

La religión en la América Latina del tercer milenio

Hacia una utopía realizable¹

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

El actual intento de modernización de América Latina, en el cual se entrelazan la modernidad tardía y la postmodernidad, no sólo desafía a la identidad cultural latinoamericana sino también a la religión. La desafía tanto considerada en su especificidad religiosa como en su tradicional papel dentro del todo social, y en relación con las otras dimensiones culturales.

Este trabajo enfocará en primer lugar dicho desafío (1); luego señalará algunas tendencias de futuro que ya se bosquejan como resultante de aquél y de las respuestas que se le están dando (2); por último esbozará una especie de "utopía realizable" para la religión en América Latina y su rol social en el Tercer milenio.

1. El desafío de la modernidad y la postmodernidad

1.1. Breve aproximación al concepto de modernidad²

América Latina, como conjunción entre la Amerindia y Europa, nace encuadrada en el ámbito de la primera modernidad. Por un lado es fruto del entrechoque, el conflicto y el mestizaje racial y cultural de la América indígena con la Europa conquistadora, mercantilista y coloniza-

¹ El presente trabajo se escribió para un tomo sobre América Latina en el Tercer Milenio, que próximamente publicará el Instituto de Filosofía de la Academia Nacional de las Ciencias (Buenos Aires). En lugar de la bibliografía, se le añadieron notas.

² Sobre los conceptos de modernidad y postmodernidad, y acerca de sus desafíos a la cultura latinoamericana, ver también mis siguientes artículos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192; "Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 41 (1992), 457-467; "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium. Revista internacional de Teología* Nro. 244 (dic. 1992), 115-125.

dora moderna: así es que para algunos intérpretes (v.g. Enrique Dussel) el "yo conquisto" corresponde al "Ego cogito"³. Por otro lado se trata de la Europa ibérica renacentista y barroca, que ya es moderna (según Alberto Methol Ferré, Lucio Gera⁴, etc.), aunque todavía no en el sentido posterior de la Ilustración. Aún más, bajo el influjo de ésta y de nuevas etapas o formas de la modernidad, más tarde se fueron dando sucesivos intentos más o menos inconclusos de "modernización" de América Latina: liberal decimonónico, positivista, populista, desarrollista, autocrático militar, (en algunos países) socialista y, actualmente, neoliberal.

En el actual contexto comprendo la modernidad - inspirándome en Abel Jeannièr⁵ - a partir de las cuatro revoluciones modernas, no siempre simultáneas en su surgimiento y evolución, a saber: la *científica*, la *política*, la *técnico-económica* y la *cultural*.

a) La *científica* es quizás la básica: se trata del paso de una concepción simbólica del mundo - por lo tanto, esencialmente significativo de trascendencia - a la de un mundo inmanentemente autorregulado por leyes (clásicas, estadísticas...) que el hombre puede investigar y aun matematizar y operacionalizar. b) La revolución *política* se da entre el "ancien régime" y la democracia: rompe con los privilegios sustanciales de una sociedad estamentalmente jerarquizada y los reemplaza por una concepción funcional de la sociedad y por la democracia representativa y sus procedimientos formales. c) La revolución *técnico-económica* consiste en el tránsito del trabajo agrario-artesanal (cuyas herramientas son a la medida del hombre) al industrial y postindustrial, con su creciente abstracción del factor humano y su sustitución por la tecnoestructura, incluidas las nuevas tecnologías informáticas y robóticas. d) La revolución *cultural* se inicia con el centramiento renacentista en la subjetividad del hombre, pero propiamente está constituida por la Ilustración.

³ Cf. Ver el manifiesto de la filosofía de la liberación, redactado principalmente por E. Dussel, en la contratapa del libro: O. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, así como numerosas obras de Dussel.

⁴ Por ejemplo cf. L. Gera, "Religión y cultura", *Nexo*, 9 (1986), 50-72; o las "Perspectivas históricas" (redactadas por A. Methol Ferré) en: CELAM, *Documento de Consulta - IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 1991, 11-32.

