

CULTURA Y DEPENDENCIA A LA LUZ DE LA REFLEXION TEOLOGICA

Por L. GERA (Buenos Aires) *

Presentamos la siguiente ponencia a través de dos partes generales. En la primera, de carácter más bien introductorio, se explicita el significado de algunos conceptos que son habitualmente empleados a lo largo de la exposición. En la segunda parte son presentadas algunas cuestiones que salen al paso cuando se pide a la teología que, desde su propia luz, aborde un tipo de problemas de carácter histórico, tales como el de una determinada cultura histórica o de la situación de dependencia que la afecta, como una de sus características fundamentales.

I. — SIGNIFICADO DE ALGUNOS CONCEPTOS

Cultura, historia, pueblo.

1. — Bajo el concepto de *cultura* comprendemos el “ethos” cultural y sus expresiones.

En estas expresiones consiste la creación de cultura. Esta se transmite, se reengendra, desarrolla y renueva a través de aquellas. Entre dichas expresiones están la ciencia y la praxis, las estructuras y sistemas, económicos, políticos, religiosos, etc.

El “ethos” cultural se origina en la intuición de valores. También lo llamamos “conciencia” de valores.

* El Dr. Lucio Gera, nacido el 17-1-1924, estudia filosofía y teología en el seminario de Buenos Aires. Después de cuatro años de actividad pastoral, se licencia en Roma en teología y se doctora en Bonn en la misma especialidad. Desde 1957 es profesor en la Facultad de Teología de Villa Devoto. En 1968 es nombrado “experto” para Medellín. Es miembro de la Comisión Pontificia de Teólogos. Publicó entre otros artículos (en diversas revistas): *La Iglesia y el mundo*, en *La Iglesia y el País*, Bs. As., 1967, pp. 9-19; *Reflexión Teológica*, en *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Bs. As., 1971, pp. 123-158; *Rol del cristiano en el proceso latinoamericano de liberación*, *Misur*, 3, 1969; *La misión de la Iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación*, *Pasos* 8, 1972, 21; etc.

El sujeto de dicho "ethos" es un sujeto colectivo, una sociedad o bien una "cultura". En América Latina preferimos, acertadamente, el vocablo *pueblo* al de sociedad o al de cultura. El "ethos" cultural arraiga en un pueblo y lo configura idiosincráticamente.

Esto equivale a decir que los valores son cointuidos. Cuando el individuo de un pueblo los intuye, se intuye a sí mismo "con otros" y así toma conciencia de grupo. Es decir, en el acto de intuir los valores propios, un pueblo toma conciencia de sí como pueblo; y también, de ser diferente de otros pueblos. Así pues, la cultura consiste, en su raíz, en la autoidentificación que un pueblo hace de sí, como sujeto —como "hombre", por consiguiente, como "racional", con propia dignidad—; en la autoidentificación que hace de sí como sujeto colectivo particular, como pueblo diferente de otros pueblos, también ellos "hombres". Aquí está la raíz de la conciencia colectiva, nacional, y a la vez, fraterna, universal. La conciencia de sí, como grupo particular, no excluye la conciencia de universalidad; por el contrario, la constituye como universalidad concreta. Esa conciencia de universalidad no se forma a través de un salto que va de la conciencia individual a la conciencia universal, pasando por alto o suprimiendo las particularidades nacionales o culturales; sino precisamente pasando por la formación de una conciencia nacional y de este modo integrándose a la universalidad, que resulta así una universalidad concreta.

2. — Un pueblo intuye los valores, y toma así conciencia de su propia identidad, no en abstracto, sino en una concreta y particular conexión con la tierra (el espacio, el suelo patrio) y con una continuidad histórica (tiempo). Así pues, la interrelación entre individuos, es decir la solidaridad constitutiva de comunidad, es experimentada en conexión con un espacio y un tiempo, a la vez que espacio y tiempo son vividos desde una conciencia solidaria y colectiva. Relación de hombre a hombre, referencia al espacio, vivencia del tiempo, los tres aspectos, entrelazados, son constitutivos del "ethos" cultural.

Un pueblo organiza los valores propios a partir del modo concreto como sus miembros viven la propia solidaridad y la vecindad y diferencia de otros pueblos; a partir también de la peculiar vivencia del espacio que se le ofrece (o se le niega) y del conte-

nido de experiencia histórica que va viviendo a través de su proceso temporal. A partir de todo esto organiza los valores en su conciencia colectiva de un modo peculiar, característico, conforme a cierta orientación o sentido preferencial. A este modo peculiar de organizar los valores, a este "ethos", que se expresa cotidianamente de múltiples formas, lo llamamos "estilo". La cultura es un estilo de vivir cotidiano. Un estilo de vida conforme a cierta organización de valores en la conciencia. Toda cultura implica esta peculiaridad, esta idiosincrasia; es su perfil y lo que constituye la personalidad de un pueblo.

3. — Desde esa raíz un pueblo vive, según su estilo, las realidades que se le presentan u ocultan cotidianamente. Las vive, como necesitándolas para vivir; así toma el hombre conciencia de sí como un ser de necesidades. La cultura está en relación con esas necesidades, surge de ellas.

Para vivir es necesario sustentarse y protegerse (alimento, vestido, casa); de aquí que la cultura se da bajo la forma de una relación económica a la naturaleza. Además, para vivir, es necesario convivir, y la primera necesidad es amar; de aquí que la cultura se da también como relación, fundamentalmente como relación familiar y política. Implica una forma de ubicarse en la naturaleza, mediante el trabajo, y en la "polis", mediante relaciones de justicia.

Pero, en el límite de la relación económica, que le permite al hombre alimentarse y vivir, está la muerte; también en el límite de la relación a los demás, está la soledad, el odio, o la impotencia de amar, que son formas de muerte. Todo pueblo, un paso más allá de su diferencia con otros pueblos, puede dar con la invasión, con la dominación, y también con su propio deseo de dominar; formas, todas éstas, de muerte. Por eso, surgida de la necesidad de vivir, y de desplazar las fronteras, en las que el hombre se siente amenazado de morir, la cultura se constituye ante la constante alternativa entre la vida y la muerte. Esto lo experimenta muy bien el hombre que padece hambre, o el pueblo colonizado. Pero si es así, la cultura implica "estar ante el destino", tener que enfrentar, desde la libertad, el propio destino. Y en ese estar el hombre o los pueblos frente al futuro, se le exige

al hombre, como en la raíz de su quehacer cultural, reconocer los destinos imposibles, lo que ya es necesidad, pero también, por otra parte, elegir el propio destino posible y tener un proyecto sobre sí mismo.

