

E. Sinnott	
Narración y deliberación en Aristóteles	123/130
J. R. Seibold	
Imaginario social y religiosidad popular	131/140
H. Bojorge	
Los salmos en la liturgia romana	141/151
A. Ortiz-Osés	
Religión entre Ilustración y Romanticismo	153/162
P. Lanceros	
La religión, la ausencia	163/169
Recensiones	171/177

La Evangelización de la cultura: Algunos interrogantes

por Ernesto López Rosas S.J. (San Miguel)¹

Evangelización: una realidad integradora

Como un merecido homenaje a Pablo VI quiero comenzar mi exposición con el recuerdo de lo que para mí es una de las claves de bóveda de la hermosa arquitectura de *Evangelii Nuntiandi*:

Ninguna definición parcial o fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales².

¹ Este trabajo fue presentado como lección inaugural del año académico 1995 de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Argentina

² EN 17. En el número 24 de EN se encuentra una aclaración de este párrafo: "La evangelización, hemos dicho, es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros. El mérito del reciente Sínodo ha sido el habernos invitado a componer estos elementos, más bien que a oponerlos entre sí, para tener la plena comprensión de la actividad evangelizadora de la Iglesia". Como se ve, la categoría de integración viene a ser clave para entender lo que es la evangelización. Sobre cómo se fueron integrando, a nivel del Magisterio Pontificio, las temáticas de la justicia y la evangelización, puede encontrarse una rica visión en Camacho, I: *Doctrina Social de la Iglesia, aproximación histórica*, Paulinas, Madrid, 1991, cap 14: Los sínodos de 1971 y 1974: "La justicia en el mundo" y "Evangelii Nuntiandi", pp 425-457. La temática de la evangelización de la cultura fue vivida por algunos como distractiva de la de la justicia. Camacho hace notar cómo en el Sínodo de 1971 se consideró la justicia como parte de la evangelización y en el de 1974 se consideró cómo la evangelización es marco de comprensión de la justicia. Cf. *op cit* pp 447-448.

Nunca se recalcará demasiado el equilibrio que supone en el mismo Pablo VI este ver "de golpe", "*nisi uno conspectu omnia eius elementa necessaria respiciuntur*"³ - dice el texto latino- esto es, intuitivamente, todos los elementos que constituyen la evangelización. De esta manera el evangelizador se podrá alejar del reduccionismo que muchas veces hace confundir "la" evangelización con "mi" evangelización. Me parece que la mirada serena de Pablo VI sobre el conjunto del evangelizar tiene como objetivo casi a flor de piel el de ayudar a solucionar polémicas dentro de la Iglesia, que si bien son fecundas, a veces se vuelven estériles o tediosas. Así por ejemplo, en otros tiempos se opusieron evangelización de la cultura y promoción humana, con sus supuestos de desarrollo o liberación.

Evolución del concepto de evangelización

El P. Gera hace un estudio bien interesante sobre la evolución del concepto de evangelización entre Medellín y Puebla⁴. Lo que pasó en realidad es que la concepción sobre la evangelización se fue ampliando en los pocos años que separan las dos Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Desde un concepto más restringido que identificaba evangelización con anuncio de la fe, más típico de Medellín, se evolucionó hacia el concepto integrado que manejamos en la actualidad: la evangelización abarca tanto el anuncio de la fe como la promoción de la justicia. Observa Gera que la temática de la Evangelización aparece con *EN* al declinar el milenio. Desde Medellín el concepto de evangelización se había ido ampliando. Primero se integró la temática de la promoción humana, después, la de la evangelización de la cultura. Medellín había integrado decididamente la promoción humana en la evangelización, pero ésta entendida como promoción de la fe. Así la promoción humana resultaba una misión connatural de la primera. Esto se prestó a equívocos, porque si se ve la evangelización como lo específico y la promoción humana como no específica, uno puede hacer una lectura dualista de Medellín, que lo que trató es de integrar las dos cosas y no de separarlas. Medellín además puso particular énfasis en la

³ AAA, 1976, vol 68, p 17.

⁴ Para todo lo que sigue cf. Gera, Lucio: *Evangelización y promoción humana*, en *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, Tomo II pp 23 90. En adelante citaremos *ALDSI*. Cf. también, para una visión histórica, Alvaro Cadavid Duque: *Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano*, en *Medellín 74*, 1993, pp 173-196.

segunda. El acento fue por la urgencia histórica de los problemas. Para Medellín la promoción humana derivaba de la fe y estaba involucrada en la propia evangelización. En Medellín la evangelización quedó acantonada en el servicio de la fe. Por esta razón, por no disponer Medellín sino de un concepto restringido de evangelización, no pudo presentar bajo este término un programa completo. Pero fue en Medellín, con el intento de no yuxtaponer sino de sintetizar las cosas, cuando se comenzó a flexibilizar el término evangelización.

Otro supuesto de Medellín fue una visión integrada entre historia salvífica e historia secular: para que la fe sea madura debe tener referencia a la historia secular, lo que implica atender a los signos de los tiempos y ha de responder a esos signos con una praxis cristiana. Se estableció entre la fe y la promoción humana una continuidad que no es mera yuxtaposición y así lo vio el Sínodo de la Justicia del 71.

En Puebla, en cambio, el centro fue la evangelización. Para entender Puebla hay que ir a *EN*. El supuesto de Puebla es que este continente que ya ha sido evangelizado y que tiene a la fe como un rasgo fundamental de su identidad y de su unidad. El elemento unificador de la evangelización fue la promoción de la fe. En la promoción humana ya Medellín había advertido una dicotomía con la fe y Pablo VI denunció, en *EN*, una secularización de la fe; pero si bien puso en guardia con una secularización de la promoción de la justicia es el primer documento de la Iglesia que la integró. No se pueden identificar para no secularizar la fe, pero se deben integrar para no vivir una fe fuera de la historia. Se secularizarían, en sentido negativo, el compromiso temporal y la historia secular que no tuvieran incidencia de la fe. Hay dos modos posibles de realizar el secularismo: por identificación y por separación. Para solucionar el problema había que partir de la diferenciación de ambas tareas y evitar la alternativa entre una y otra. Por esto el uso de los términos "integral" o "completa" aplicados a la evangelización. Con todo, lo que especifica a la promoción humana es la dimensión de la fe. Hay un núcleo específicamente evangélico que informa la promoción humana de un cristiano. Afirma Gera:

...para Medellín el compromiso social, esto es, la opción por los pobres, es el criterio de la fe madura; para Puebla, la radicación en la fe de ese compromiso es el criterio de su cualidad cristiana⁵.

⁵ *ibidem* p 72.

Juan Pablo II también parte del supuesto de que ambas dimensiones no se contradicen. El todo prevalece sobre las partes ya que se parte de la caridad de la encarnación. El relieve otorgado a la evangelización fue para destacar la dimensión de la fe como meta irremplazable de la tarea pastoral de la Iglesia. Tanto *EN* como Puebla se inscriben en un movimiento que tiende a recuperar la centralidad de la fe. Pero como si la fe pierde la caridad cristiana pierde su identidad cristiana, la promoción humana y la praxis de liberación vienen a ser inherentes al impulso del amor de caridad. La traducción social de la caridad no es ni a la violencia ni al aislamiento sino la solidaridad.