⁵ Cf. A. Jeannièr, "Qu'est-ce la modernité?", *Études* 373 (1990), 499-510.

Esta ha explicitado los rasgos comunes a las cuatro revoluciones mencionadas, rasgos que la caracterizan a ella misma, a saber: 1) la autofundamentación en y por medio de la *razón crítica y secular*; 2) la *autorreferencia* (Jürgen Habermas⁶) tanto de la misma razón (autocerteza y transparencia) y de la libertad (autonomía y autorrealización) como del mundo en su globalidad autorregulada y en la compleja diferenciación inmanente de sus subsistemas autónomos; 3) el *formalismo* (matematización, dialectización, funcionalización, estructuralismo, informatización...).

1.2. Desafío de la modernidad a la religión

Pues bien, la modernidad así entendida desafía a la(s) religión(es). Primeramente enfocaré ese reto en general y, luego, lo concretaré en el aquí y ahora latinoamericano actual.

La religión, que parecía obvia y fundamentaba toda la vida humana y social en una comprensión simbólica y trascendente del mundo, el hombre y la comunidad, se ve cuestionada tanto en su especificidad como en su función sociocultural por el *principio de inmanencia* (Cornelio Fabro⁷), implicado por el "autós" que caracteriza las expresiones usadas más arriba para describir los rasgos distintivos de la modernidad (aun a la formalización, pues ésta tiende a autorreferirse a sí misma, sin referencia sustancial).

Aún más, la búsqueda de autofundamentación y transparencia de la razón parece oponerse a todo lo que signifique misterio y revelación, así como la autonomía e intento de autorrealización adultas, a la autoridad (de lo divino, las Escrituras, la tradición, el sacerdocio...), en la línea de la respuesta de Kant a la pregunta: "¿Qué es la Ilustración?". No sólo se trata de la autorreferencia y autorregulación del mundo y de la ciencia, sino también del hombre: en su moralidad, en su convivencia civil y política, en las relaciones de mercado, etc. Es decir, se trata de la cultura y sociedad consideradas en su conjunto y en cada uno de sus ámbitos, los cuales anteriormente se fundaban y centaban en la correspondiente religión. Esta, a lo más, se reduce entonces al ámbito de las meras opciones privadas, cuando no se la cuestiona radicalmente en

⁶ Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985; "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)", en: id., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981, 444-464.

⁷ Cf. C. Fabro, *God in Exile. Modern Atheism*, New York-Amsterdam-Toronto, 1968.

su racionalidad (agnosticismo), se la niega explícitamente (ateísmo) o en la práctica (indiferentismo). Así se conforma el fenómeno cultural del secularismo.

En América Latina los distintos intentos históricos de modernización dependiente no pocas veces afectaron a las élites en su relación con la religión, pero no tanto a la mayoría popular. Por el contrario, en muchas ocasiones la religiosidad popular, aun transformándose, fue el núcleo de una resistencia cultural de los pueblos latinoamericanos a formas alienantes de modernización compulsiva. Con todo, el pueblo frecuentemente supo aceptar a su modo ("a la criolla") valores modernos como son la emancipación política, la instrucción pública, la constitución escrita, el voto universal, la industrialización, el sindicalismo, las instituciones y procedimientos democráticos, etc., no viviéndolos como incompatibles con su concepción últimamente religiosa de la existencia, y sabiendo generalmente distinguir - en la práctica - entre lo religioso y lo secular (por ejemplo, lo político, social o cultural)⁸.

