

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

católicos, eso es usado ideológicamente. Es decir, es usado desde los medios católicos en favor de los proyectos de la institución eclesiástica, como quien tuviera muchos votos a favor. El creyente es degradado a votante. Entonces esto hay que decirlo desde otra mentalidad. Se dice: este pueblo, yo creo que es creyente, que tiene un ethos creyente. Pero esto no nos da derecho a que, en nombre de su ethos creyente, nosotros o la jerarquía tengamos proyectos políticos sobre el pueblo. Un estilo social-democrático, no da derecho a eso. El proyecto político secular lo hace el pueblo, no la jerarquía. Esa sería la diferencia. La jerarquía hace proyectos de expresión religiosa del pueblo, expresión de la fe del pueblo, pero no de contenido. La jerarquía asume el proyecto político que el pueblo hace.

2) A veces se concibe al ethos como al alma de las expresiones culturales. Lo aceptaría en cuanto eso indica que la relación es, diría yo, sacramental. Las creaciones, las expresiones de la cultura son al ethos como el sacramento a la realidad simbolizada. A la vez expresan, ponen en práctica la realización del ethos cultural. De modo que no es que sólo haya creación de expresiones culturales, hay creación de ethos cultural; hay renovación, hay desarrollo. Lógicamente eso tiene también el aspecto dialéctico que existe entre signo y realidad simbolizada.

La 3ª pregunta: ¿por qué un pueblo espera, cuando a través de su historia, se le han negado motivos de esperar? ¿Por qué el imperio es duro? Espera también porque tiene experiencia de batallas ganadas a través de su historia y por lo tanto tiene experiencia de haberse expresado verdaderamente en sentido liberador. Esto constituye una especie de memoria, que le permite todavía esperar. Porque antes fue posible, todavía tiene que serlo. Como en el Exodo, el hecho de que haya habido una vez liberación, estructura la conciencia del pueblo en forma tal que se inclina a esperar que habrá nueva liberación. La experiencia del acontecimiento liberador es estructurante de la conciencia, en el sentido de determinante del ethos: del ethos como inclinación a pensar y obrar en cierto sentido.

Las peculiaridades de la lucha. Hay que considerar distintas diferencias. Una sería lo histórico, el ethos como conciencia histórica. Yo creo que la conciencia histórica de nuestros pueblos no es igual a la conciencia histórica marxista. Creo que el marxismo tiende a imanentizar la escatología. En nuestros pueblos me parece que no; nuestro pueblo cree, entiende que la liberación es posible pero a veces tiene un humor —refleja el ethos como humor— que dice: “bueno, pero siempre habrá algo de dominación...”. Es una especie de humor realista. Y en ese sentido, con ese humor, expulsa un poco una total escatología de la historia y sólo acepta que haya anticipaciones. Y aquí la historia siempre fue la lucha. Y ahora tratemos de ganar esta batalla de liberación,

esta etapa de la guerra. La diversa impostación de la conciencia histórica señala una diferencia.

Otra es, me parece, la conciencia más de tipo protestante o maniquea: la escatología se da totalmente fuera y nada más que fuera de la historia. Yo creo que este ethos no es simplemente “intermedio”, sino dialéctico: se da en el futuro último, pero futuro último que anticipa; o sea el futuro último es lucha que hay que ir adquiriendo, que hay que ir cobrando.

Creo que otra diferencia fundamental sería el tipo de conciencia política, colectiva, de relación al otro. Creo que la diferencia la podría tal vez expresar así: me parece que en un ethos marxista, se tiende a considerar al dominador como no-hombre. El dominador me consideraría a mí no-hombre. El ethos marxista tiende a invertir la relación. Por lo tanto la revolución se hará agudizando las contradicciones al extremo, para destruir al dominador, que no es hombre. Yo creo que el ethos en estos pueblos es otro muy dialéctico, muy contradictorio.

Aun en el dominador, reconoce al hombre, al menos al hombre potencial. Y por lo tanto aun podría tratar de rescatarlo, lo cual significaría, en cierta medida, reconciliarse con él. Y eso no lo admitiría el marxista. Pero a la vez significa no reconciliarse con él en forma tal que con él no luche. Esto es tremendo y es difícil de expresarlo en conceptos: ¿cómo amar a quien tengo que matar? Eso creo que es posible pero es muy difícil. Y cómo rescatarlo no obstante que él no fuera nada más que dominador. Creo que eso sería lo que se llama sencillamente la fraternidad. Esa fraternidad consistiría en que la relación al otro es tal, que yo considero al otro siempre como hombre, y por lo tanto, de alguna manera, rescatable.