Juan Pablo II va en este camino al hablar de la misericordia. Una lectura del credo en la dimensión de la dignidad humana hace ver cómo creemos también en el hombre como misterio de un modo parecido a como creemos en Dios. Por esto son pecado todas las formas degradadas de lo humano y la defensa de los derechos humanos está en continuidad absoluta con la fe.

Hasta aquí he seguido a Lucio Gera. Se puede ver, entonces, que no tiene sentido actualmente, al final del milenio, oponer lo que debe ser integrado. Por ejemplo, ¿para qué oponer una pastoral que pone su acento en lo espiritual, en lo sacramental, en la religiosidad popular, con otra que acentúa más la participación y la promoción humana? ¿Para qué oponer distintos elementos de una misma evangelización? Para que una polémica pastoral sea fecunda y no estéril, pareciera que tiene que jugarse a superar siempre las propias posturas, aprendiendo de las que en algún momento parecían antagónicas. Y es por esto que la visión de conjunto propuesta por Pablo VI viene a ser como una clave de bóveda que apunta a la integración y no al internismo pastoral.⁶

⁶ Ya el término internismo sugiere el otro, peyorativo también, de "ideológico". Con todo, creo que hay que matizar más las cosas y pueden venir bien algunas observaciones de Ricoeur al respecto. Una ideología tiene una función precisa en un grupo social en cuanto que le sirve para preservar la identidad del mismo grupo o de los individuos. Por esto es que las ideologías sirven para organizar procesos sociales o psíquicos. La patología de la ideología le viene de su papel conservador, el indicado de proteger a un grupo determinado. Por otra parte, la utopía que nos muestra un mundo distinto al que vivimos, tiene la función de dar pertenencia a grupos ascendentes y tiene como patología el que a veces somete lo real al ensueño. Para Ricoeur, aquí como en tantos lados, hay que mantener los dos polos dialécticos, reconocerles su función y curar sus patologías hasta donde sea posible. En concreto muestra cómo la fe engendra

Algunos interrogantes

Mi propósito es, con todo, proponerles a Uds. algunos, solamente algunos, interrogantes que me suscita la temática de la evangelización de la cultura. Un límite que me he propuesto es no entrar en la evolución del concepto de cultura, sobre el que hay una amplia bibliografía⁷, sino mantenerme en una concepción buscadamente provisoria. Por cultura entiendo el modo de vivir y de morir de un pueblo, de un grupo histórico, su estilo de enfrentar la vida y de enfrentar la muerte. Hay intentos de síntesis de este concepto como el que propone el P. Carrier⁸, pero los dejo a propósito de lado. Hay en cambio, algunas descripciones muy sugerentes.

Paul Ricoeur, al pensar la cultura, parte del hecho de la pluralidad de las culturas y de la realidad, terrible si se quiere, de que las culturas nacen y mueren. En este punto, elude la definición y opta por la descripción partiendo de la pregunta siguiente "¿Qué constituye el núcleo creador de una civilización?"⁹; en otras palabras, ¿qué es aquello que hace sobrevivir a una cultura? Responde que hay un "núcleo creador" al que llama "núcleo ético mítico", que por ser un núcleo de

de por sí ideologías (conservadoras) y también utopías en cuanto que también propicia cambios frente a la visión estática de las ideologías. (Cf. Ricoeur, Paul: *Ética y cultura*, Ed. Docencia, Buenos Aires 1986, pp 103-120). En adelante, citaremos *EC*.

⁷ Cf. por ejemplo: Carrier, Hervé: *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai-Louvain-la-Neuve, 1992, 441 pp.

⁸ "La cultura es el universo humanizado que una comunidad crea, consciente o inconscientemente: su propia representación del pasado y su proyecto futuro, sus instituciones y sus creaciones típicas, sus costumbres y sus creencias, sus actitudes y sus comportamientos característicos, su manera original de comunicar, de trabajar, de celebrar, de crear técnicas y obras reveladoras de su alma, y de sus valores últimos. La cultura es la mentalidad típica que adquiere todo individuo que se identifica con una colectividad, es el patrimonio humano transmitido de generación en generación. Toda comunidad que goza de una cierta permanencia posee una cultura propia: una nación, una región, una tribu, una categoría social definida, como los jóvenes y los trabajadores. La cultura designa su manera característica de comportarse, de pensar, de juzgar, de percibirse y de percibir a los demás: cada grupo tiene sus actitudes y su escala de valores". (Carrier, H: *Evangelio y culturas*, CELAM, Bogotá, 1991, p 25).

⁹ *EC*, p 50.

valores hay que buscarlo en varios niveles de profundidad. Las costumbres de hecho o las instituciones tradicionales no son todavía el núcleo creador, por esto afirma:

Me parece que, si se quiere alcanzar el núcleo cultural, hay que cavar hasta esa capa de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones básicas de un pueblo. Aquí tomo esas nociones de imágenes y de símbolos en el sentido del psicoanálisis; en efecto, no es una descripción inmediata la que los descubre, hace falta un verdadero desciframiento, una interpretación metódica. Todos los fenómenos directamente accesibles a la descripción inmediata son como los síntomas o el sueño para el análisis. Del mismo modo habría que aportar incluso las imágenes estables, los sueños permanentes, que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas con respecto a las situaciones atravesadas. Las imágenes y los símbolos constituyen lo que se podría llamar el sueño despierto de un grupo histórico¹⁰.

Quien dice sueño está diciendo también interpretación. Dejo para después algunas reflexiones sobre la hermosa y dura tarea de intentar descifrar nuestra cultura, por ejemplo.

Tampoco me voy a detener en el concepto de evangelización. Baste aquello de Pablo VI:

¹⁰ EC p 52. La raigambre freudiana de la afirmación se puede ver en el largo estudio sobre Freud de P. Ricoeur "Freud, una interpretación de la cultura", Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Allí parte de un problema que le sugiere la misma lectura de Freud: "Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, que al Edipo de Sófocles y al Hamlet de Shakespeare corresponde la misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la *Traumdeutung* desde 1900. Ese será nuestro problema" (p. 9); "Lo que el sueño encuentra como idioma sedimentado, gastado, como "símbolo" en el sentido preciso, y aún estrecho que da Freud a esta palabra, es como la huella, en el psiquismo individual, del gran sueño despierto de los pueblos que llamamos folklore y mitología" (p 138). En adelante citaremos EF.

Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro la misma humanidad¹¹.

Lo que sí es mi propósito es presentar algunos problemas que surgen de la famosa invitación de Pablo VI:

Lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como con un barniz superficial- sino de manera vital, en profundidad y hasta en sus mismas raíces- la cultura o las culturas del hombre...¹².