4. — Por eso la cultura se desarrolla en forma de *historia*. No consiste ella simplemente en el conjunto de actividades que desarrolla un pueblo sino en el proceso que esas actividades determinan, proceso en búsqueda de aquel destino en el que los miembros de un pueblo se sienten solidarios. Por eso todo pueblo supone en sus propios miembros la conciencia de un destino común.

Entendemos por “historia”, los hechos, el acontecer. Lo que acontece al hombre y a los pueblos, y los que éstos hacen, que acontezca. También comprendemos bajo el concepto de historia, el “sentido” que los hombres —y también Dios, diremos— quieren que se realice a través de ese acontecer. Dicho sentido sólo puede realizarse desde la libertad; desde una libertad, empero, que se ejerce dentro de un espacio de existencia enmarcado por la “necesidad”. El acontecer histórico se origina en la misteriosa interpenetración de libertad y necesidad.

De aquí que el propio espacio de la historia sea lo “posible”. Se necesita sin duda una honda sabiduría para captar en cada momento, ese espacio fronterizo, que se extiende angosto entre la imposible utopía, que dilata el campo de la historia a medida amplia del espacio de la fantasía, y la actitud fatalista, que reduce esa misma historia a los “hechos dados” de una vez para siempre, esto es, a naturaleza.

Teología, teología de la historia.

1. — La teología es un conocimiento de las realidades a partir de Dios, es decir, a partir del ser de Dios, del conocimiento que Él tiene de la realidad, y de lo que su libre voluntad quiere al crear esta realidad. Esto se nos manifiesta a través de su revelación. Por eso entendemos que la teología es un conocimiento de la realidad a partir de la revelación de Dios y de su correlativo, la fe con que el hombre acepta esa revelación.

Las afirmaciones fundamentales de la fe se constituyen en “principios” de conocimiento, para la teología.

Ahora bien, cuando se le pide a la teología, como suele acostumbrarse hoy en día, que exprese algo sobre una cultura y sobre la particular situación histórica de dependencia de esa cultura, se le propone que asuma como objeto de conocimiento la *dimensión histórica* de la realidad, es decir, que se constituya también como teología de la historia.

La primera cuestión que sale al paso, ante tal propuesta, es la siguiente: ¿puede la teología, a partir de las verdades reveladas que son sus principios de conocimiento, conocer algo de la historia? ¿Y qué es lo que puede llegar a conocer de ella?

Pero, ante todo, ¿qué significa “conocer la historia”?

La historia, como objeto de conocimiento por parte del hombre, suele compendiarse en dos palabras: los “hechos” y el “sentido”. La historia consiste en “hechos”, en acontecimientos, y esto es lo que aparece empíricamente. Pero detrás de esos hechos, acontece o se frustra un sentido. Conocer la historia significa conocer los hechos y el sentido que, a través de ellos, acontece o se malogra; significa conocer la conexión de los hechos con un sentido.

Vistas las cosas desde la teología, se trata de un sentido “salvífico”. Pues lo que al conocimiento teológico le atañe, en su propio y específico nivel, es la realización del sentido definitivo, último, más profundo de la historia. Para la teología, lo que en definitiva acontece detrás de los hechos, es la salvación o la perdición.

En consecuencia, para conocer teológicamente la historia, debería ser posible captar el carácter salvífico de los hechos, de los acontecimientos que marcan a una época y de su vivir cotidiano; captar lo salvífico, en la línea y el espíritu de una época.

Pero, ¿en qué consiste el “carácter salvífico” de un hecho, o de los acontecimientos que marcan una época? Apenas uno entra a reflexionar en ese interrogante, cae en la cuenta de la complejidad del tema. De entrada se presiente que no puede aquí emplearse un concepto unívoco de “salvación”. Tampoco equívoco, desde luego, pues para hablar del carácter salvífico de los hechos

de la historia se presupone por lo menos que esos hechos tienen alguna relación, aun cuando fuera de distinto género, con la “salvación”; relación en virtud de la cual puedan ser agrupados esos hechos bajo el mismo concepto de “salvíficos”. Pero evidentemente no puede pensarse que sea del mismo nivel y densidad el carácter salvífico de un acontecimiento histórico, como la muerte de Cristo, que los hechos de cualquier otro hombre.

También se pone de manifiesto la complejidad del tema, si pensamos que el carácter éticamente “bueno” de un hecho, integra parcialmente su cualidad “salvífica”, y que correlativamente en el “pecado” queda a descubierto la ausencia de carácter salvífico del hecho pecaminoso, como se expresa Medellín cuando opone “pecado” a “salvación”. Igualmente, en el mal que acontece al hombre —en la enfermedad, o la muerte, p. ej.— se puede ver la ausencia de salvación; precisamente, aquello de lo que el hombre desea ser salvado. Pero, por otra parte, el pecado y el mal pueden adquirir un cierto sentido salvífico, a partir del uso que de ellos hace Dios o de la actitud con que el hombre los asume. Es así que en la habitual interpretación cristiana de la historia, suele hacerse intervenir el principio de una especie de “reconversión” del mal y del pecado en bien y salvación, reconversión que puede ser operada por la providencia de Dios. La fórmula agustiniana de la “felix culpa” se ha constituido, dentro del cristianismo, en uno de los criterios de interpretación de los hechos de la historia. Por esto mismo, las tentativas de interpretación de la historia, dentro del cristianismo, adquieren a veces el sentido de una “teodicea”: hay que defender a Dios del mal y del pecado humano, que en último término parecen acusarlo a El, mostrando cómo su plan providencial sabe convertir el mal en salvación.

Pero la aplicación de este principio de reconversión es mucho menos aferrable por parte del conocimiento teológico. Con mucha frecuencia la conciencia cristiana está remitida a “creer”, en la obscuridad, que más allá del mal y del pecado, hay un sentido, pero no puede descifrar la determinada conexión del hecho malo, culpable y destructivo con ese sentido, conocido sólo por la Providencia.

2.— El problema del conocimiento teológico de la historia puede plantearse en diversos niveles.

En un sentido algo impropio, en el nivel del “deber ser”. ¿Cómo debería ser la historia, qué tipo de hechos deberían ser realizados, para que aconteciera o, al menos, no fuera impedida la realización de un sentido final de la historia humana? En este nivel se inscriben muchas obras, enunciadas como teología de la historia o de las realidades y valores terrestres, aparecidas sobre todo en la etapa inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial.

Sin embargo, el nivel más propio en el que ha de plantearse el problema de la teología de la historia, es el de la facticidad histórica, sea que el planteo se refiera a los *facta* pretéritos, sea que se interrogue sobre los que en el futuro serán *facta*.