DR. SCHWARTZMANN. En primer término me parece que uno de los rasgos que pudieran atribuirse a la liberación acaso aparece o debería aparecer en percibir el eco vivo de lo que se dice. De ahí que antes que preguntar al Padre, voy a dedicarme a exaltarle y a destacar sus aciertos; eso también forma parte de la liberación.

Quiero decir ante todo que el Padre Gera nos ha mostrado, desde la teología, de una manera viva y en torno a lo inmediatamente perceptible, desde el análisis de las relaciones humanas, y en torno a lo más inmediato y acaso con un cierto límite —que yo diría en sentido peyorativo— remitiéndose a los hechos y así me he acordado de lo que se dice en Alturas de Machu Pichu: “Sube a nacer conmigo, hermano”. Lo dice un poeta chileno, comunista, marxista. Me he acordado de lo que ha dicho Mariate cuando aún, de alguna manera exaltando el marxismo, rechazaba ciertas formas ínfimas de laboriosidad y de aparente acción en procura de una especie de religiosidad de la acción. Recuerdo también las luchas de una izquierda cristiana. Y no podemos negar en eso de cómo se produce una fe que es múltiple, muy significativa y

compleja, de convergencia. Todo ello tiende hacia un análisis de lo interhumano, de las relaciones humanas, de cómo se puede amar a quien se va a matar, pero, sobre todo, si es una fatalidad inmodificable el que así ocurra. Quiero señalar que en cierto modo el Padre nos ha iniciado en la conversación de mañana. Nos ha iniciado en el sentido de que desde cierta perspectiva y sin repetirse había siempre en su exposición un análisis de las relaciones humanas. Ahora bien, ¿no es por lo que se lucha aquí o en Chile, por un nuevo orden de convivencia, un nuevo modelo de revolución, desde una nueva manera creadora de percibir al otro? Y para concluir querría decir esto: andando el tiempo, uno comienza a comprender mejor, o más bien, para ser más exactos, “menos mal”, lo que le queda de su juventud. Se empieza a comprender mejor lo que uno acaso también vislumbró tenuemente o en un pensamiento no suficientemente clarificado. Si hay algo que no es relativizado en el seno del universo, es: amar al otro en sí mismo. Se podrán relativizar todas las éticas pero yo no comprendo cómo se puede relativizar eso. Y ésta es la revolución. No sé si le he atribuido al Padre lo que no ha pensado, en el cual caso eso queda remitido a una afirmación que de mí proviene, y en este caso, aunque no haya resultado, habría discrepado.

L. GERA. Le agradezco la loa al Dr. Schwartzmann y también podría decir lo negativo, porque eso me ayuda a mí, lo mismo que a los que se acuerdan que uno tiene que buscar la verdad que está en el otro: y esto es una forma de relacionarnos unos con otros. Pero sobre todo lo que dijo, récojo esto, porque me parece realmente extraordinario que lo diga un científico: hay algo no relativizado en el universo que es amar al otro. Cuando un científico tendería a decir que hay algo no relativizado en la ciencia que es la ley de la naturaleza, el Dr. Schwartzmann dice: lo no relativizado, lo absoluto es el amor al otro. Me impacta que esto salga de la boca de un científico.

PROF. I. BERTRÁN. La pregunta está referida a la primera caracterización que Ud. hizo del discernimiento teológico en cuanto da como primera nota, el rescatar al hombre como universal; de alguna manera es diferente a un pensamiento de dominación, que no reconocía en el dominado, el ser hombre. La pregunta: siendo la teología un lenguaje basado en la profecía, en el hecho profético como Ud. decía, y en ese sentido, en alguna manera de contenido simbólico de la realidad humana ¿no corre el riesgo esa primera característica de confundirse con una concepción universal del hombre —somos iguales— típica del liberalismo? Formulada de otra manera, desde nuestro horizonte histórico ¿qué sentido tiene el hablar de “todos somos iguales” o, según la frase de Pablo VI, “todo hombre es mi hermano”, cuando nuestro horizonte histórico parece ser más bien el continentalismo o la lucha por la liberación que está históricamente situada?

L. GERA. Creo que está dado en un contexto muy actual, que la teología diga que hay que reconocer como hombre al dominado. Esto es una universalidad. No hay que creer que el hombre es sólo el dominador, el particular. Sino que también es hombre el dominado. Creo que no es esto el falso universalismo de la ideología europea: lo universal es el europeo; entonces en todas partes tiene que estar el europeo. Sino que es el auténtico universalismo que no suprime las diferencias y dice: todo hombre diferente, es hombre. Por lo tanto, cada uno es diferente y tiene que estar en el marco de la historia. No sólo uno, un particular. Ese era el sentido que yo quería dar y no sé si me expliqué mal, para el tema del universalismo.