Creo que por debajo de esta propuesta hay dos intenciones. En primer lugar, la conciencia de la Iglesia de poder ofrecer un humanismo mejor, fundado en el Evangelio¹³. Pienso que esto subyace en lo que expresa, por ejemplo, Morandé:

¹¹ EN 18

¹² EN 20

¹³ Parece bien cierta la afirmación del P. Carrier: "La Iglesia tiene conciencia en estos momentos del carácter decisivo que revisten el diálogo y la comprensión de las culturas, porque en ello se juega el destino del hombre. Se puede decir que nuestra época ha entrado en la época de las culturas". Carrier, H.: *op cit* p 17. Con respecto al por qué la Iglesia se ha interesado por las culturas, resulta muy interesante la respuesta de Pedro Morandé en *Iglesia y cultura en América Latina* (ed. Vida y Espiritualidad, Lima, 1990, 195 pp). El autor ve este interés de la Iglesia como un mirar la historia humana desde el misterio de su propia identidad (cf. p 9) y señala los dos hechos que modificaron la historia: la mundialización de la historia y la posibilidad de la autodestrucción de la humanidad. Ante estos hechos todas las instituciones se replantearon la historia. El hecho de la posibilidad real de una autodestrucción de la humanidad echa por tierra la filosofía de la ilustración, en el sentido de que se ve prácticamente cómo la razón puede volverse irracional (cf. nota siguiente). Tanto la sociedad sin clases o la de la competencia perfecta suponían una racionalidad que fuera fundamento de un funcionamiento de las estructuras y modelos éticos (cf. p 30), ya sea en los fines como en los medios. Esto es lo que fracasó. Y es aquí donde cabe la propuesta de la Iglesia sobre el sentido de las culturas (cf. pp 39-49).

La crítica ilustrada a la religión era justamente la lucha contra el "resto irracional", contra la tradición cultural, porque se creía que si todos los hombres se comportaran racionalmente, entonces la humanidad alcanzaría el estadio de la libertad. Sin embargo, la predicción de la cultura ilustrada fracasa porque la crisis no se produce por efecto del "resto irracional", por la religiosidad, por el "opio del pueblo", sino que se precipita por efecto de los medios tecnológicos, es decir, por la actividad más racional del sistema social. Lo que ha quedado en evidencia es que la aplicación de medios racionales no asegura un fin racional, y que lo que se suponía era un "resto irracional" de la sociedad, la religión y la cultura, es la reserva de racionalidad que puede dar un sentido al uso de los medios tecnológicos¹⁴.

La segunda intención de la Iglesia en acentuar la evangelización de la cultura, creo que está movida por la experiencia de que "una cultura impregnada del espíritu cristiano es un instrumento que obra en favor del Evangelio", tal como lo expresa Juan Pablo II¹⁵.

Mi interés, en este momento, es el de un evangelizador argentino, bien condicionado por su experiencia. Mi punto de vista es más bien filosófico que teológico, como se verá, y los interrogantes que me hago tienen dos vertientes: primero, los inevitables condicionamientos que la cultura nos impone a todos; segundo, lo que podríamos llamar la ambigüedad simbólica que tiene la cultura por su propia naturaleza, una ambigüedad donde convergen abisalmente lo histórico y lo cósmico.

Pertenencia "equivoca" a la culturas.

Ya está sugerido, con el adjetivo "argentino", de más arriba, el primer grupo de interrogantes que hacen a la inexorable pertenencia a la propia cultura de cualquiera que pretenda evangelizar su cultura o la ajena.

Pertenezco a mi civilización del mismo modo que estoy ligado a mi cuerpo. Estoy en-situación de civilización, y ya no depende

¹⁴ Morandé, P: *ibid* p 32.

¹⁵ *Sapientia Christiana*, 29 de abril de 1979; cit por Carrier, H. en *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, CELAM, Bogotá, 1991, p 37.

de mí tener otra historia y tener otro cuerpo. Estoy implicado en cierta aventura, en cierto complejo histórico, y con respecto a esta prolongación social de mi cuerpo, estoy en la misma relación *equivoca* que con respecto a mi cuerpo: la soporto y la hago¹⁶.

Paul Ricoeur describe así lo que es experiencia de todos. El peso de la propia cultura puede vivirse de una u otra manera, pero inexorablemente está, está bien dentro de nosotros, pero allí donde mora la necesidad, allí mismo está también la posibilidad de hacer, de transformar el mundo: nuestra libertad tan desgraciada y tan felizmente finita es, entre otras cosas, lo que está en el fondo de aquella expresión de Descartes: "Yo soy como un medio entre Dios y la nada"¹⁷.

Desde otro punto de vista, Teilhard de Chardin había expresado cosas parecidas:

¿Las raíces de nuestro ser? En primer lugar se hunden en el más insondable pasado. ¡Qué misterio el de las primeras células que un día animó el soplo de nuestra alma! ¡Qué síntesis indescifrable de sucesivas influencias, a las que nosotros nos hallamos ya incorporados para siempre! En cada uno de nosotros repercute parcialmente, a través de la Materia, la historia entera del mundo. Por autónoma que sea nuestra alma, hereda una existencia anteriormente trabajada de una manera prodigiosa por el conjunto de todas las energías terrestres: se encuentra y se une con la Vida a un determinado nivel¹⁸.

Todo esto que vengo diciendo apunta a mostrar una cierta humildad como punto de partida en la tarea de evangelizar una cultura y diría que más aún la propia. Cuando uno está evangelizando en otra cultura, los condicionamientos propios son demasiado evidentes y uno lógicamente es más humilde, pero es en la evangelización de la propia cultura es donde creo que tenemos más la posibilidad de equivocarnos. La pregunta que surge naturalmente es si estoy transmitiendo el Evange-

¹⁶ *EC* p 76

¹⁷ Cit por Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, Taurus Humanidades, Buenos Aires, 1991, p 149. En adelante citaremos *FC*.

¹⁸ Teilhard de Chardin, P.: *El Medio Divino*, Alianza- Taurus, Madrid, 1979, p 33.

lio, que de suyo no se liga de un modo absoluto a ninguna cultura¹⁹, o formas culturales creadas por el Evangelio, pero que no son el Evangelio de Jesucristo. Nos hemos acostumbrado tanto a nuestros supuestos culturales que hasta creemos que alguna vez vamos a poder pensar sin condicionamientos, a que nuestro pensamiento tiene un punto de partida absoluto.

El peligro de ilusión -afirma Paul Ricoeur- no está en buscar el punto de partida, sino en buscarlo con exclusión de todo supuesto previo. No existe filosofía sin presupuestos previos²⁰.

Con sorpresa nos encontramos con que nuestra casa es demasiado grande para conocerla entera y que nos podemos pasar la vida investigando en las raíces de nuestro pensamiento. La conciencia de pertenecer a una cultura muy concreta introduce, entonces, una contingencia radical en el razonamiento²¹ y por tanto en el mismo conocimiento de la cultura a la que pretendemos evangelizar. Al tratar, más adelante, de la condición simbólica de la cultura, veremos que el problema se complica, pero ahora quisiera enunciar las cuestiones relativas a nuestras raíces culturales.

Las raíces históricas

El interrogante que surge de la pertenencia a una cultura nos lleva al interrogante de la historia. ¿Quién puede decir que la conoce en su totalidad? ¿Quién no se ha visto inmerso alguna vez en el conflicto de las interpretaciones del pasado? ¿No estamos acaso como condenados, al estudiar nuestra historia, a establecer un diálogo con interlocuto-

¹⁹ Cf. GS 58 y EN 20.

²⁰ FC p 490.