Sin embargo pareciera que el actual intento (neoliberal) de modernización es más radical que los anteriores no sólo por el fuerte impacto económico y político producido por el mercado autorregulado y regulador del todo social (que en su formalismo prescinde de las necesidades humanas y de los valores éticos, como lo muestra Pedro Morandé⁹), sino también por sus consecuencias culturales: mentalidad privatista, transferida aun al orden moral y religioso; economismo y consumismo, exacerbados por los medios de comunicación social; peligro de indiferentismo ante lo trascendente, al centrarse fácticamente la vida social en el mercado (aun de "oferta y demanda" de "productos" religiosos así mercantilizados e inmanentizados). De ahí que un secularismo de nuevo rostro (que puede ser llamado "neoliberal") tenga hoy la posibilidad real de vencer la resistencia cultural latinoamericana a esa nueva invasión cultural. Con ella se conecta el momento postmoderno de la actual tentativa de modernizar América Latina.

⁸ Sobre esos temas ver mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

⁹ Cf. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

1.3. Breve aproximación al concepto de postmodernidad¹⁰

Prescindiendo de si se trata meramente de un nuevo estadio de la modernidad y sólo de la ruptura con *un modo determinado* de vivirla y pensarla, o bien de una real superación de la misma.

Ante el fracaso de los sistemas unitarios y totalizantes modernos, y de los grandes metarrelatos ideológicos que los justificaban, el postmodernismo valora positivamente la diferencia, el pluralismo, la relativización, la desconstrucción, el disenso y el diferendo (Jean-François Lyotard¹¹). Lo hace a partir de la experiencia estética de la inconmensurabilidad de estilos, la irreductibilidad mutua entre juegos de lenguaje o formas de vida, y la fruición instantánea de lo que simplemente acontece. Es un nihilismo, pero un nihilismo positivo inspirado por Nietzsche. La frase de éste: "danzar en los abismos"¹² puede describir esa actitud: se trata de abismos, porque el "dios de la metafísica" ha muerto, y con él todo intento de fundamentación transparente, absoluta y total, aun la de la razón moderna secular; pero *se danza* ante la liberación ética y estética de nuevas posibilidades. No siempre se renuncia a la razón crítica - herencia moderna -, pero aun entonces se trata de un pensamiento débil (Gianni Vattimo¹³), de una racionalidad plural e irreductiblemente heterogénea, ambigua (sin autotrasparencia), y con nexos meramente laterales y transversales (que no convergen en un centro ni están jerarquizados, sino que se asemejan a una red: Bernhard Waldenfels¹⁴).

¹⁰ Cf. mis art. cit. más arriba, en la nota 2.

¹¹ Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend (Critique)*, Paris, 1983; ver también su obra: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1987 (en francés: París, 1979). Sobre la problemática en América Latina cf. Varios, *¿Postmodernidad?*, Buenos Aires, 1988.

¹² "An den Abgüinden tanzen": cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe* t. V-2, Berlin-New York, 1973, Nro. 347, p. 265.

¹³ Entre otras obras de G. Vattimo, ver: *La fine della modernità*, Milano, 1985.

¹⁴ Cf. B. Waldenfels, *In der Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985. Ver también: W. Welsch, "Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die 'Postmoderne'", *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987), 111-141.

1.4. Desafío postmoderno a la religión

La ambigüedad, característica de lo postmoderno, se muestra también en su relación con la religión. Por un lado se dan el reconocimiento de la diferencia y alteridad, el cuestionamiento de la absolutización de la razón y de su autotransparencia y autorreferencia, la superación de ideologías modernas como la del progreso indefinido o el cientismo como promesa de resolución científica del misterio de la existencia, la apertura a la gratuidad y novedad de la imaginación creadora y a los símbolos, el énfasis puesto en la fruición y la experiencia personales (también las religiosas), etc. Todos esos rasgos crean nuevas posibilidades para ir "más allá de la razón secular" (John Milbank¹⁵), para replantear el problema religioso y para reabrirse a la trascendencia.

Pero, por otro lado, el relativismo, el irracionalismo, el nihilismo postmodernos, su pluralismo equivocado basado en la inconmensurabilidad de las experiencias, su tendencia a limitarse a la fruición del instante, su crítica de todo metarrelato y gran institución, su desconfianza acerca del sentido universal y trashistóricamente válido, etc. constituyen un nuevo desafío a las religiones, sobre todo universales, aunque no siempre a la religiosidad individual.