DR. TERÁN DUTARI. Agradezco mucho al Padre Gera por toda esta magnífica interpretación teológica. Quisiera hacer dos preguntas ingenuas porque traducen una inquietud que muchos cristianos tienen actualmente y también muchos teólogos, precisamente cuando se los confronta con una teología de la liberación.

La primera se refiere a la función de la teología. ¿Es una función de la teología la interpretación de la historia, de los signos de los tiempos? Y esa interpretación de la historia ¿lleva necesariamente una dimensión política? ¿Cuál es, en ese caso, la función política de la teología? ¿Puede agotarse en ella la función de la teología? O ¿en qué relación está con otras posibles funciones que tradicionalmente se ha señalado a la teología?

En la segunda pregunta quiero explicitar los planteos que hay detrás de la primera. La situación de dominación y la tarea de liberación define en forma total la situación actual de Latinoamérica en el campo cultural (ya que ha sido el marco de referencia de todas estas jornadas). Por lo tanto ¿define también en forma total la situación en la cual se vive —y se reflexiona teológicamente— la fe en Latinoamérica? ¿O no la define en forma total? Yo me sospecho que la respuesta, la tendencia que se percibe cuando se plantean así las cosas, es la de la totalización. Y personalmente creo que por ahí hay que buscar solución. Pero eso plantea graves problemas de traducción al menos desde esa clave totalizante para grandes sectores del cristianismo, en nuestros pueblos y no sólo en ciertas élites.

L. GERA. Yo entiendo que las dimensiones del ethos cultural son fundamentalmente tres: económica, política y religiosa. Si bien son diferentes, no son así como dimensiones autónomas que se dan yuxtapuestas, sino que en cierta medida, una totaliza a la otra, una recubre a la otra, a la vez que la otra condiciona a ésta. Lo político no se refiere solamente a una especie de terreno específico político y no económico, sino que también engloba y se refiere a lo económico; por eso hay una política sobre la economía. En este sentido tal vez diríamos con Aristóteles que todo es político. Aristóteles me parece mucho más iluminador que la

moderna filosofía que disocia política de ética, política de economía y política de un conjunto de cosas, aun de la gnosis. Creo que en la visión que Aristóteles da, la política es como el núcleo desde el cual se origina toda ética, toda conducta de un hombre, de un ciudadano, que siempre tiene referencia política: nadie es individuo si no está en un marco colectivo. En ese sentido diría que la política recubre la economía: en ese sentido la totaliza. Por lo tanto si la teología debe referirse a lo político y tornarse discernimiento de lo político parecería que en lo político se totaliza, porque es lo político lo que totaliza todas las dimensiones de la existencia. Pero añado: no es del todo así. ¿Por qué? Porque yo creo que la dimensión religiosa trasciende aunque engloba lo político. O sea, hay algo que no es politizable en lo religioso. Con eso no quiero decir que es una experiencia de contenido distinto de lo político, o contenido distinto de lo económico, sino que es una peculiar referencia de lo político.

Digo entonces que la teología en cierta manera se totaliza en lo político, pero también lo trasciende y esa transcendencia no es una especie de yuxtaposición de nuevas materias a lo que no fuera político. Lo trascendente, la relación sagrada, no es una especie de contenido de materias nuevas que se añade a la dimensión secular, sino que es una relación de lo secular a lo trascendente.

La segunda pregunta: sí, el marco histórico, por lo tanto político, es en cierta manera totalizante; o sea, totaliza la materia teológica. Pero en cierto modo no es totalizante. ¿Por qué? Porque la teología, esa materia total definida por lo político, la ve en una típica y específica dimensión de referencia a lo absoluto.

DR. TERÁN DUTARI. Lo específico de esta segunda pregunta es saber si dentro del análisis cultural, la situación dependencia o dominación y liberación es totalizante en cuanto marco de referencia.

L. GERA. Yo pienso que es totalizante. Pienso que la contradicción de dominación y liberación, que es de contenido político dentro de un análisis cultural, es totalizante. Por eso saqué estas conclusiones: la auténtica praxis de un pueblo, sólo puede darse como praxis la liberación. Si no cabe dentro de ese marco, no es auténtica praxis. Por lo tanto saqué también otra conclusión que es curiosa: una teología, bajo este punto de vista, es auténtica teología si legitima la lucha, o sea si elimina uno de los dos polos de la contradicción.