²¹ Con esto introducimos un tema posterior y es el relativo a los símbolos de la cultura. "Partir de un simbolismo preexistente implica darnos que pensar; pero al mismo tiempo equivale a introducir una contingencia radical en el razonamiento. La cosa empieza por el hecho de que *hay símbolos*; nosotros los hallamos, los encontramos; son como las ideas innatas de la filosofía antigua. ¿Por qué son lo que son? Y, además ¿por qué son? representan la contingencia de las culturas introducidas en el modo de razonar. Para colmo, nosotros no los conocemos todos, nuestro campo de investigación es un campo orientado y, por lo mismo, limitado. ¿Y qué factores han intervenido en su orientación?" Ricoeur, P.: FC pp 182-183.

res que no pueden respondernos porque ya murieron? Nuevamente Paul Ricoeur resulta inspirador:

Un ser humano descubre su finitud en el hecho de encontrarse inmerso ante todo con una tradición o con tradiciones. Por el hecho de que la historia me precede a mí y a mi reflexión, por el hecho de que pertenezco a la historia antes de pertenecerme a mí mismo, el prejuicio precede igualmente al juicio, y la sumisión a las tradiciones precede a su examen. El régimen de la conciencia histórica es el de una conciencia expuesta al efecto de la historia. Por consiguiente, si no podemos abstraernos del devenir histórico, o colocarnos a tal distancia de éste, que el pasado se convierta en un objeto para nosotros, debemos confesar que estamos siempre situados en el marco de la historia de tal manera, que nuestra conciencia no tiene nunca libertad de colocarse frente a frente con el pasado por un acto de independencia soberana. Se trata más bien de volvernos conscientes de la acción que nos afecta y de aceptar que el pasado -que es parte de nuestra experiencia- nos impide asumirlo totalmente; se trata de asumir de algún modo su verdad²².

El balbuceo parece estar ligado a todo lo que digamos sobre nuestro pasado²³. Pero, como en todas las cosas humanas, nunca hay una

²² EC, p 24.

²³ En *Histoire et vérité*, (Ed. du Seuil, Paris, 1964, 2. ed. 364 pp), trata Paul Ricoeur en profundidad lo que se llamaría el nivel epistemológico de la historia, entendida como historiografía. Afirma, en síntesis, que la historia tiene su objetividad, distinta, por ejemplo de la de las ciencias naturales. La objetividad de la historia está sujeta a la subjetividad del historiador, no es de por sí arbitraria, sino proporcionada a la objetividad de su objeto de estudio. También es una objetividad sujeta a la reflexión del lector, en el que termina la obra de un historiador y la misma historia. Sin embargo, es posible, con todo, hacer análisis histórico, un intento de revivir el pasado, aunque con las limitaciones que venimos diciendo, a las que hay que agregar que el pasado es también un pasado humano que de por sí despierta simpatía o antipatía. Por lo anterior, para Ricoeur son imposibles las síntesis históricas y el estudio del pasado implica, diríamos, dos presupuestos: nunca lo podemos aprehender del todo y a medida que se lo estudia los límites de la problemática como que se van corriendo en un horizonte sin fin. Cf. HV pp 23-39.

total esclavitud. Si tenemos que soportar a la cultura como a nuestro cuerpo, también es cierto que podemos también hacerla, del mismo modo que hacemos a nuestro cuerpo y aquí entra la problemática de la memoria y del proyecto.

¿Cómo proyectar bien?

La evangelización de la cultura es sin duda un proyecto y un proyecto se mueve siempre por un interés: ¿pero cuál es nuestro interés?; ¿es el interés por evangelizar solamente?; ¿no sería más honesto decir que nos es tremendamente difícil distinguir nuestros intereses de los que podrían ser los intereses del Evangelio? En los seres humanos no se suelen enmascarar tanto las ideas como los deseos más profundos. Sin embargo, es muy noble la pregunta de cómo hacer un proyecto evangélico. Una cara de la ambigüedad es la parálisis y la otra cara la osadía. Estamos convencidos que un proyecto va ligado, entre otras cosas a una memoria, pero sabemos por experiencia de que nuestra memoria es selectiva y que en el fondo nos acordamos de lo que nos interesa. El asunto no está tanto en recordar y proyectar, cuanto en cómo proyectar y en cómo recordar. Estas dos dimensiones son como mellizas, en el sentido de que no pueden ir la una sin la otra. No se puede recordar sin más el pasado: siempre se lo reinterpreta de acuerdo al propio interés y esto no es peyorativo, ya que muchas veces el interés es una necesidad y es muy noble y evangélico el atender a toda necesidad humana. La necesidad mueve el interés y el interés mueve la memoria para reinterpretar los valores del pasado. Pongo un ejemplo: la globalización de la economía y el crecimiento cruel de la pobreza y de las injusticias en el mundo, nos lleva a reinterpretar bien concretamente lo que puede ser un humanismo cristiano²⁴. Una reinterpretación siempre

²⁴ Cf. por ejemplo: "El problema básico es éste: qué significado tiene la fe en Dios de cara a Bosnia y Angola, Guatemala y Haití, Auschwitz e Hiroshima, las calles repletas de gente en Calcuta y los cuerpos destrozados en la plaza de Tiannamen? Qué es el humanismo cristiano, de cara a los millones de hombres, mujeres y niños que mueren de hambre en África? Qué significa el humanismo cristiano frente a los millones de personas arrancadas de los propios países por la persecución y el terror, obligados a buscar nueva vida en tierras extranjeras? Qué significa humanismo cristiano cuando contemplamos los sin-hogar que vagan por nuestras ciudades, y el creciente número de los marginados por la sociedad, que se ven condenados a una desesperanza permanente? Qué significado tiene la educación humanística en este contexto?

supone rescatar valores y desechar otros. Cito de nuevo a Paul Ricoeur:

Hay que pensar fuertemente en las necesidades de una época a inventar algo nuevo; es el caso del escultor o del pintor, que sólo crean en contacto con las resistencias y las exigencias de la piedra, de los colores, del volumen y de la superficie. Aquí no está mal inspirarse en el marxismo, que enseña a pensar según la ineluctable historia de las técnicas; estamos en la era atómica: hay que saberlo y comprenderlo. Una nueva manera de producir y construir, de habitar e intercambiar, plantea un problema nuevo, y es en contacto con estas necesidades cómo hay que experimentar en sí mismo el llamado de la justicia, de la libertad y de todos los valores que reverencia la memoria²⁵.

Los valores de la antigüedad no valen por ser antiguos. A cada época le corresponde inventar, encontrar, lo que vale de la tradición y lo que no vale. Este discernimiento es más bien un arte que una técnica en el que nadie puede pretender estar eximido de equivocarse. Puede afirmarse que sólo sabe recordar el que sabe proyectar y sólo proyecta

Una sensibilidad dirigida hacia la miseria y la explotación de los hombres no es simplemente una doctrina política o un sistema económico. Es un humanismo, una sensibilidad humana que debe lograrse de nuevo dentro de las demandas de nuestro tiempo y como resultado de una educación cuyo ideal está influido por los grandes mandamientos: amar a Dios y al prójimo. En otras palabras, el humanismo cristiano de fines del siglo XX incluye necesariamente el humanismo social. Como tal, participa en gran parte de los ideales de otras creencias, en llevar el amor a Dios hasta una expresión eficaz, a la edificación de un reino de Dios justo y pacífico en la tierra". Peter Hans-Kolvenbach: charla a los participantes del Grupo de Trabajo sobre Pedagogía Ignaciana en marzo de 1993. Citado en *Magis*, junio-julio 1993, número 5, p. 10. El texto es bien decidor y apunta a que la época no sólo exige un acento mayor en algunos valores, sino una verdadera reinterpretación. Así lo muestra Scannone, J.C.: *Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *ALDSI 1*, pp 55-86, con lo que él llama "la ida y vuelta hermenéutica" (p 78), o sea, cómo los elementos doctrinales (en el caso analizado de la Doctrina Social) son releídos a partir de experiencias y situaciones nuevas.