¿Se puede conocer el carácter salvífico de lo pasado?

Indudablemente, la revelación nos pone en conocimiento del carácter salvífico que poseen ciertos hechos de la “historia santa”, los “mirabilia Dei”; hechos de la historia de Israel y sobre todo el acontecimiento salvífico realizado en Cristo. También por la revelación sabemos del carácter peculiar que, en el proceso de la historia de salvación, ha tenido Israel.

Pero este problema pone de manifiesto su dificultad mayor, cuando nos referimos a los hechos pasados de lo que suele llamarse la “historia profana”, que no está por otra parte desligada de la historia del nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia. Es en este ámbito donde son puestas a prueba las teologías de la historia. Se trata de un campo de suma dificultad, y no obstante, no podríamos rechazar como inauténticas o totalmente imposibles, tales tentativas. Pablo VI se refiere a ellas con las siguientes palabras: “La historia, considerada en sus grandes líneas, ha ofrecido al pensamiento cristiano la oportunidad, mejor dicho, la invitación a descubrir en ella el plan de Dios... Pero éste es un descubrimiento ‘a posteriori’. Es una síntesis, discutible a veces en sus formulaciones, a la que llega la reflexión cuando los acontecimientos han pasado ya, y resulta entonces posible considerarlos en una perspectiva de conjunto. Alguna vez pueden ser incluso colocados deductivamente en un cuadro ideológico derivado de

otras fuentes doctrinales, en vez de ser dicha síntesis el resultado de un análisis inductivo de los mismos acontecimientos" (Audien-
cia general, Obs. Rom., ed. española, 20 abril de 1969, p. 3).

¿Puede también tentarse un conocimiento teológico que se refiera al futuro de la historia? La dificultad se agranda, pues ya no se trataría solamente de conocer el sentido salvífico de los hechos ya acontecidos, sino de preconocer los hechos aún no realizados, pero que se realizarán en el futuro, o, en general, el rumbo, la línea de la historia en el futuro.

La revelación nos permite tener una cierta visión global del curso de la historia y de su última resolución y acceder así, a partir de su terminación, a un conocimiento nada preciso bajo muchos aspectos del sentido final de la totalidad histórica. Más bien podemos conocer aquí el todo que no las partes; particularmente esa parte de la historia, constituida por lo que aún ha de suceder en el futuro intrahistórico, que tenemos por delante.

En todo esto se presenta a la teología un problema delicado. Si ella puede asumir algún "cuadro ideológico derivado de otras fuentes doctrinales", y valerse de las categorías y análisis que ese cuadro ofrece, para poder conocer "los resortes de la evolución de la sociedad" (Pablo VI. Oct. Adv. n. 33) y así poder prever el curso futuro de la historia.

La teología no podría adherir sin contradicción con sus propias fuentes doctrinales de la revelación a cuadros ideológicos que se oponen a la fe y a la concepción del hombre que de ésta deriva; Pablo VI señala dos ideologías incompatibles con la fe, la marxista y la liberal (Oct. Adv. n. 26). De aquí se sigue que no podrá la teología tampoco valerse de categorías y análisis esencialmente ligados a esos contenidos ideológicos, sin realizar una profunda crítica que los desligue, si eso es posible, de esas ideologías.

Pero el problema no queda agotado con el rechazo de un recurso a las ideologías marxista y liberal. Queda en pie la cuestión sobre la posibilidad, no rechazable en principio, de que la teología asuma el cuadro que le puede ofrecer una filosofía de la historia, y con ello ciertas "leyes" (cuya naturaleza habría que dilucidar) y categorías de comprensión, que permitieran no por cierto deducir

la historia futura a partir de una lógica necesitante, sino conjeturar, a nivel de la "doxa" por consiguiente, ciertos aspectos del probable curso que seguirá la historia.

3. — Dentro del amplio margen de cuestiones que ofrece el planteo acerca de una teología de la historia, queremos indicar un punto, a partir del cual desarrollaremos la segunda parte de esta ponencia.

La Constitución conciliar "Gaudium et Spes" (n. 4) invitaba a "escrutar los signos de los tiempos", y determinaba el significado de esta fórmula, explicando que se trata de "discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos... los signos verdaderos de la presencia o del plan de Dios" (n. 11).

Pablo VI, en la Audiencia general a que nos referimos antes, traduce esa fórmula, corriente ya desde Juan XXIII, haciendo equivaler ese discernimiento de los signos del tiempo, a una "interpretación teológica de la época contemporánea".

Se trata, pues, de discernir qué acontecimientos o aspectos, en la cultura de una época, nos significan que en ellos se cumpla de algún modo el proyecto de Dios; también, si una época se aleja o se acerca, más o menos que otra tal vez, a la realización de ese proyecto divino por el hecho de que en ella se da lugar a que el Reino de Dios acontezca con mayor o menor intensidad; sobre todo se trata de discernir en la época contemporánea aquello que nos puede significar un más intenso advenimiento de ese Reino, por tratarse de signos que son considerados como "indicios, que parecen anunciar tiempos mejores" (Juan XXIII, AAS. 1962, p. 61), o bien, al decir de Pablo VI (l.c.), un "presagio de tiempos mejores". Indicios de un sentido salvífico, "que está más allá de lo que un pasivo observador es capaz de registrar". Se trata, pues, de interpretar el rumbo que puede tomar la historia y de discernir en ella, lo que actualmente puede hacerla cambiar o mejorar de rumbo.

Quien habla de plan de Dios, menta su Providencia. En el fondo, el escrutinio de los signos de los tiempos, el discernimiento de las épocas, para detectar indicios del plan de Dios, equivale a una tentativa por encontrar la providencia de Dios, su curso

y sabiduría, en la historia humana. Cosa por cierto practicada en la Iglesia por sus doctores y también, habitualmente y a su propio nivel, por el pueblo cristiano, inclinado a medir los hechos de su vida en la perspectiva de la providencia divina.