Podemos plantear así: ante tal situación de dependencia de los pueblos latinoamericanos ¿le cabe a la teología alguna función y tarea? ¿Cuál? y ¿cómo?

En primer lugar, le cabe un tipo de función o de tarea directa. Tenemos que recordar que la teología, partiendo de la fe, tiene la función de elaborar en alguna manera científicamente y sistemáticamente, es decir como un saber y no sólo como un creer, la racionalidad

interna de las verdades afirmadas por la fe. Esto es la teología. ¿Cómo rescatar, a un nivel más explícito y sistemático, la racionalidad interna de las verdades de la fe? Uso el término de racionalidad. Llamo la atención porque también antes hablamos de racionalidad, pero esto tiene coherencia. Aquellos que digan “la fe no es racional”, ellos podrán decir: el pueblo tiene fe y por eso no es racional. Se suele decir entonces que la teología es una tarea de reflexión sobre la fe. Ahora bien, dentro del campo de esta función global, en lo que nos atañe ahora, se le otorga también a la teología la tarea de discernir desde la fe las situaciones históricas, lo que llaman los signos de los tiempos. Discernir las situaciones históricas y por lo tanto, la situación histórica de la cultura latinoamericana. Esto plantea ante todo un problema de tipo epistemológico, gnoseológico, en el cual no vamos a entrar, aunque esto tenga mucho interés e importancia. Simplemente, acepto, en este momento, sin entrar a discutirlo, que la teología tiene la tarea de discernir las situaciones históricas, entendiendo —y es importante— que ella (la teología) recibe ya ese discernimiento de la situación de lo que llamamos la profecía, el carisma profético. El que interpreta la situación fundamentalmente es el profeta. El teólogo recibe ese discernimiento del profeta, del carisma profético. La profecía consiste en discernir las situaciones históricas en relación al proyecto de Dios. Y añadiría lo siguiente, para evitar equívocos y no caer en una especie de teología individualista: quien tiene el carisma profético es fundamentalmente y ante todo el pueblo de Dios, que peregrina en la historia, precisamente, proféticamente. Y dentro de él, de este pueblo pero condicionado a él, algunos individuos particularmente están dotados del carisma profético. Condicionado al carisma colectivo, no como un correrse solo, indudablemente, en un tren de profecía.

Así pues la teología recibe el discernimiento de la situación del pueblo de Dios. Es sumamente importante para mí, para llegar a decir luego: la teología o es la expresión del pueblo de Dios o no es nada.

Eso no quita que la teología tenga una cierta función propia: le compete verificar el discernimiento recibido del profeta, comprobar de una manera científica ese discernimiento que recibe de la profecía. Esta es su tarea. Digamos, como recibe del pueblo lo que éste proféticamente interpreta de su situación, la teología lo devuelve al pueblo en un estado más explicitado, más sistemáticamente explicitado, más elaborado, más puesto en coherencia interna, más ordenado. En ese sentido, viene del pueblo y lo devuelve, es para el pueblo.

Supuesto que a la teología le compete la tarea de discernir la situación histórica, ¿cómo discierne de hecho la teología la situación de dependencia latinoamericana?

Yo diría, para no extenderme, que discernir es evidentemente emitir un juicio y por lo tanto un juicio por una parte positivo, por otra parte

negativo. Un juicio sobre si la historia está encaminada según el proyecto de Dios o no está encaminada, o qué es aquello que demuestra lo contrario. El discernimiento es juicio, es partir la cosa. Por eso los profetas rompen, como dicen, tajantemente entre una dimensión de la historia perversa que no cumple el proyecto de Dios y otra dimensión. Por eso me parece por ejemplo la historia de Noé una especie de juicio profético de Dios sobre la historia: la historia no estaba encaminada hacia donde tenía que encaminarse. Se ha desencaminado en un sentido de estructura de dominación.

¿Cómo ejerce la teología, de hecho en Latinoamérica, ese discernimiento de las situaciones? ¿Qué contenido tiene ese discernimiento?