Así es como la postmodernidad puede abarcar desde una religión hecha ante todo a la medida del sentimiento, la experiencia y la preferencia subjetivas, pasando por el inmanentismo nihilista de la fruición del instante (aun mediante la droga), hasta un ateísmo no de tipo prometeico como el moderno, sino dionisiaco "à la Nietzsche". Todo ello constituye un nuevo reto a la religión.

Aunque en América Latina la postmodernidad explícita se concentra en círculos intelectuales, sin embargo se dan en ella fenómenos postmodernos, aunque quizás sin ese nombre, que cuestionan las religiones tradicionales. Ante todo ha de señalarse el fenómeno de las sectas, tanto las de origen evangélico y pentecostal, judaizante (mormones, testigos de Jehová) y afrobrasileño (Umbanda) - que se propagan más en las clases populares -, como las de origen oriental o propiamente postmoderno (por ejemplo la "New Age"), que llegan más a la clase media. El pluralismo puede llegar así a hacerse fracturismo; frecuentemente el criterio de elección es el sentimiento individual o el interés inmediato (las "sanaciones"); se busca una experiencia religiosa de

¹⁵ Cf. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990. Sobre este libro ver: H. de Lima Vaz, "Além da Modernidade", *Síntese Nova Fase* 18 (1991), 241-254.

alguna manera "tangible", aun la extraordinaria, y la acogida afectiva en pequeños grupos. Muchas veces existe un refugio en el fundamentalismo religioso que, aunque de apariencia premoderna, en el fondo es antimoderno y, al menos en ese sentido, tiene rasgos *postmodernos* porque no se explica sin la modernidad.

Dicho fundamentalismo y cierta involución anti-ilustrada se notan incluso en sectores importantes de las religiones tradicionales y las grandes Iglesias, por ejemplo, la Católica. El fundamentalismo es una especie de estrategia de defensa ante la amenaza de la modernidad: apela a la tradición, la reinterpreta, recrea y, a veces, hasta inventa, tendiendo a convertirla en una ideología contrapuesta a la modernidad, interpretada también como ideológica¹⁶. Así es como se pertrecha en una concepción ahistórica e integrista de la propia religión.

Pues bien, tales reacciones post- o antimodernas, además de constituir por sí mismas un desafío a la religión y tradición auténticas, aumentan sin pretenderlo la virulencia del desafío de la nueva modernización en su faz cultural. Pues o bien le confirman su concepción despreciativa de la religión como acrítica y premoderna, o bien se la hacen tomar de aliada, como en formas neoconservadoras del neocapitalismo (Michael Novak).

2. Tendencias actuales indicadoras de un futuro realmente posible

Ya sea como resultado del impacto de la modernidad y/o la postmodernidad, ya sea como fruto de la respuesta religiosa al mismo, se están hoy dibujando en América Latina ciertas tendencias en las que parecen estar germinando aspectos importantes del futuro religioso latinoamericano para el Tercer Milenio. Claro está que no se trata de hacer profecías sino de indicar realidades actuales en las que parece estar implicado un futuro inmediato realmente posible. Su realización y/o sus modos de realización dependerán de muchos factores, no en último lugar de la libertad creadora de los agentes religiosos.

Entre esas tendencias, a veces ambivalentes, merecen citarse: el proceso de secularización (no necesariamente en forma de secularismo); el cada vez mayor pluralismo religioso; el individualismo, la fragmentación y el indiferentismo religiosos; la crisis de la razón ilustrada moderna; el resurgir de fenómenos religiosos, la búsqueda de una experiencia religiosa personal y de nuevas formas de oración individual y grupal; el incipiente diálogo interreligioso; la revaloración de las

¹⁶ Cf. A. Jeannière, *Les fins du monde*, Paris, 1987.

culturas indígenas y afroamericanas, así como la introducción de formas religiosas orientales; la preocupación social de las religiones (opción preferencial por los pobres, teologías de la liberación, revaloración de la doctrina social cristiana); la transformación "moderna" de la religiosidad popular, por ejemplo, en grupos comunitarios de base. Intentaré describir brevemente esas tendencias, tratando de articular un cierto orden de exposición.