²⁵ EC p 83.

bien el que recuerda bien. Paul Ricoeur, al que vengo siguiendo, tiene una frase feliz al respecto:

Buscaremos cuál es el modo actual de la fidelidad y el modo actual de la invención: en un período de crisis, es este doble esfuerzo el que nos salvará del espíritu crítico, de los diagnósticos virtuosos y del intelectualismo que es su castigo²⁶.

¿Pero, en definitiva, qué es proyectar bien? Al final de cuentas, en los proyectos humanos es donde se juega la libertad, la posibilidad de escapar a la historia como trampa. No creo tener la respuesta precisa. Con todo, se me ocurre indicar dos caminos en los que el respeto mutuo nos puede salvar de que el conflicto necesario de las interpretaciones se convierta en un callejón sin salida. El camino del respeto al pasado, de una lectura serena de la historia. El camino del análisis de las necesidades humanas presentes, de toda urgencia y necesidad humana. Dicho más simplemente: si queremos proyectar una evangelización de nuestra cultura, tal vez el punto de partida sea una mirada de misericordia sobre nuestro mundo. "Unos blancos, otros negros, unos en paz, otros en guerra..."²⁷. La misericordia suele traducirse en entusiasmo evangélico que nos mueva a querer penetrar las mismas raíces de nuestra cultura, no sólo para volverla más humana, sino para proponer una fe, una esperanza y una caridad que se puedan arraigar más abajo de las costumbres: en ese nivel de la humanidad donde están las creencias, lo que por creerse sin más brota espontáneamente; el núcleo de los mitos, que es lo que posibilita el soñar despierto de los pueblos. Uno puede preguntarse a esta altura sobre cómo acceder al núcleo mismo de una cultura. Responder a esta pregunta es más o menos como responder ¿Quién hace el lenguaje? Todos y ninguno²⁸. ¿Quién hace un lenguaje cristiano? Todos y ninguno. Por esto decía al principio de mi exposición que hay que ver "de golpe" todos los elementos de la evangelización. A mi juicio no existen profesionales de la evangelización de la cultura. La

²⁶ EC p 80.

²⁷ EEEE 106, cf. 102 y *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid, 1975; Decreto IV, sobre todo 13-17.

²⁸ Cf. HV p 115. Ricoeur hace notar cómo si bien el lenguaje es tremendamente personal, ya que sólo existen personas que hablan, es innegable también que se lo debe aprender y que cambia anónimamente, sin que nadie se lo proponga.

tarea la hacemos entre todos. Pongo algunos ejemplos: los primeros evangelizadores de estas tierras simplemente buscaron personas concretas para evangelizarlas y con el correr de los años tenemos en América Latina una cultura ya evangelizada. ¿Qué pasó? Si uno ensaya una respuesta, puede decir que una persona es siempre más que una persona, hay siempre en cada uno un nosotros al que nunca atinamos a definir del todo. Personalmente pienso que cuando el Evangelio es aceptado por uno solo, como que puede ir abriéndose paso para afincarse en las creencias más profundas de una cultura. Los primeros evangelizadores anunciaron, entre otras cosas, a la Madre de Dios, y esto como pudieron, con todos sus condicionamientos. A los pocos años América Latina les devolvió la Virgen de Guadalupe. Y aquí viene el otro tipo de problemas que quería plantearles, relacionados con el carácter simbólico de toda cultura.

Pensar desde los símbolos

Afirma Luis Maldonado:

Pienso que la casi biológica necesidad de simbolismo que todo hombre experimenta como siente la necesidad de comer y beber, va unida a una necesidad apremiante de experiencia cósmica, de contacto con la naturaleza. Ello quiere decir que los símbolos naturales tienen una superioridad y una primacía respecto de los artificiales, producidos por el hombre (por ejemplo, el objeto artístico), necesarios por otro lado, a toda persona, pero de modo derivado. La fuerza del objeto artístico arraiga en algo previo y anterior a él²⁹.

Hay dos tesis en este teólogo español que me llaman la atención: la continuidad de los símbolos religiosos populares con los símbolos cósmicos y la continuidad del cristianismo con el tronco pagano anterior. Por paganismo entiendo simplemente la respuesta natural a lo que sería, en la visión de Mircea Eliade, la gran teofanía de la naturaleza³⁰.

²⁹ Cf. Maldonado, Luis: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Cristiandad, Madrid, 1975, p 114. En adelante citaremos RP.

³⁰ Como aclaración de todo esto, puede servir la cita que hace Maldonado del *Diario* de Mircea Eliade: "Si alguien estudia algún día de modo inteligente mi teoría sobre las hierofanías y sobre la hierofanización progresiva del mundo, de la vida y de la historia, podrá compararme con Teilhard de Chardin, con esta

Maldonado hace un hermoso análisis del paganismo como una continua fiesta de acción de gracias y de comunión con la naturaleza. Recupera aquello de Nietzsche: "La fiesta es paganismo por excelencia"³¹ Tal vez uno deba hacerse siempre dos preguntas: cómo se conecta el hombre de hoy con lo cósmico y qué vigencia sigue teniendo hoy el paganismo.

Son los patrólogos -dice Maldonado- los que nos recuerdan el hecho de que muchos Padres consideraban a los sacramentos, incluido el sacramento primordial o Iglesia, como la asunción transformante o culminación en el cristianismo de la gran realidad simbólica pagana. Hugo Rahner dedicó sus investigaciones principales a recoger estos testimonios de la patristica. Quizá el texto central es el de San Clemente de Alejandría, que titula precisamente su gran obra *Stromata*, es decir, "Tapices", y lo explica así: "Los antiguos enseñan su sabiduría por medio de símbolos. Esto es una psicagogía poética, es decir, tapiz y velo a la vez". La psicagogía es la conducción del alma³².

diferencia: él llegó a su teoría por el descubrimiento de la cosmogénesis; yo, por el desciframiento de las religiones cósmicas, entre las que hay que incluir, a pesar de todas sus diferencias, el cristianismo rural de la Europa oriental, que es de hecho una liturgia cósmica". *Ib*, p 92.

³¹ Cf. *RP* pp 344-347.