Pero cuando hoy en día hablamos de los “signos de los tiempos”, o de una “interpretación de la historia”, no entendemos estas fórmulas solamente en el sentido de una contemplación meramente especulativa de la providencia en el curso de la historia humana. Tampoco las entendemos solamente en el sentido de una escrutación que nace y se resuelve en una intensificación de nuestra vida espiritual, del estado afectivo de caridad de quien contempla el curso sabio, justo y misericordioso que la providencia de Dios traza a las cosas humanas. Es, desde luego, todo eso. Pero, más allá de eso, la expresión “signo de los tiempos” nace y se desarrolla, particularmente en el Concilio Vaticano II, en un contexto y con un sentido pastoral. Se trata de percibir en la historia contemporánea aquellos aspectos que constituyen, por así decirlo, una chance pastoral para la Iglesia, o, también, el reclamo de una conducta cristiana específica del Pueblo de Dios. Las siguientes palabras son, nuevamente, de Pablo VI (I.c.): “Siguiendo la perspectiva que ahora tenemos delante, se trata de individualizar ‘en los tiempos’, es decir, en el curso de los acontecimientos, en la historia, aquellos aspectos, aquellos ‘signos’, que pueden traernos noticias de una Providencia inmanente...; que pueden servirnos de señal... de una cierta relación con el Reino de Dios, con su obrar secreto; o bien *hablarnos de la posibilidad, de la disponibilidad, de la exigencia de una acción apostólica...* El descubrimiento de los ‘signos de los tiempos’ puede acaecer también para indicarnos el momento en que estos signos vienen de suyo al encuentro de unos designios más altos, que nosotros sabemos que son cristianos y divinos (como la búsqueda de la unidad, de la paz, de la justicia), y el momento en que una eventual acción de caridad o de apostolado que nosotros hemos hecho viene a compaginarse con la maduración de circunstancias favorables que indican que ha llegado la hora para un progreso simultáneo del Reino de Dios en el reino de los hombres”.

II. — OBSERVACIONES PARA UNA INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

En coherencia con la invitación a explorar los signos de los tiempos o a interpretar la historia contemporánea, se viene empleando más o menos habitualmente un *esquema de reflexión* que ha sido puesto en práctica inicialmente en la Constitución “Gaudium et Spes” y que posteriormente ha sido adoptado por la Segunda Conferencia episcopal Latinoamericana en Medellín.

Constituido por tres etapas, ese esquema conduce a nuestra reflexión, en primer lugar, a tratar de ver la actual situación histórica, para llevar luego a la misma reflexión a la consideración de algunos principios doctrinales, y hacerla concluir finalmente en las determinaciones de ciertas líneas u orientaciones pastorales.

No disponemos hasta el momento, que yo sepa, de un estudio relativamente completo y suficiente, sobre las implicaciones epistemológicas inherentes a dicho esquema y objeto de reflexión, ni sobre la naturaleza y viabilidad del método que busca poner en práctica. Es una de tantas tareas que quedan por hacer; en lo que resta de esta ponencia sólo haremos algunas observaciones.

El movimiento general del esquema, el ordenamiento de sus etapas, se orienta indudablemente a la elaboración de un conocimiento teológico de la actual situación histórica, que permita elaborar una decisión pastoral, una línea o programa de acción pastoral. En efecto, la segunda etapa interviene, en dicho esquema, para poner en confrontación la doctrina con la realidad histórica presente, descrita en la etapa anterior, de modo que, a partir de esa confrontación, pueda llegarse a una orientación práctica pastoral, cuyo objetivo está en que la realidad histórica pueda ajustarse más a los principios doctrinales y evangélicos. Esto nos confirma en lo que decíamos antes; no se trata sólo de una contemplación de los supremos principios, permanentes y universales, de la teología; tampoco solamente de una contemplación del curso providencial de los hechos; ni esa reflexión sobre el curso providencial de los hechos tiene exclusivamente el sentido apologético de elaborar una “teodicea”. Más allá de todo esto el esquema procura que la reflexión se resuelva en un nivel práctico pastoral.

Visión de la realidad histórica.

En estos términos se suele plantear el objetivo de la primera etapa de reflexión, en el mencionado esquema. Pero, ¿de qué se trata? ¿Qué es lo que se quiere hacer, o, más exactamente, conocer, en esta primera etapa? ¿Cuál es el objeto de la reflexión? Por otra parte: ¿a qué tarea nos enfrentaría el aplicar esta reflexión a la realidad de la cultura latinoamericana?

1. — Se trata de conocer un *tiempo*, desde luego, ya que lo que se busca someter a reflexión es la dimensión histórica de la realidad. Los documentos citados se refieren explícitamente a un determinado tiempo, el contemporáneo, globalmente considerado (G. Spes) o limitado a América Latina (Medellín).

Ahora bien, un tiempo histórico es captado en sus *contenidos*, en aquello que acontece. Se trata, pues, de los “hechos”. Este es un vocablo que usa preferentemente Medellín, y con el cual no quiere significar exclusivamente los acontecimientos, sino también, p. ej., las estructuras, las instituciones, el modo de configurarse las mentalidades que puede tipificarse en diversos grupos, etc. Con ese vocablo se designa, en general, lo que se da de hecho, lo que es realidad, en esta determinada época actual. Una palabra que expresa más significativamente todo lo que se quiere decir con el vocablo “hechos”, es el término “situación”, esto es, el conjunto de modalidades y acontecimientos con que la realidad afecta, en la época presente, al hombre.

El concepto de “hechos” o “situación” implica también, en alguna medida, el de “causas”. No se quiere captar solamente la dimensión empírica de la época presente, sino también, dar con sus causas, ya que se trata de comprender una época y no sólo de observarla exteriormente.

Esta idea de “causa” puede ser entendida en dos sentidos. En el marco de la época actual, hay aspectos de la realidad que pueden ser considerados como efectos y otros que son tenidos como causas. Dichas causas son presentes, e integran el campo de la actual situación histórica.

Pero, tratándose de conocimiento histórico, el conjunto de una época, de una situación histórica, con sus efectos y sus causas, tiene su explicación —y por lo tanto, ahora, en otro sentido, su

“causa”— en épocas anteriores. Hay causas que ya desde épocas pasadas han influido para que se concluyera en la presente situación histórica. Así pues, el presente se explica en el pasado, a la vez que, evidentemente, el pasado es mejor reconocido a la luz del presente. Una época histórica no se explica sólo por sí misma, extraída de la totalidad histórica, sino insertada en su relación con otras épocas, con las cuales forma parte de un proceso más amplio y total.

Es pues ineludible, si se quiere conocer una época, en el caso, la contemporánea, no bloquearse en el presente. La actual situación del mundo, cuya descripción hace Gaudium et Spes, y de América Latina en particular, objeto de los documentos de Medellín, no puede ser conocida de una manera más plena y acabada, si no son detectadas en el pasado las raíces históricas de la cultura, y así el origen y posterior desarrollo de un proceso que viene a desembocar en la época presente. Desde esta perspectiva nos puede llamar hoy la atención de que tanto en la Constitución conciliar, como en Medellín, esté totalmente ausente un examen del pasado histórico. Pero a la vez esto muestra la tarea que tenemos por delante.

