos ahora determinar algo más este sustrato católico básico y común a los pueblos de América Latina, no bastaría referirse a ciertas características religiosas que encontramos mayoritariamente en todos nuestros pueblos y que llevan el sello inconfundible de un catolicismo que, o las implantó sacándolas de su propia riqueza, o las acogió de la religiosidad aborigen, o les permitió al menos subsistir en su suelo, cualquiera fuese su procedencia. No basta, pues, por más importantes que sean, hablar de fenómenos obvios como el sentido de la otra vida, la predisposición a la experiencia de lo sagrado, la apertura a la oración, el ejercicio de una religión doméstica, bastante devocional y moralista. Lo que aquí interesa es identificar algunas pistas que señalen cómo esos fenómenos religiosos han tenido y tienen raíces que ejercen una función gestadora, unificadora fortificante de la cultura en toda su complejidad y amplitud, o al menos de algunos campos suyos. Con otras palabras, se trataría de mostrar en concreto que el Evangelio ha penetrado, al menos en parte y aun con deficiencias, hasta "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida" de nuestros pueblos (DP 394, citando a Evangelii Nuntiandi). Sólo entonces el concepto de un sustrato católico común dejaría de ser formal y vacío de contenido.

- Para esta empresa habría que utilizar algunos materiales que literatos y ensayistas han ido acumulando entre nosotros; también la antropología se ocupa de intereses afines; pero sería ya tiempo de que una reflexión filosófica incorporase y completase todo esto. Aparecería cuál es de hecho la visión de la vida que tienen los individuos y el pueblo como tal; qué jerarquía de valores existe orientada por la fe; desde qué encarnación de la fe parten actitudes ante la naturaleza, ante la vida y la muerte, ante los hombres. (Y al decir "fe", comprendemos ese conjunto de "virtudes teológicas", en germen al

menos, que abarca también la esperanza y la caridad). Si Feuerbach pretendía (y en algún sentido tiene razón) que el modo como el hombre se afirma determina su concepción de los dioses, podemos nosotros hacer valer, por el contrario, que el modo de ver y aceptar a Dios, propio de nuestro pueblo, determina también notablemente la forma de mirar y de acoger al otro hombre, al pobre, al mundo angustiado por brechas y antagonismos, con su necesidad de redención y, después, de transformaciones materiales. La afirmación de Dios como poder personal, sin duda básica en nuestra fe y religiosidad, es un ejemplo de valor religioso que repercute directamente en profundas actitudes culturales, aunque con su inherente ambigüedad. No sin razón nuestro secularismo criollo ha comenzado siempre por quitar a la Iglesia sus posesiones, instrumentos de poder para bien o para mal, mientras en lo teórico empieza negando la posibilidad del milagro, esa manifestación del poder de Dios, tan querida para los devotos de nuestros múltiples santuarios con sus innumerables testimonios de favores y gracias.

- Con estudios más precisos, a la manera de los aquí postulados, podríamos apreciar cómo la unidad de fe (ampliamente entendida hasta significar esa raíz o transfiguración última de los valores religiosos que se prolongan en actitudes culturales) ha podido articular en el pasado las diferencias en la cultura y ha creado la unidad más significativa de lo que es América Latina. Con eso no estaría dicho que se ha establecido una unidad imperecedera, porque las amenazas presentes, sumadas a las que han existido desde los primeros choques con la modernidad, son demasiado llamativas. Hay que confesar que la unidad cultural, creada por la fe católica en nuestro continente, siendo contrarreformativa en su estilo, es a la vez premoderna en su configuración íntima. América Latina se ha constituido antes de la reducción epistemológica que fundó las ciencias físico-matemáticas. La segunda escolástica y el barroco marcaron nuestra cultura al margen de la modernidad, desde esa península ibérica que semeja un desprenderse de Europa. Si sería injusto considerar tal hecho sólo negativamente, como si hubiésemos dado sin remedio las espaldas al resto del movimiento cultural de Occidente, tampoco ha de ignorarse su terrible problema: no ha existido hasta ahora una verdadera síntesis de lo nuestro más propio con lo auténtico de la modernidad señalada por su racionalidad científica y técnica, así como por las características, ambiguas muchas veces, que tal racionalidad confiere a la vida social y política: Puebla menciona entre estas la mentalidad de eficiencia, la personalización y la socialización; la aceleración y universalización de la historia (415-416); podrían reco-

gerse insinuaciones de otras, como la necesidad de planificar, con su escuela de centralización y de burocracia; pero especialmente subraya Puebla en la modernidad sus aspectos de poder, que se han traducido hasta ahora en el surgir de "grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica", lo que trae como consecuencia el empobrecimiento, la proletarianización y la dependencia de otras naciones (DP 417). Con todos estos hechos y tendencias tiene que confrontarse la evangelización, para juzgarlos, asimilando lo auténtico, purificando lo desviado, impulsando lo que vale la pena desarrollar (cfr. DP 466), en igual forma como conviene también que "el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio" (DP 457). El núcleo aglutinante de nuestra cultura, que ha sido por tradición la fe católica, nunca se había propuesto tan conscientemente antes de Puebla alcanzar esta síntesis ardua de "tradición y progreso". ¿Podrá lograrlo por fin en este momento de tan graves conmociones?