³² *RP* pp 323-324. Seibold se refiere a esta temática en el ámbito de América Latina. Así como en la antigüedad la postura de Tertuliano pudo estar enfrentada, por ejemplo a la de Clemente de Alejandría, por su rechazo a las raíces griegas y una reivindicación de la pureza del Evangelio, hoy puede haber problemas similares. "Hoy corremos un riesgo parecido o mayor que el de Tertuliano. Algunos sectores en su mejor afán de conservar su herencia cristiana querrían acuñar un cristianismo "espiritual", lo más desligado posible de todo compromiso cultural y sin inserción real en nuestro continente. Este ahistoricismo eclesial sería anatematizador de cualquier inculturación y compromiso de fe con la cultura profana y rechazaría así una de nuestras raíces constitutivas, la de la cultura americana. Otros, por su parte, al revalorizar la herencia indígena, condenan la gesta conquistadora y propician un retorno a posiciones indigenistas. Al no distinguir entre conquista y cristianismo, se cierran a reconocer como raíz genuina la herencia cristiana". Seibold, J.: *La Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina*, San Pablo, Buenos Aires 1993, p 168.

Digo todo esto porque si pretendemos pensar nuestra cultura, vamos a tener que contar con lo cósmico y con lo pagano.

Nuevamente me inspiro en Paul Ricoeur. Son conocidas sus proposiciones básicas sobre la problemática del mal. Primero ensaya el camino corto de la eidética, pero finalmente opta por el camino largo de las culturas. Todo esto es en realidad muy simple: una eidética, una descripción esencial, una reflexión pura, es algo muy humano pero no es la única posibilidad de nuestra razón. Existe otra posibilidad y es el pensar a partir de los símbolos de una cultura concreta, con todas las dificultades que esto trae, como por ejemplo, que nunca es posible cerrar un sistema de pensamiento. "El símbolo da que pensar", repite constantemente este filósofo, "pero a pensar no ya dentro de los símbolos, sino a base de ellos o, mejor, a partir de ellos"³³. Hay numerosos ejemplos en su obra de este modo de pensamiento, en los que resalta la triple característica de todo símbolo auténtico: son signos, pero signos con una doble intencionalidad, con una sobredosis de significación más allá de la literal y con un movimiento interior que los hace inabarcables en su significado³⁴. Tomaré sólo uno, que ciertamente da que pensar y es la interpretación del Edipo Rey bien diferente de la que hace Freud. Si bien el incesto y el parricidio son partes del mito, la verdadera tragedia es la que tiene por fiador al *vidente*, a Tiresias, el ciego. En realidad el drama de Edipo es el de la conciencia de sí, que sólo a través de humillaciones llega a la verdad: el drama de la impotencia de llegar a la verdad por uno mismo. La cólera del rey es una expresión de esta impotencia. En realidad Sófocles pretendió reeditar en sus oyentes el drama del Rey, el adulto impotente de conocer la verdad. El símbolo creado por Sófocles nos presenta a un adulto en el que el drama de la verdad se ha urdido en el nacimiento, pero al mismo tiempo el drama de la verdad adulta³⁵.

Si la cultura es un entretejido de símbolos que dan que pensar, la propuesta que se me ocurre hacerles es precisamente la de pensar nuestra cultura a partir de los símbolos que están a nuestra vista. Nos vamos a encontrar con algunas sorpresas y les propongo simplemente una experiencia personal para que ustedes puedan seguir pensando.

³³ Ricoeur, P: *FC*, p 496.

³⁴ *Ib* pp 178-179.

³⁵ Cf. *EF*, pp 450-454.

¿La piedad popular es la única clave?

Poco antes de caminar a Luján, el año pasado, había caído en mis manos el libro del Padre Maldonado que he citado *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*³⁶. En esa caminata y después, iluminado por esa lectura, se me ocurrió pensar varias cosas, básicamente dos. Creo que por la época en que nos ha tocado vivir, en la que se ha revalorizado la piedad popular, nos es ahora relativamente sencillo ver el simbolismo religioso cristiano en continuidad con lo cósmico en el ámbito preciso de la piedad popular, esto es, la hermosa convergencia de nuestra religión histórica con sus raíces naturales. En una palabra: en la Virgen de Luján vivimos la devoción a la Madre de Dios, pero en el encuentro abismal con lo cósmico. Los grandes símbolos de la madre tierra, de la madre patria y de nuestra propia madre están bien presentes en la devoción popular. La Virgen de Luján forma ciertamente parte del soñar despierto de nuestro pueblo. Vivimos allí que han sido bautizados y bien bautizados los símbolos naturales: la fe cristiana no los ha negado sino que ha aprovechado su fuerza ancestral³⁷. Nos resulta fácil así ver muchas más cosas en esta línea. Por ejemplo, aquello de que el pensamiento mágico supone un *continuum* en el universo: lo de acá se continúa más allá, en el misterio, en lo que no se ve, lo mítico no es solamente patrimonio de los primitivos, subsiste hoy. También comprendemos que la ausencia de lo mágico implica una mutilación de la religión y que es en las celebraciones del pueblo donde se da una apertura a lo mágico y que lo mágico no es necesariamente supersticioso. Comprendemos que la actividad mágica siempre buscó los objetivos primarios del hombre: comer y tener hijos. Por otra parte nos son

³⁶ Para lo que sigue, cf. *RP*. El autor propone en la Segunda Parte algunas claves interpretativas para conocer la religión del pueblo. A mi juicio hay que destacar sobre todo los cap I, II y V: "Lo mágico", "Lo simbólico", "Lo festivo" y también la Tercera Parte dedicada a la liturgia, donde, luego de un estudio histórico, destaca "la simbiosis tradicional de liturgia y religiosidad popular" (p 343), como un elemento clave, tanto de alimento de la liturgia oficial, como de asunción de las formas populares de liturgia, que si no son asumidas quedan a la deriva.

³⁷ "Precisamente gracias a esta mediación de las grandes figuras y simbolismos, la salvación traída por Cristo penetra y llega hasta las profundidades más íntimas de la "psiqué". Al asumir Cristo y la Iglesia las imágenes del sol, la luna, el agua, el árbol, la madre...opera una evangelización de los poderes proyectados en ellas". *RP*, p 325.

queridas las fiestas populares, aquellas en las que el pueblo se convoca solo y que remiten siempre a un significado distinto de lo que hacen, porque son simbólicas por naturaleza. Percibimos allí mejor cómo lo cósmico está presente en la experiencia cristiana, como en tantos pueblos evangelizados hace más de un milenio, se nos clarifica una de las ideas-madre de la fenomenología de Mircea Eliade. Cito aquí a Maldonado:

La naturaleza como gran hierofanía, o mejor, como constelación de hierofanías. Esto quiere decir que el cosmos es un elemento primordial, un conjunto de símbolos cargados con una fuerza significante y reveladora. La hierofanía es el acto, la acción revelante, manifestadora de lo sagrado. El símbolo, el rito, cultural o folklórico, las cosmogonías, los mitos...son las mediaciones concretas, modales de la hierofanía, así como su prolongación o transformación en estado más permanente³⁸.

Nos gusta ver cómo las celebraciones religiosas siempre retoman los orígenes y que por esto algo se regenera en nosotros: la última fiesta fue la mejor³⁹. Nos reconciliamos incluso con el despilfarro, y sabemos que una fiesta sirve fundamentalmente para simbolizar. Nos gusta decir que la fiesta es un gozo de la simple expresión de la vida y que así como Dios jugó con la creación, así nosotros⁴⁰. También que la fiesta se realiza en el encuentro del hombre con el todo y la vemos como un presentimiento de la eternidad⁴¹. Reconocemos que la fuente del espíritu festivo es Dios y que la fiesta es la celebración de la vida y de la

³⁸ *RP* p 93.