2.1. *La secularización*

Esta consiste en la autonomía de lo temporal (sociedad, cultura, política, ciencia, técnica, etc.) con respecto a la instancia religiosa. La modernidad tendía a absolutizar dicha autonomía, transformando la secularización en secularismo. Precisamente la postmodernidad ayuda a comprender el carácter relativo de cada ámbito cultural (y cada juego de lenguaje) con respecto a los otros y a la dimensión del sentido y los valores últimos. No por ello se cae necesariamente en el relativismo, sino que es posible guardar entre dichos ámbitos tanto nexos transversales como una unidad de orden.

Aparentemente en América Latina se está dibujando una secularización así entendida, que toma en serio y respeta la autonomía y trascendencia de lo religioso. Sin embargo esa tendencia - que estimo dominante - se da simultáneamente con remanencias premodernas (v.g. la falta de reconocimiento suficiente de la legítima autonomía de lo temporal), así como con reacciones integristas y con más o menos amplios bolsones de secularismo, tanto teóricos como, sobre todo, fácticos. Entre éstos se destaca el indiferentismo religioso práctico que amenaza propagarse tanto en las élites como en el pueblo, a pesar de la perdurabilidad de la religiosidad popular y de un indudable "revival" religioso.

2.2. *El pluralismo*

En los últimos años se ha dado en América Latina una explosión de pluralismo religioso, pues junto a la Iglesia Católica y las confesiones tradicionales (propias, sobre todo, de las distintas corrientes de inmigrantes), se han ido multiplicando, propagando, y aun creando diversas sectas cristianas, judaizantes, afroamericanas, orientales y postmodernas (como la New Age). Muchas veces tienen rasgos fundamentalistas, aun fanáticos, y fuertemente proselitistas. Aúnan en sí distintos fenómenos típicos de la postmodernidad (y, a veces, de la modernidad): la diferenciación hasta el sectarismo, la crisis de confianza en las grandes instituciones y jerarquías, el libre examen - las más de las veces sujeto a

preferencias más sentidas que racionales -, la búsqueda de experiencia religiosa sentida (cuanto más sensible, mejor) y de fruición personal y grupal del Misterio religioso, el nuevo arraigo en relaciones inmediatas de grupo dentro de un marco de desarraigo local (por las migraciones del campo a la ciudad) y social, en el seno de una sociedad fríamente funcional, etc.

Entre las características positivas de tal pluralismo pueden sin embargo discernirse: el "revival" de la experiencia y contemplación religiosas, cuando éstas no suplen sino que suponen la fe, y, en consecuencia, el redescubrimiento de las dimensiones sapienciales, contemplativas, simbólicas y místicas de lo humano así como de distintas formas de oración tanto individual como comunitaria; la búsqueda de libre discernimiento personal adulto, de protagonismo laical, de participación activa y comunicación solidaria, tanto en el ámbito específicamente religioso como en el del servicio caritativo y misionero; la reconstitución de grupos intermedios dentro de la gran sociedad, etc. Además, se van dando cada vez más un mayor respeto a las diferencias religiosas y a la conciencia personal de cada uno, la revalorización de las religiones indígenas y afroamericanas como verdaderas religiones, el diálogo interreligioso, etc. Todo ello habrá que tenerlo en cuenta al plantear una "utopía realizable".

2.3. *La crisis de la razón moderna*

Aunque la racionalidad ilustrada moderna nunca terminó de entrar de lleno en la cultura popular latinoamericana, ciertas formas de ella penetraron sin embargo en la conciencia general, siendo recibidas - como se dijo más arriba - "a la criolla" y, por consiguiente, salvándose generalmente de caer en absolutizaciones.