Esta tarea puede ser puesta de manifiesto a través de la formulación de un primer objetivo que, por lo que venimos diciendo, debería presidir el esfuerzo por interpretar una época cultural: *ir del presente al pasado, para encontrar en éste las raíces del presente, y volver de allí nuevamente al presente, para encontrar en éste las posibilidades del futuro*. El pasado nos ayuda a explicarnos el presente; recíprocamente, el presente nos hace comprender mejor lo ocurrido en el pasado. Es decir, que toda época hay que mirarla desde una totalidad histórica que las comprende a todas ellas. Por otra parte, no se busca comprender el pasado y el presente sólo por un interés de conocimiento especulativo (sin negar el valor que eso tiene por sí, sin duda), sino para descubrir las bases de un futuro posible, y de este modo dar a nuestra decisión práctica, como base, lo “realizable”.

La puesta en práctica de este objetivo nos pone ante un complejo programa de estudio y reflexión. La Iglesia ha recogido, en Medellín, una caracterización de la actual situación de América



HEMERC
CAMP

Latina, que destaca como central la condición de dependencia y la creciente conciencia y voluntad de liberación. La enrucijada de la presente situación se presenta, pues, bajo la forma de una contradicción entre liberación y dominación. Se hace pues necesario descubrir, desde el pasado histórico, la naturaleza, la génesis histórica y el posterior desarrollo de esa contradicción. La naturaleza de esa contradicción comienza a hacerse patente y a ser determinada, cuando se la caracteriza principalmente como contradicción entre dos sujetos, que son los pueblos latinoamericanos por una parte, y, por otra, el imperio. Pero la naturaleza de esa contradicción sólo puede ser descubierta a través de un análisis histórico. Por eso se hace ineludible partir de un estudio del origen de esa contradicción. Ello nos llevaría a estudiar las raíces culturales y el proceso que paulatinamente va constituyendo al imperio dominador y a los pueblos dominados. Puesto que América Latina es fruto de Europa, inicialmente a través de España, seríamos llevados a prestar atención a la aparición de la moderna Europa y a aquel proceso europeo que da lugar a la constitución de América Latina dominada. La convergencia en la España del s. XVI de cristianismo y humanismo, del viejo feudalismo medieval y de la naciente burguesía, entre otros aspectos, han de mostrarnos seguramente algunas raíces que nos hagan comprender un proceso que desemboca en la actual situación latinoamericana. Ese proceso todavía debería ser proseguido, a partir de su génesis, a través de las fases y coyunturas de su posterior evolución, y en las formas como va reapareciendo la contradicción principal, a través de la presión del iluminismo europeo que choca con la actitud de autodefensa que adoptan los pueblos latinoamericanos.

En el estudio de la génesis y desarrollo de la contradicción entre dependencia y liberación, no podría estar ausente la consideración de la Iglesia; de los valores que ella ha anunciado en este continente a la vez que de sus condicionamientos político-imperiales; de la ambigüedad del proceso evangelizador y la vigencia de diversas lealtades en los miembros de esa Iglesia; de su oposición y también de sus formas de adaptación al proyecto iluminista, como así también de su proceso de identificación con el ethos cultural de los nuevos pueblos surgidos en A. Latina.

2. — Volvamos atrás. Tanto *Gaudium et Spes*, como los documentos de Medellín, indican de modo muy claro, a través del modo como llevan a la práctica el “esquema de reflexión”, que se trata de reconocer y comprender al *hombre*, contemporáneo o latinoamericano. El objetivo no está en conocer hechos, condicionamientos, estructuras, causas, abstraídas del sujeto del que surgen o al que afectan; de modo que todo el esfuerzo de observar hechos, describir estructuras y analizar causas, no tiene otro sentido que el de dar con el hombre en su concreción histórica.

Los hechos, las estructuras, ofrecen un contenido que puede y debe ser considerado analítica y sectorialmente, a través de una diferenciación y separación de las dimensiones en que se desarrolla la cultura (económica, social, política, etc.) y de las Instituciones correspondientes (familia, escuela, Iglesia e instituciones eclesíásticas, etc.), como lo hace Medellín. Pero no basta esta reflexión analítica y particularizada. El apresuramiento con que tuvo que desarrollarse la Conferencia de Medellín no permitió llegar a una visión más sintética y totalizadora de América Latina. Toda cultura y toda época cultural, son una totalidad orgánica, en la que los diversos valores, dimensiones, grupos e instituciones se interpretan y condicionan, configurando una unidad cultural que hay que comprender como tal. Una cultura no es sólo la suma de elementos que se han abstraído de una totalidad para analizarlos aparte, si bien dicho análisis es imprescindible.

A partir de estas consideraciones podríamos señalar un segundo objetivo que debiera presidir el esfuerzo por una interpretación teológica del proceso histórico-cultural de América Latina: *analizar los aspectos particulares de una cultura, sus actividades, hechos y estructuras, reintegrándolos en su conjunto para obtener una comprensión de la cultura y proceso latinoamericano como una totalidad* (con su coherencia, su ambigüedad y su conflictualidad interna). *Asimismo partir del estudio de las expresiones culturales y del movimiento general de los pueblos para reconocer en ello su propio ethos y la conciencia que ellos, como sujetos, tienen de su propia identidad.* Es ineludible, en una tentativa de interpretación de una cultura, ir de la multiplicidad a la totalidad y unidad que implica esa cultura; ir también, de la exterioridad

de sus creaciones y expresiones, a su profundidad. Pero esa unidad y profundidad la encontramos en la conciencia que los pueblos tienen de sí mismos.

Vistas las cosas desde este objetivo, la tarea que se nos presenta es también amplia.

Decíamos que Medellín ve como el núcleo de la actual situación espiritual de América Latina, en la intensificación de la conciencia de dependencia y en el anhelo de liberación que manifiestan nuestros pueblos. Esto tiene sus raíces en el pasado, añadíamos. Dicha conciencia se ha venido formando a través de un proceso histórico y podemos seguir, con nuestro análisis de ese proceso, aquellos hechos, estructuras sociales y caracteres culturales, que han ido configurando esa conciencia. Hay hechos, aparentemente tal vez dispersos, estructuraciones sociales y económicas, modelos ofrecidos por diversos caracteres, que han sido vividos y depositados por los pueblos latinoamericanos en su memoria y han contribuido a la formación de su actual conciencia de liberación.

De modo que esta conciencia, esta voluntad de determinar por sí mismos su propio destino, la decisión que ella implica de auto-defenderse contra las diferentes formas que ha ido asumiendo la dominación imperial, da un eje de unidad al pasado y presente de estos pueblos, establece una continuidad interior en la forma como vienen viviendo los acontecimientos de su historia. Es en esa conciencia de liberación donde ponen de manifiesto la conciencia que tienen de su propia identidad, y donde por consiguiente nos manifiestan su propio ser, sus valores, su estilo y su raíz cultural.