³⁹ "En la misa de una vigilia pascual, de una noche navideña, ¿quién no recuerda y revive todas las pascuas y navidades que han ido jalonando el decurso de su vida en medio de seres queridos, en compañía entrañable de amigos, familiares quizá ahora desaparecidos y substraídos a nuestra experiencia sensible? ¿Y este recuerdo ¿no es algo más que un mero recuerdo? ¿Cómo entonces produce una sacudida emocional tan recóndita? ¿No es que algo ha resucitado, algo vivo ha irrumpido en el presente cotidiano nuestro tan superficial y estrecho? Por eso algunos dirán: ha sido la mejor celebración de mi vida. Y no se percatan de que lo mismo han dicho otras muchas veces. Más que la mejor, es la única, por cuanto recoge todas las anteriores, todas las ulteriores". *RP* p 179.

⁴⁰ Cf. *RP* p 195

⁴¹ Cf. *RP* p 201.

fraternidad.⁴² Nos vemos con gusto sumergidos en aquello que Mircea Eliade llamó la supervivencia del mito del eterno retorno⁴³. Hay en nosotros hasta una voluntad de reencuentro con los arquetipos que siempre perduran: tierra-madre, la vida que nace de la muerte, la regeneración, la vuelta a los orígenes, la unión de los contrarios⁴⁴. Vemos, tal vez, cómo la fiesta nos hunde en la continuidad de las aguas primordiales con las aguas bautismales⁴⁵. Incluso percibimos, siempre en el ámbito de la piedad popular, cómo en el inconsciente colectivo se anudan las imágenes primigenias de la humanidad: agua, fuego, tierra, aire y que hay una entente misteriosa, una sintonía del hombre con el universo⁴⁶.

¿Por qué no interpretar el paganismo?

¿Pero esto es todo? Me he estado preguntando cómo se da la sintonía del hombre con el universo en la gran ciudad. Pienso que tiene que darse y que no puede ser de otra forma. En otras palabras: ¿No hay intentos diferentes a los del catolicismo popular para tratar de conectarse con los orígenes, con lo cósmico? Estoy convencido de la validez de la formulación del P. Galli: "La religiosidad popular es una clave hermenéutica de la cultura popular latinoamericana"⁴⁷. Esta formulación no niega que haya otras claves hermenéuticas distintas, que, tal vez, hay que ir a buscarlas en los irrenunciables intentos de todo hombre de conectarse con lo cósmico. Personalmente pienso que los estudios concretos sobre la piedad popular católica siguen siendo una fuente constante de inspiración⁴⁸. Creo que tiene total vigencia la metodología

⁴² Cf. *RP* p 210.

⁴³ Cf. Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Alianza-Emecé, Madrid, 1972, pp 129-135.

⁴⁴ Cf. *RP* p 116.

⁴⁵ Cf. *RP* p 325.

⁴⁶ Cf. *RP* p 128.

⁴⁷ Galli, Carlos M: *La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad*. en *ALDSI II*, p 160.

⁴⁸ Cf. Seibold, Jorge: *Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana*, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, T.3: Religión, ed. Gómez Caffarena, Trotta, Madrid, 1993, pp 79-91. Aquí se encuentra una amplia bibliografía sobre estos estudios y se señala la evolución desde un punto de vista latinoamericano; en otras palabras, los diferentes focos de interés que

seguida, hace ya tiempo, por Rodríguez Melgarejo⁴⁹ a propósito del Santuario de San Cayetano. Una metodología que podríamos llamar descriptiva, histórica e interpretativa. En esa línea creo se mueve Ameigeiras cuando trata de darnos una interpretación de la fiesta del Mailín⁵⁰, o el mismo Maldonado que intenta comprender diversas manifestaciones de religiosidad popular españolas⁵¹. La piedad popular católica pertenece al soñar despierto de nuestro pueblo y "da que pensar". Pero con todo, pienso que continúan los interrogantes: dado que la piedad popular no tiene por qué ser el único lugar hermenéutico de nuestra cultura ¿no hay que ir también más allá? Para mí hay otra clave

hubo desde los comienzos hasta el día de hoy en los estudios sobre el catolicismo popular. Seibold destaca cómo se superaron las primeras perspectivas de los sesenta, que ligaron la piedad popular con la "ciudad sacral", en cierto modo opuesta a "la ciudad secular", cómo se superaron también otras perspectivas posteriores, que manejaban de algún modo la dicotomía espiritual-ethos cultural, para llegar a una perspectiva más actual donde se integra lo histórico y lo cultural (Comblin, Marzal, Methol Ferré, Morandé, Scannone y muchos otros). Como acontecimientos importantes, fuera de Puebla, lógicamente, creo justo señalar la reunión convocada por el CELAM de 1976 llamada "el bogotazo de la religiosidad popular", que tuvo como fruto *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina* y el Congreso Internacional de Teología 1985 en San Miguel, cuyas principales ponencias fueron publicadas en *Stromata* 41, 1985.

⁴⁹ Cf. Rodríguez Melgarejo, *Servicio al pueblo de Dios desde un Santuario*, en *Iglesia y Religiosidad popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, pp 325-343.

⁵⁰ Cf. por ejemplo, Ameigeiras, A.R.: *Práctica religiosa y catolicismo popular. La novena del Señor de los Milagros del Mailín en el conurbano bonaerense*, en *Stromata* 50, 1994, pp 221-235.

⁵¹ Cf. Maldonado Luis: *Para comprender el Catolicismo Popular*, Ed Verbo Divino, Estella, 1990, 145 pp. Esta obra también resulta inspiradora. El autor se mueve siempre entre la descripción y la interpretación de fenómenos religiosos bien concretos en Andalucía, Castilla y diversas regiones de España que al lector argentino seguramente le resultan cercanos. Me parece que cuanto más particular sea la descripción es mejor para poder interpretar eso que llamamos "sueño despierto de un grupo histórico" (cf. nota 9). Aquí se ve también que resulta cierto aquello de Spinoza: "Más conocemos cosas singulares, más conocemos a Dios" (cit por Ricoeur en *EC* p 55).

hermenéutica en el paganismo que siempre estuvo y siempre vuelve. Les confieso que en este punto no se me ocurren sino preguntas desordenadas ¿Qué significa New Age, por ejemplo? ¿No hay también un intento, bien o mal, de armonizarlo todo? ¿Qué significa, también, el auge de los horóscopos en la cultura urbana? ¿No implica todo esto un intento de dominar el tiempo y un resurgir de los antiguos mitos, ahora en la forma de una "religión científica"? ¿Qué significan, entre otras cosas, ciertas expresiones más paroxísticas del rock? ¿No serían también un intento de comunión cósmica como lo fueron siempre la música y el baile? ¿No expresarían un afán por captar el ritmo del concierto del mundo?⁵² ¿Qué significan tantas horas delante de la televisión? ¿Es sólo una anestesia? ¿No es un modo, también de recuperar la vida y aún de festejar la vida? ¿Qué simbolizan los "héroes" de las novelas televisivas? Me pregunto si su triunfo se debe a porque el pueblo es tonto, cosa que no creo, o porque han sabido tocar los resortes de los grandes mitos populares: Dionisio, Sísifo, Prometeo, Narciso, en sus formas actuales. Me parece que es fácil condenar lo que pueda aparecer como paganismo a nuestro alrededor, pero los antiguos no le tuvieron miedo al paganismo. Y éste es tal vez el interrogante más hondo que se me ocurre proponerles: ¿Por qué no ir más allá aún que la piedad popular para interpretar nuestro grupo histórico? ¿No habrá que interpretar con benevolencia el paganismo que siempre persiste, precisamente porque en el paganismo hay una clave de la cultura? ¿No habrá que comenzar por darnos cuenta de que existe un lenguaje simbólico que intenta, siempre ambiguamente, buscar los orígenes y la escatología⁵³? Sólo después de reconocer un

⁵² Cf. *RP*, p 269-270.