Dicha racionalidad influyó en cambio más fuertemente en algunos ambientes especiales, como son los intelectuales y universitarios, y en cierto tipo de agentes religiosos de pastoral (así llamados "progresistas", tanto liberales como de izquierda). De ahí que esos ámbitos hayan sido más afectados por la actual crisis de la racionalidad moderna, ya sea por la relativización de la razón y de la justificación racional o la verificación experimental absolutas, ya sea por la crítica al eurocentrismo, a mitos como los de la ciencia, la técnica o el progreso indefinido, o a utopías como la sociedad sin clases, "la" revolución (concebida como *un* acto fundacional) o "la" liberación (como conseguible a través del solo acto de la toma revolucionaria del poder), etc.

Sin embargo, tal crisis de la racionalidad moderna¹⁷ no lleva generalmente en América Latina a poner en duda aportes importantes e imprescindibles de la modernidad, como son el relevante papel teórico, social y cultural de la ciencia y la tecnología; el aprecio de la democracia, aun para salvaguardar la libertad religiosa; la necesidad del aporte de las ciencias humanas y sociales para la reflexión teológica sobre la realidad histórica y para la pastoral religiosa y sus implicancias socioculturales; la explicitación de la misión social y cultural de la fe religiosa, en especial si se trata de la fe bíblica y/o evangélica (cuando a esa misión no se la piensa en forma integrista sino mediante un influjo indirecto a través de la revalorización religiosa de lo humano y de los valores y símbolos culturales de los pueblos); el reconocimiento del papel adulto, participativo y responsable, del laicado en dicha misión y en las mismas instituciones religiosas; el respeto de la libertad de conciencia y de culto para las personas y grupos que disienten; el diálogo entre las religiones y de éstas con el ateísmo, a partir del reconocimiento de la dignidad del hombre y de los derechos humanos, etc.

2.4. La transformación "moderna" de la religiosidad popular

Uno de los fenómenos más característicos de "mestizaje" cultural y religioso entre los aportes modernos y la cultura tradicional latinoamericana acontece en la religión del pueblo, en especial, en el catolicismo popular. Pues ésta, sin perder su sustancia, su hondo sentido de la trascendencia y cercanía de Dios, su simbolicidad y sapiencialidad, ha ido adquiriendo - sobre todo en ambientes suburbanos latinoamericanos - características urbanas y modernas, a la par que a éstas les confiere un nuevo sesgo, distinto al que se da en otras sociedades (como las europeas o norteamericanas), más secularizadas. Pienso, por ejemplo, en las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos y los grupos populares de oración, así como en la transformación que en ellos y aun fuera de ellos se está dando en la religión popular latinoamericana.

Así es como ya no se trata (premodernamente, como en el mundo campesino tradicional) sólo de tradiciones religiosas orales y

¹⁷ Sobre los distintos momentos históricos de la racionalidad moderna cf. P. Hünemann, "Sociedad técnica e Iglesia", en: id., *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Ponencias y comunicaciones del Tercer Seminario Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano*, Rottenburg, 1982, 453-495.

rituales, sino también y principalmente de una interpretación contemplativa de la Palabra *escrita* de Dios: he aquí un rasgo moderno. Desde la Escritura se lee la propia vida y la de la comunidad y sociedad, de modo que el pueblo redescubre el sentido simbólico y actual de la Escritura. Aún más, se hace actor responsable y adulto - y no mero receptor - de una hermenéutica bíblica genuinamente popular, que luego los teólogos han llevado al nivel de reflexión teórica (por ejemplo, en las teologías de la liberación). Por otro lado tal tipo de lectura comunitaria popular ayuda a (re)vincular estrechamente la fe religiosa no sólo con la vida y convivencia seculares cotidianas, sino también con la praxis histórica, social, y aun política: he ahí otras características modernas. De ese modo tales prácticas inauguran nuevos modos de ser Iglesia, de liderazgo y participación del laicado y la mujer en la institución eclesiástica, y nuevos estilos - más participativos - de ejercicio de la autoridad dentro de la misma¹⁸.