No es de extrañar que las expresiones de estos pueblos estén teñidas de esa conciencia de lucha por la propia liberación, y que en ellas encontremos sus más auténticas creaciones culturales.

3. — Aparece aquí un punto en el que, a raíz del tema específicamente señalado para esta ponencia, hemos de detenernos un momento.

¿Es verdad que los pueblos latinoamericanos están en una situación de dependencia *cultural*? Nos parece que no se puede aceptar esta tesis sin más, sin hacer por lo menos alguna distinción.

Es verdad que existen formas de dependencia en lo relativo a ciertos aspectos que suelen ubicarse en el sector "cultura". Los condicionamientos en la ayuda para investigación, algunos modelos de instrucción y estructuras del sistema educativo, los instrumentos de difusión social podrían ofrecer algunos ejemplos. Sin embargo el problema radical está en otra parte.

Un conjunto de hechos frecuentes en la situación latinoamericana encuentran su explicación causal, total para algunos, parcial para otros, en las estructuras de la dependencia. Se trata de estructuras económicas, políticas, educacionales, etc. Ahora bien, dichas estructuras y los sistemas que ellas constituyen, son expresiones originariamente derivadas, por imposición o mimetismo, de la dominación.

Dichas expresiones, por sí solas, pueden llegar a determinar una dependencia económica y aún política, pero no necesariamente cultural. Por sí solas se yuxtaponen a las expresiones culturales de la sociedad dependiente, o las desplazan, pero no necesariamente llegan a afectar substancialmente su ethos cultural. Sin duda las estructuras económicas y políticas de dominación, particularmente si son acompañadas de la difusión de ideologías imperiales, condicionan y presionan la conciencia de la sociedad dominada, para que ésta las acepte y se sienta identificada con ellas. No obstante esto no se produce en forma determinista; un pueblo, puesto en condiciones estructurales y objetivas de dominación, se encuentra sí ante la alternativa de introyectar en su propia conciencia la conciencia y proyecto del dominador, o bien de oponérsele y resistir, preservando su propia conciencia nacional.

Ahora bien, un análisis del proceso histórico de los pueblos latinoamericanos no permitiría sacar la conclusión de que ellos han aceptado la dominación, identificando su propia conciencia con la conciencia del dominador y su proyecto con el proyecto imperial. Todo lo contrario.

Por esto no podemos aceptar fórmulas como la que califica a estos pueblos como "alienados", culturalmente alienados, lo que significaría una pérdida de la conciencia de su propia identidad. Tampoco la fórmula que otorga a nuestros pueblos simplemente una "conciencia ingenua", y por lo tanto no podemos dejar de ver,

que en el uso que se hace con frecuencia del concepto de “concientización”, se esconde nuevamente una conciencia iluminista, por la que se presupone que solamente algunos grupos de vanguardia o las élites intelectuales gozan de “conciencia histórica”, de “conciencia crítica”, de “proyecto político”, y que sólo ellas pueden dar al pueblo —quien sin ellas no llegaría a poseerlas— esa adultez de conciencia, criticidad y proyecto histórico. No deja de ser curioso y aleccionador a la vez que coincidan en esta interpretación de la conciencia de nuestros pueblos, grupos de izquierda con conciencia de vanguardia y sectores de un liberalismo intelectual que busca “educar al soberano” y, en el campo religioso, quienes desde una profunda autoestimación sacral pretenden representar siempre la ortodoxia con los que mantienen una línea de progresismo modernizador.

4. — Volvamos una vez más a preguntarnos sobre lo que en la primera etapa de reflexión del esquema antes mencionado, se busca conocer de la época contemporánea.

Los documentos que utilizan dicho esquema van a la búsqueda, más allá de lo empírico de la actual situación y del análisis de sus causas, de la incidencia que esa situación tiene en el hombre. Incidencia que constituiría como el núcleo de la situación espiritual del hombre que vive en esa situación.

Para ello tratarán de descifrar e indicar las *necesidades* que el hombre contemporáneo pone de manifiesto; cosa que implica el presupuesto de que una cultura o una época se interpretan captando las peculiares necesidades que ella demuestra.

Estas necesidades comprenden un amplio abanico, y, según los documentos, son acentuadas unas u otras. La Constitución Gaudium et Spes, que presta atención al conjunto del mundo moderno y a uno de sus hechos característicos que es el advenimiento del ateísmo, pone de relieve aquellos índices que muestran como una necesidad de Dios y de la fe. Medellín, atento a la situación latinoamericana, insistirá en la necesidad de liberación que siente el hombre de este continente.

Necesidad es la carencia de algo en lo que el hombre se realiza humanamente. Es por esto que a esa carencia acompaña una intensificación del deseo. En realidad, detrás de las necesidades

sentidas, uno y otro documento quieren dar con los deseos y aspiraciones que presenta el hombre contemporáneo, o el hombre latinoamericano particularmente. Es en esos *deseos* donde estos documentos parecen querer descubrir como el núcleo de la situación espiritual de la época.

En los deseos del hombre se encuentra aquello que busca abrirse paso y pugna por ser futuro; en ellos hay pues como un indicio del porvenir. Han de ser por supuesto discernidos los deseos auténticos, coherentes con el ser del hombre y sus más profundas necesidades, y en esa autenticidad puede entreverse que el futuro hacia el que ellos abren será mejor. En ellos cabe discernir aquello que sale al paso al designio salvífico de Dios y es por eso que, exteriormente expresados a través de diversos hechos, esos deseos se nos presentan como signos de los tiempos, como indicándonos de un modo sacramental por donde pasa el plan de Dios.

A esos deseos habrá que añadir las tendencias que objetivamente presenta el curso actual de la evolución histórica; así p. ej. Gaudium et Spes señala el fenómeno de la creciente socialización del mundo. Estas tendencias pueden ser coherentes y servir de cauce a los deseos del hombre contemporáneo; o pueden también contrariarlos y obstaculizarlos.

El entrecruzamiento de esas tendencias y de otros diversos condicionamientos con los deseos que el hombre manifiesta, configura la *circunstancia* actual. Esta marca el punto en que lo soñado por el deseo y lo condicionado por la realidad dada, delimitan el espacio de lo *posible y realizable* por parte del hombre. Ese espacio es la “oportunidad” que le ofrece su época, la circunstancia “tempestiva”, favorable, madura para dar un paso. Es el entrecruzamiento en que líneas aún dispares de la historia convergen en lo que se configura típicamente como un “signo del tiempo”.