⁵³ Muy interesante resulta la siguiente observación de Joaquín Allende: "En la dominica de ramos de 1992 se inauguró a treinta y seis kilómetros de París un "Euro-Disneyland". Los prudentes capitalistas del proyecto, que ha costado 22 millones de francos, el segundo proyecto de construcción más grande de Europa, han calculado pacientemente la rentabilidad de la empresa. Por ello han previsto bien el número de visitantes. La cifra es de 11 millones de turistas, cada año. Este número se equipara al de los peregrinos de Lourdes, Fátima y Chestojova juntos. Es todo un signo, porque ese paraíso mágico-simbólico que atrae a multitudes del desencantado y secularizado mundo europeo es, en muchos aspectos, la articulación de un vacío. El "Euro-Disneyland" invita a reflexionar desde la perspectiva de la catequesis de la cultura contemporánea. Allí, por contrato con las firmas gestoras, todo debe ser nuevo, pacífico, sonriente. Si algo se rompe o se aja, debe ser reemplazado de inmediato. Es el

sueño se puede interpretarlo y la interpretación supone que a veces llegamos a la verdad por hipótesis falsas, como aquel detective franciscano de la novela⁵⁴.

Una vez me pregunté por qué San Benito había fundado sus monasterios en lugares tan altos y de difícil acceso. Mientras caminaba por la cuesta que llega a Subiaco, donde hizo la primera fundación y donde están los benedictinos desde hace mil quinientos años, un compañero me hizo notar que allí había escrito el santo las reglas de la hospitalidad. No pude menos de preguntarme para qué San Benito había

sueño de una armonía sin dolor, sin tiempo de adquisición. Es el edén de la niñez pueril como alternativa secularizada al imperativo de Jesús por el corazón de niño". Allende, J.: *Vivencia y vinculación: catequesis en el cambio cultural*, en *Medellín* 72, 1992, p 863. Me parece que frente a realidades de este tipo, presentes también entre nosotros, hay dos tipos de miradas. La mirada de la condena o la mirada de la interpretación comprensiva, como la que se ve en el autor. Si no se interpretan estas creaciones "paganas" de una cultura cada vez más mundial, no se podrá nunca aprovechar la fuerza que de hecho tienen para una catequesis cristiana. Pienso que la pregunta frente a un fenómeno como el anterior no debe ser ¿cuáles son los errores?, sino más bien ¿qué significa este símbolo?

⁵⁴ *El nombre de la rosa* de Umberto Eco (RBA, Editores, Barcelona, 1993) ha dado mucho que hablar y escribir. El detective franciscano llega finalmente a encontrar al asesino, pero no por las hipótesis que él mismo había hecho, sino por un camino inesperado. Me parece ver aquí ver un lindo símbolo de cómo es bueno relativizar las formulaciones del pensamiento hasta un cierto punto. Una de las tesis principales del libro es que es humano reírse un poco de la verdad o que Dios se ríe de las verdades de los hombres. No creo que el autor caiga en un relativismo total. En lo que puede ser una relectura benévola del tan mentado nominalismo de Eco, uno puede decir que su novela es un llamado a relativizar y reírse un poco de las formulaciones "absolutas" a las que nos aferramos los hombres con tanta pasión y que tarde o temprano muestran su talón de Aquiles. En este sentido, pienso, hay que interpretar uno de los textos centrales de la obra: "Quizá la tarea del que ama a los hombres es lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que *la verdad ría*, porque la única verdad consiste en librarnos de la insana pasión por la verdad" (p 463). Por esta razón ve el autor a los que nunca dudan como más parecidos al demonio: "El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda. El diablo es sombrío porque sabe adónde va y siempre va al sitio del que procede" (p 450).

escrito esas reglas, ya que aparentemente allí no iba a poder llegar mucha gente. Más adelante, otro amigo me aclaró que esos lugares tan lejanos como Subiaco, Montecassino, etc, *eran ya*, antes de San Benito, lugares de peregrinaciones paganas. La pregunta que me hago es ¿cuáles son y cómo interpretar las "alturas" de peregrinación pagana en la cultura urbana que nos toca vivir? Tengo la pregunta, pero no la respuesta.

El lenguaje como realidad interior en San Agustín

por Francisco J. Weismann, Osa. (Buenos Aires)

1. Aspecto fundamental de la expresión

Todas las ricas reflexiones de Agustín sobre el Lenguaje tienden, en general, a destacar el valor del signo lingüístico y su función significativa en el proceso de la comunicación. Se basa en la realidad compleja del significado, en su carga semántica, que adquiere su plena inteligibilidad en el orden de la interioridad subjetiva, independiente, como tal, de la experiencia concreta y sensible. Esta independencia permite que el Lenguaje sea considerado en su base metafísica y en la intencionalidad que le concede la propia interioridad al darle significado. Se trata de interioridad subjetiva, propia al orden del pensamiento y distante, por tanto, de un subjetivismo de tipo idealista en cualquiera de sus manifestaciones.

Agustín, a través de este enfoque tan interesante y actual, busca fundamentar sólidamente el fenómeno del Lenguaje desde el punto de vista filosófico: a través de las manifestaciones sensibles del hecho lingüístico intenta descubrir sus raíces más profundas en la propia persona, con toda su rica complejidad¹.

El Lenguaje revela, entonces, toda su capacidad semántica al analizarlo en su relación significativa con el Pensamiento y su intencionalidad. Con una influencia neoplatónica reelaborada, Agustín ve esta intencionalidad en el orden del sujeto y de su interioridad² vista desde una perspectiva bastante original³. La interioridad o "intentio" en la

¹ El enfoque agustiniano tiene una originalidad que es preciso destacar. L. Alici destaca en su excelente obra *Il Linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma, 1976, las diferencias de aquel enfoque con las corrientes más pragmáticas y extrinsecistas sobre el Lenguaje, por ejemplo, la de las actuales Filosofías del Lenguaje. Cf. o.c. 65, n. 1 donde cita a Wittgenstein.

² Racionalidad e interioridad van íntimamente unidas. Cf. *De Trin* 13,1,4.

³ Sobre las fuentes neoplatónicas del Agustinismo y su reelaboración posterior por Agustín existe una importante bibliografía. Personalmente estoy confeccionando una bibliografía exclusiva sobre ese tema que publicaré más