Todos estos rasgos modernos modifican la religiosidad popular tradicional a la vez que son modificados por ella, conformando así una nueva síntesis emergente. Además, son transferibles y están siendo transferidos a otros tipos de organizaciones e instituciones sociales, no específicamente religiosas. Ese nuevo tipo de "síntesis vital" o nuevo "mestizaje cultural" entre modernidad y cultura latinoamericana implica importantes indicadores de futuro para la religión en el Tercer Milenio.

3. Hacia una utopía realizable

El eje vertebrador de esa utopía son los gérmenes de nueva "modernidad emergente" (Clodovis Boff¹⁹) en el así llamado "neocomunitarismo de base" (Daniel García Delgado²⁰) latinoamericano actual, cuyo componente religioso fue descrito en los párrafos inmediatamente anteriores. Según lo dije, el mismo fenómeno se manifiesta en otros campos: social, económico, cultural (en el sentido restringido de esta

¹⁸ Sobre todo ello ver mi art.: "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", *Stromata* 44 (1988), 475-487.

¹⁹ Cf. C. Boff, "Para Onde Irá a Igreja na América Latina?", *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990), p. 182.

²⁰ Cf. D. García Delgado, "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80", *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana), Nros. 27 y 28 (1989), respectivamente 15-16 y 17-18. Del mismo autor, ver también: *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994.

palabra) y aun político, no pocas veces en conexión con el neocomunismo religioso.

Según creo, allí se encuentra la semilla de una especie de "utopía deseable y realizable" para la religión en el Tercer Milenio, no solamente en el nivel de la base sino en forma general. Pues allí se descubre el germen de una religión que, sin dejar de ser fiel a la trascendencia y a la gratitud contemplativa, las sabe encontrar en la vida temporal, en la acción efectiva y en la historia. No deja de comulgar con la tradición y la comunidad vivas, pero es fruto de una respuesta personal, libre y responsable al llamado de la fe. Por eso mismo se trata de una "ingenuidad segunda" y postcrítica (Paul Ricoeur), que une la sencillez y la apertura receptiva (ob-audientia) del niño con la madurez, la autonomía y el protagonismo del adulto, el cual ha sabido superar todo tipo de rebeldía adolescente. Une la íntima experiencia existencial de fe con la participación activa en la comunidad de los creyentes y en la institución que le da cuerpo y espíritu universales. Aún más, por eso mismo tal religiosidad capacita a los creyentes para integrarse activa y adultamente en la sociedad nacional e internacional y colaborar en su construcción responsable, sin confundir ni separar lo secular y lo trascendente.

Porque es acogida libre de un don libre y gratuito (gracia), respetuoso de la libertad, por eso mismo dicha forma de religión es respetuosa de la libertad de los otros y la de otras religiones o confesiones, así como de la pluralidad de sus respuestas. Es capaz de reconocer en todas y cada una de éstas la riqueza religiosa que encierran, aceptando asimismo la propia contingencia. Por consiguiente está abierta al diálogo entre religiones y entre distintas concepciones de la vida, y a la comunión y comunidad de comunicación entre diferentes.

Sabe asimismo respetar la autonomía secular de cada uno de los ámbitos de la sociedad civil y política, de la cultura y de la ciencia, entrando también en diálogo con todos y cada uno de ellos, influyendo en ellos, aun críticamente, y dejándose influir y criticar por ellos para enriquecerse mutuamente en el reconocimiento recíproco de la especificidad irreductible de cada uno. Así es como entonces el influjo público de la instancia religiosa ni se niega para reducirse a lo privado ni tampoco se mueve primeramente en el plano Iglesia-Estado sino en el de la conciencia colectiva plural de los pueblos, de cada pueblo y de sus culturas.