Según lo venimos diciendo, *una época, una cultura ha de ser interpretada de un modo principal a través de su “chance”, del futuro hacia el que ella puede abrir paso, dada la maduración de los tiempos*. Esto nos indica un tercer objetivo que habrá de presidir el esfuerzo de una interpretación teológica de la historia.

Desde Medellín venimos inscribiendo en un contexto semejante

el anhelo de liberación de nuestros pueblos, entre los signos de estos tiempos y por consiguiente como peculiar oportunidad que la historia les presenta en esta época.

El contenido doctrinal.

1. — La descripción de la “situación del hombre en el mundo de hoy” es continuada, en *Gaudium et Spes*, por una parte calificada de “doctrinal”. Análogamente los XVI capítulos que integran los documentos finales de Medellín insertan, después de la primera parte descriptiva de la situación, un texto que califican de “fundamentación doctrinal”, “reflexión doctrinal”, “principios teológicos”, “criterios básicos para una orientación pastoral”, o también “fundamentación teológico-pastoral”. Los mismos títulos sugieren que esta segunda parte tiene, en el conjunto del esquema de reflexión, la función de eje que ensambla la primera y la tercera parte. Aporta un contenido doctrinal, evangélico, teológico, que sirve como criterio, tanto para juzgar la situación histórica de la época, antes descripta, como para orientar luego una práctica pastoral.

Metodológicamente corresponde pues a esta segunda parte, en primer término, emitir un *juicio* sobre la cultura o época descripta. Desde luego, ya se han emitido juicios en aquella primera parte, en la que se han discernido causas y se han dado afirmaciones sobre la situación. Pero a la parte doctrinal corresponde más bien dar un juicio de valor, de carácter más específicamente teológico, sobre la cualidad ética y salvífica de los hechos y de los “signos” antes establecidos. Por eso se expone un contenido doctrinal, salvífico, para desde allí juzgar la historia.

Pero también pertenece a esta segunda parte dar las bases que orienten una práctica, cristiana y pastoral, que habrá de ser precisada en la tercera etapa de reflexión. Para esto sirve el mismo contenido doctrinal, desde el cual se juzga la situación histórica. Ese contenido doctrinal indica como el “deber ser” (la “vocación” del hombre, según *Gaudium et Spes*) y con él queda trazado un cauce dentro del cual habrán de ser establecidas las orientaciones prácticas.

Por otra parte, al emitirse en esta parte doctrinal un juicio

sobre la situación histórica actual, se recogen aquellos deseos humanos y circunstancias que impulsan hacia un futuro mejor. Este aspecto converge también hacia las orientaciones prácticas. Al recoger esos deseos y signos mediante el juicio de que por ellos pasa el plan de Dios, se logra impulsar a una práctica hacia el futuro, no sólo a partir de lo general, abstracto y formal de unos principios teológicos, considerados extrínsecamente como “deber ser”, sino tomando pie del mismo dinamismo humano tal como se expresa en los deseos de la época y aun del mismo mal y fracaso que puede reconvertirse en nostalgia de bien y salvación.

2. — Para ir dando una conclusión a esta ponencia, queremos indicar tres núcleos de contenido teológico-doctrinal, que en estos últimos años parecen haber adquirido más vigencia, como raíces y trasfondo de la reflexión que, desde la teología, se hace sobre América Latina.

El primero de ellos podría ser enunciado bajo la fórmula “*todo el hombre*” (*G. et Spes*, 3) y encuentra su enclave en el concepto de “persona”, entendida como totalidad.

Medellín trata de recuperar esta visión de la persona como totalidad, también a través de un concepto de *salvación* y de *liberación*, que amplían, en forma no habitual hasta entonces, los aspectos que comprende este concepto. El empleo de tales conceptos implica un juicio, explicitado o no en todas sus consecuencias en Medellín, que es adverso a toda tentativa, teórica o práctica, de parcializar al hombre.

Las consecuencias explícitas de la II Conferencia episcopal Latinoamericana, se ubican más bien en la línea de una reacción contra la reducción espiritualista o sobrenaturista del hombre, si bien no hay por qué sospechar que llegue a bloquearse en una concepción imanentista o temporalista del hombre, como una totalidad cerrada y no abierta a la fe y a la trascendencia. Tal vez el punto de partida que ha llevado a ampliar el concepto de “salvación” ha sido el texto de *Gaudium et Spes*, 4: “Es la persona del hombre la que hay que salvar... Es por consiguiente el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma... quien centrará las explicaciones...”

En una perspectiva de creación el hombre ha de ser entendido como alma y cuerpo; en una línea de finalidad, han de integrarse en el concepto de “salvación” también los valores del cuerpo. La misma tendencia ha llevado a introducir en el concepto de salvación el aspecto de anticipación salvífica o escatológica, y a integrar también los valores temporales, económicos, sociales y políticos, en el mismo concepto de “salvación”, que no por ser religiosa, deja de abarcar a todo el hombre.

Uno de los pasajes que pone más de manifiesto la idea que Medellín se hace del hombre como totalidad lo encontramos en el n. 6 de la Introducción, que se vale de un texto en el que Pablo VI hace como un largo listado de las “condiciones humanas” de vida. El modo como se inserta ese texto de Pablo VI en el contexto propio de la Introducción, no deja de llamar la atención: lo que Pablo VI califica de “humano”, Medellín lo califica de “salvífico”; para Pablo VI, la fe y la caridad de Cristo son “condiciones humanas” de vida; Medellín en cambio busca calificar como “experiencia de la presencia salvífica de Dios” hechos como el de “remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario”.

El segundo núcleo doctrinal de importancia está en la idea de la paternidad de Dios sobre todos los hombres y por consiguiente de la fraternidad universal. En una línea de creación Dios es Padre de todos, por ser su creador, y todos los hombres son hechos a su imagen; ello funda su fraternidad universal. Esto lleva consigo la afirmación de una “racionalidad” común a todos los hombres, pueblos y razas. A partir de este contenido de ideas se han tratado los temas sobre justicia, igualdad y dignidad de todos los hombres y pueblos.

Finalmente, el tercer núcleo doctrinal de importancia lo hallamos en el tema de la esperanza; la esperanza de salvación, de liberación. En forma coherente con el amplio significado que adquiere el concepto de “salvación”, objeto de la esperanza, esta última también se amplía, incluyendo en su horizonte, además de la plenitud escatológica final, la marcha del curso futuro de la historia, “a fin de que se anticipe entre nosotros el Reino de Dios” (Med., Mensaje, p. 11). Esto tiene sin duda conexión con un punto que aparece más de una vez: la esperanza o la idea de una

“nueva época”, nueva civilización (Cf. Medellín, Mensaje, p. 5; Introd., n. 1 y 4; Just. 2.3).