- La categoría epistemológica más adecuada para enfrentar el serio interrogante que así nos queda es la de la esperanza. Esta interviene ya en el análisis de nuestro pasado para verlo, a pesar de sus sombras, como uno de los capítulos más relevantes de la historia de la Iglesia (DP 6), de donde crece aquella visión promisorio de un "continente de la esperanza". Las grandes líneas que llevan hacia futuro sólo pueden leerse a impulsos de esas mismas fuerzas que nos vienen desde nuestras raíces culturales cristianas y católicas. La modernidad secularista profesa una fe absoluta en el poder de la ciencia y de la tecnología, que pueden prever y planificar, con la pretensión de manejar la historia. Pero la profesión de la fe cristiana, impelida por la esperanza, se dirige en primer lugar al poder de "Dios todopoderoso", el cual se nos hace poder salvador en Jesucristo, por el evangelio que su Iglesia encarna en las culturas de los pueblos. Este poder obra también a través de un saber que es sabiduría y que se ha dado con preferencia a los pobres y sencillos, en su religiosidad popular que brota de la fe en el Evangelio y se proyecta a las esferas todas de la vida para forjar la historia según la praxis de Jesús (DP 279). Sólo con una fe que por esperanzada tiene nuevos ojos, es posible afirmar ahora, como lo ha hecho el Documento de Puebla ante la zozobra del choque de culturas: "La sapiencia popular católica tiene una capacidad (renovada) de síntesis vital" (DP 448). Sólo con esta fe y esta esperanza podremos trabajar los católicos en el proyecto histórico de la cultura latinoamericana.

INDICE

INTRODUCCION	Pág. 5
LA CULTURA EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA	
Gerardo Remolina, S. J.	11
1. CONCEPCION DE CULTURA	11
2. LA CULTURA LATINOAMERICANA	19
3. PROYECTO CULTURAL PARA AMERICA LATINA	24
4. ALGUNAS REFLEXIONES DE CONSTATAION Y CRITICA	32
SOBRE EL SIGNIFICADO DE PUEBLA	
Carlos Castillo Peraza y Jorge Muñoz Batista	36
11 TESIS SOBRE EVANGELIZACION, CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA	
Javier Lozano Barragán	51
PRESUPUESTOS	51
EL RESURGIMIENTO CATOLICO LATINOAMERICANO	
Alberto Methol Ferré	63
1. UNA IGLESIA NOVEDAD	63
2. AUTOCONCIENCIA HISTORICA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA	65

3. MODERNIZACION Y SECULARIZACION AÑOS 50-60	78
4. AMERICA LATINA Y UNA CRITICA NORTEAMERICANA A LA MODERNIDAD. LOS AÑOS 30	91
5. CRISIS DE LOS MODELOS Y RESURGIMIENTO. LOS AÑOS 70 Y 80	105

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA, FRENTE AL PROCESO DE SECULARIZACION, EN PUEBLA

José L. Idígoras, S. J.	125
1. Aspectos de la secularización latinoamericana	126
2. El secularismo anticristiano	138
3. La evangelización de la cultura frente al secularismo	143

CONCLUSION	151
------------	-----

IDENTIDAD DE LA FE Y PLURALISMO DE LAS CULTURAS

Waldemar Valle Martins	153
------------------------	-----

PERSPECTIVAS BIBLICAS DE LA CULTURA

Pedro Ortiz Valdivieso	162
1. LA VISION OPTIMISTA DE LA CULTURA	164
2. LA VISION PESIMISTA DE LA CULTURA	173
3. LA VISION CRITICA DE LA CULTURA	175

CONCLUSION	180
------------	-----

CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONCEPTO DE CULTURA EN PUEBLA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA DE ALFRED WEBER

Pedro Morandé C.	182
------------------	-----

LAS RELACIONES ENTRE RELIGION Y CULTURA SEGUN LA "ANALOGIA DEL SER" EN ERICH PRZYWARA

Julio Terán Dutari, S. J. 199

1. "ANALOGIA DEL SER" COMO LUGAR FILOSOFICO-TEOLOGICO DEL PROBLEMA SOBRE RELIGION Y CULTURA 199
2. EL TRIPLE PLANO DE LAS RELACIONES ENTRE RELIGION Y CULTURA 205

LA CULTURA EN LA PERSPECTIVA TOMISTA

Fernando Moreno 221

TRES FASES DE LA CULTURA SEGUN McLUHAN:

Mundo Tribal - Mundo Destribalizado - Mundo Retribalizado.

J. E. Martins Terra, S. J. 233

1. MUNDO TRIBAL 233
2. MUNDO DESTRIALIZADO 238
3. MUNDO RETRIALIZADO 242

LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA FRENTE A LAS CULTURAS SEGUN J. LADRIERE

Rafael Braun 245

- I. LA NOCION DE CULTURA 246
- II. LAS CARACTERISTICAS DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA 247
- III. EL IMPACTO DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA SOBRE LAS CULTURAS 250
- IV. PROBLEMATICA PROSPECTIVA 256

CULTURA, RELIGION Y CRITICA DE LAS IDOLATRIAS:

Explanación filosófica, desde Paul Ricoeur de la intención totalizadora del Documento de Puebla

Anibal Fornari 260

1. INTRODUCCION. NECESIDAD LATINOAMERICANA Y ECLESIAL DE REGENERAR LA RELACION ORIGINARIA RELIGION-CULTURA 260
2. DESDE LA MODERNIDAD, TRANSFONDO HISTORICO FILOSOFICO DE PUEBLA 263
3. LA CUESTION EN EL MARCO TEOLOGICO PASTORAL DE PUEBLA 274
4. LA CUESTION EN EL MARCO CONCEPTUAL DE PAUL RICOEUR 290

BIBLIOGRAFIA 326

EN TORNO A LA TAREA DE EVANGELIZAR NUESTRA CULTURA

- Advertencia 327
- Lista de participantes 327
- Discusión 328
1. PREAMBULO PARA UN PROYECTO CULTURAL LATINOAMERICANO 328
2. MATRICES HISTORICAS Y SUSTRATO CATOLICO EN LA CULTURA DE AMERICA LATINA 353