Así imagino - en forma de utopía realizable, aunque nunca íntegramente - el talante propio y la tarea social de la religión (y las religiones) en la América Latina del Tercer Milenio. De ese modo podrá(n) ofrecerle a ésta un aporte que sólo ella(s) puede(n) darle, a

saber, una apertura a la trascendencia que libere a las personas, los pueblos, las culturas y los diferentes ámbitos culturales de todo reduccionismo y auto-absolutización, las abra al respeto, comunión y valoración mutuas y a la tarea histórica común de construir un mundo más humano y, por eso mismo, más divino: más divino y, por ende, más humano. Pues, como lo dijo ya Ireneo de Lyon, "gloria Dei, vivens homo": "la gloria de Dios es el hombre que vive" íntegramente, en cuerpo, alma y espíritu.

Breve Bibliografía

- Fabro, Cornelio: *God in Exile. Modern Atheism*, New York-Amsterdam-Toronto, 1968.
- García Delgado, Daniel: "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80", *Le monde diplomatique* (ed. latino-americana), Nros. 27 y 28 (1989), resp. 15-16 y 17-18.
- Gera, Lucio: "Religión y cultura", *Nexo* 9 (1986), 51-72.
- Guardini, Romano: *El fin de los tiempos modernos*, Buenos Aires, 1938.
- Habermas, Jürgen: "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980)", en: id., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt, 1981, 444-464.
- Id.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.
- Hünemann, Peter: "Sociedad técnica e Iglesia", en: id. (ed.), *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Ponencias y comunicaciones del Tercer Seminario Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano*, Rottenburg, 1982, 453-495.
- Jeannière, Abel: *Les fins du monde*, Paris, 1987.
- Id.: "Qu'est-ce la modernité?", *Études* 373 (1990), 499-510.
- Ladrière, Jean: *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca, 1978.
- Liotard, Jean-François: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires, 1987.
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990.
- Morandé, Pedro: *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.
- Ricoeur, Paul: "Civilisation universelle et cultures nationales", en: id., *Histoire et Vérité*, Paris, 1964, 286-300.

- Scannone, Juan Carlos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192.
- Id.: "Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 41 (1992), 457-467.
- Id.: "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium. Revista internacional de Teología* Nro. 244 (dic. 1992), 115-125.
- Vaz, Henrique de Lima: "Além da Modernidade", *Síntese Nova Fase* 18 (1991), 241-254.

**La configuración de la verdad
como develamiento y velamiento del ser
en los primeros escritos
de Hans Urs von Balthasar**

**Una guía de lectura de
"Verdad del mundo" en diálogo
con "Apocalipsis del alma alemana"**

por Diego Javier Fares s.j. (San Miguel)

La defensa de una tesis doctoral¹ es algo más que la presentación sintética de un trabajo de investigación a fin de justificar formalmente un título académico. La defensa es parte de la tesis misma y parte esencial, en cuanto es la tesis puesta en diálogo con la comunidad universitaria. El diálogo que se entabla tiene una forma privilegiada, ya que el investigador, quizás por única vez, se halla en la situación de dar una clase en la que es, a un tiempo, alumno y profesor. Asumir esta situación implica una renuncia y constituye un desafío. La renuncia es a tomar un camino erudito aprovechando algún punto en el que el doctorando se sienta inexpugnable ante los que "saben más", pues para lograrlo se debe sacrificar el diálogo con los que vienen como alumnos. Ya es suficiente la desazón que deben experimentar ante un título como "La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar. Una guía de lectura de «Verdad del mundo»² en diálogo con «Apocalipsis del alma

¹ Este trabajo se presentó como defensa de la tesis doctoral del mismo nombre en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Area San Miguel) el 27 de Abril de 1995.

² H. U. von BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1947. *La esencia de la verdad*, Sudamericana, Bs. As. 1955, traducción de Lucía Piossek Prebisch. Citamos W para la edición alemana, cuya paginación coincide con *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985.