3.— A partir de los dos primeros núcleos indicados, una reflexión teológica sobre América Latina, no podría dejar de asumir una crítica de la ideología cientificista, tanto más cuanto ésta puede operar como amenaza de la propia identidad cultural de nuestros pueblos.

La cuestión tiene su raíz en este interrogante: ¿qué es ser hombre y quién es hombre?

Ser hombre es, lógicamente, ser *racional*; descubrir la verdad y vivir de acuerdo a la norma de esa verdad, descubierta por la razón.

Pero la verdad es la verdad objetiva, esto es, aquello que es conocido como necesario y universal y a lo cual, por consiguiente, todo hombre debe ajustarse. La racionalidad, pues, es sinónimo de *objetividad*.

Pero la verdad objetiva es conocida a través de la *ciencia*. La ciencia, empero, en el moderno sentido de la palabra, la ciencia positiva, cuya base es el método experimental, que se basa en los “hechos”. Humano, racional, objetivo es lo científico, lo susceptible de ser verificado como hecho, de modo de poder inferir del hecho, la regularidad del mismo, su “ley”, la “ley natural”, esto es, necesaria y universal.

Lo único que es susceptible de ser así verificado es la naturaleza exterior, lo cuantificable; y si se trata de hechos interiores, humanos, en tanto son objeto de ciencia en cuanto son cuantificables y de este modo aptos para que sea inferida su regularidad y ley científica. En realidad, la ciencia se reduce al conocimiento de lo cuantificable, en tanto dominable, factible, instrumentable. La ciencia se orienta al dominio de la naturaleza.

Ahora bien, esta ciencia la posee, en cierta etapa de nuestra historia, solamente Europa y solamente la burguesía europea; no los pueblos colonizados, ni el proletariado de los países europeos. De aquí puede deslizarse fácilmente una consecuencia: sólo Europa, su burguesía, conoce científicamente, objetiva y racionalmente. Sólo allí está la racionalidad y por consiguiente lo humano.

De aquí la relación que se establece entre pueblos y razas.

que poseen la ciencia y otros que no la poseen. Unos tienen racionalidad, otros, no; unos son superiores, los otros, inferiores; unos civilizados, otros bárbaros; unos conocen objetivamente, los otros sólo "sienten" subjetiva y emocionalmente; unos son sujetos activos de la historia, otros, solamente objeto y naturaleza; por consiguiente, dominables por el que tiene la "razón". Ser superior da derecho sobre el inferior; derecho de dominarlo y apropiárselo.

La relación superior-inferior puede ser entendida como simple rezago: el inferior simplemente está más atrás, en el tiempo, y no ha alcanzado todavía el nivel de desarrollo y racionalidad del superior, que domina. De aquí la concepción evolucionista lineal: el acceso de los pueblos inferiores, dominados al nivel superior del dominador, se da a través de un proceso meramente evolutivo que sigue el modelo de la cultura dominante, pero no por un proceso original, propio, que no partiera del modelo que ofrece el dominador, sino de la racionalidad y proyecto propio del pueblo dominado.

Se puede ir también más allá, y no entender la relación de unos pueblos con otros como simple rezago de unos. Lo superior es lo más fuerte, y por consiguiente, dentro de un esquema evolucionista, es el destinado a sobrevivir en la lucha; los pueblos subdesarrollados, débiles, están destinados a desaparecer. Por otra parte la superioridad del imperio es un "hecho"; y no es poca la tentación, para una mentalidad positivista, de inferir de ese hecho, la "ley" de naturaleza. Se trataría de un hecho objetivo, necesario, natural, universal. Es el universalismo de la razón burguesa. De ser así, los pueblos inferiores podrían llegar tal vez a un más alto nivel de desarrollo cuantitativo, pero no podrán —por ley— salir de la órbita de dominación de quien únicamente, en definitiva, es racional.

Si los pueblos dominados llegaran a introyectar en su propia conciencia que la dominación es un "hecho natural", racional, bueno y provechoso, entonces llegarían a alienar su conciencia. Entonces sí habría que hablar de dependencia cultural. No les quedaría ya sino aceptar mesiánicamente las estructuras de dominación. Es la ideología salvacionista del imperio, que lleva la civilización a los bárbaros.

No está de más indicar que la "racionalidad" es, en el fondo, la racionalidad política; aquella por la que un grupo de hombres logra constituirse como "pueblo", y vivir "en sociedad". Negarles a los pueblos dominados racionalidad significa de hecho negarles capacidad de convivencia (son salvajes), o de autoconducirse políticamente; esto es, de poder ser sujetos activos de su propia historia. Serían sólo "masas", incapaces de constituir un "pueblo".

CRONICA DE LA DISCUSION

DR. SCANNONE S.J. Tres preguntas en relación a lo dicho. La primera muy escueta pero muy importante. Hablaste del pueblo y luego del pueblo de Dios. ¿Qué relación hay entre pueblo y pueblo de Dios? Más concretamente: el pueblo latinoamericano y el pueblo de Dios.

2ª pregunta: ¿Cómo debemos pensar la relación entre ethos cultural y expresiones culturales? ¿Dialécticamente? ¿Simbólicamente?

3ª pregunta: hablaste últimamente de nuevo de ese ethos cultural nuestro que es de esperanza, que al mismo tiempo es un ethos de opción y agónico. Yo creo que tenemos que decir si ya ahí parece que hay una experiencia de liberación. Entonces: ¿qué peculiaridad tendrá la lucha de este pueblo si es así su ethos? O sea que esa lucha quizá no sea del tipo de la que se trasparenta en una dialéctica por ejemplo de tipo marxista.

L. GERA. No quiero ser pretencioso y hablo sobre el campo que conozco que es Argentina. No excluyo otros pueblos pero tampoco quisiera incluirlos porque no los conozco.

Yo creo que no debemos pensar que el pueblo de Dios y el pueblo civil son dos pueblos. Sino que prácticamente es uno mismo, o sea, es un mismo sujeto determinado por dos dimensiones distintas: la fe y la cultura; pero un mismo sujeto colectivo. Con esto no se debe desconocer que hay minorías no creyentes. El pueblo es determinado siempre por las mayorías. Pero éste no es sólo un concepto cuantitativo, sino también cualitativo; o sea, sucede que el hecho de que son la mayoría ya determina el ethos cultural. Si fuera una pequeña minoría no determinaría el ethos cultural. Eso podría dar pie a decir: nos vamos con esto a la idea de la Argentina católica, de una cultura cristiana. No. Cuando es una mentalidad de cristiandad sacral se dice 90 % somos