Yo diría en primer lugar: la teología pronuncia un juicio desfavorable a la actitud de dominación y por lo tanto se constituye en denuncia de la cultura imperial. Y un juicio favorable a los anhelos de liberación y de las creaciones liberadoras. Y por lo tanto emite un juicio favorable al pueblo como sujeto, como poseedor de ese ethos de liberación y de lucha. Ahora bien, ¿cuál es el contenido de ese juicio? ¿Qué es lo que encuentra en el imperio, en la cultura imperial, incoherente con la fe, con el proyecto de Dios, y qué es lo coherente con el proyecto de Dios o con la fe? Me aparecen 4 puntos que esquematizo:

1) Lo que encuentra incoherente con el proyecto de Dios sobre la historia, con la fe por consiguiente, es la ideología, explícita o implícita en el hecho mismo de la dominación, de que no todos los hombres son hombres. Eso sería un punto fundamental. Algunos son racionales, otros no. Algunos son inferiores, otros superiores. Algunos acceden a la humanidad, otros no llegan a hacerlo. Eso es como descartar a algunos hombres de la humanidad. Eso es lo que encuentra la teología y sobre eso emite un juicio negativo. Acuérdense que ya al comienzo de la conquista española, cuando los misioneros perciben que se usa al indio como mano de obra, nada más, no se lo trata como hombre. Fray Montesinos sube una vez al púlpito —la primera denuncia del encomendero español— y dice: ¿por qué tratáis así a esos indios? ¿No son también ellos hombres? O sea ¿no se incluyen ellos también en la humanidad? ¿No son todos los hombres, hombres? Y da en algo fundamental.

Entonces lo que siente adverso en la situación histórica es el hecho, de que no todos son hombres. E implícitamente, detrás de esto está la concepción: ellos son inferiores y otros son superiores. La denuncia del etnocentrismo, diríamos usando un término cultural, como contrario a la fraternidad. La categoría que usa la teología aquí fundamentalmente es la de fraternidad. Todos los hombres son hombres, por lo tanto todos son hermanos, por lo tanto deben tratarse como hermanos y como hombres.

Esto lo retoma Pablo VI cuando dice: todo hombre es mi hermano.

Pero, esto dicho desde un ángulo teológico tiene un sentido específico que no lo tendría dicho desde un ángulo sólo racional-filosófico. Decir en teología, los hombres son hermanos, no dice sólo aquello que con ello se quiere decir cuando se lo usa extra-teológicamente. Ese es el problema y es lo difícil también de expresar. ¿Por qué? Porque cuando la teología dice: los hombres son hermanos, quiere decir esto: todos son hijos de Dios. Pero cuando se cree decir que somos hermanos porque todos somos hijos de Dios, se introduce esto: que el hombre es hecho a imagen de Dios. ¿Qué significa eso? Significa que "alguien como Dios", algo de tipo divino, esto es, algo que es absolutamente, por eso mismo tiene caracteres absolutos. ¿Cómo podría yo traducir esto? Lo podría traducir así: quien toca, por ejemplo, siendo injusto, destruyendo, al hombre, no elimina simplemente al hombre, sino que toca una raíz absoluta, la dimensión absoluta de la existencia humana, que es Dios. En el hombre es tocado algo que es así la raíz, o sea, allí se conmueven los cimientos de la tierra. No es solamente un episodio en que el hombre es destruido; el hombre es divino, por lo tanto en el hombre es tocado algo fundamental. Vean que aquí está el conflicto fundamental de la fe con el ateísmo moderno. El ateísmo moderno no quiere que el hombre sea de condición divina, sino de condición humana: querer ser de condición divina sería alienarse de su humanidad. Y esto creo que es la dimensión fundamental y el corazón del cristianismo. El hombre vale tanto, que es de condición divina. O sea, tiene caracteres absolutos. Y por eso se lo puede amar hasta la muerte, se lo puede amar hasta el absoluto, más allá del límite normal, más allá de toda convicción. Ni mi muerte puede ser condición para que yo deje de amarlo. Eso creo que es lo que tiene de esencial el cristianismo.

El tema de que el otro es mi hermano porque es hijo de Dios, significa que tiene a Dios como Padre. La dimensión de la paternidad es constitutiva de la fraternidad cristiana. Esto es, la dimensión de la trascendencia es constitutiva de la dimensión horizontal de referencia al otro. Por eso el otro es un absoluto.

2) Desde este punto, creo que la teología critica la actitud de dominación donde el otro es rebajado. Viceversa: cuando la teología recoge el valor de la fraternidad, no solamente recoge el valor evangélico, el valor de la fe, sino que recoge y asume un valor que se da en el pueblo. Entonces en ese pueblo existe el valor de fraternidad, existe el valor de querer ser igual al otro, querer ser hombre, ponerse a nivel de hermano. Y entonces el valor de fe, el valor evangélico se da históricamente en ese pueblo. La teología, al asumir un valor dicho por la relación lo encuentra como verdad de fe, lo encuentra realizado como verdad de fe en su historia, en el ethos del pueblo. Ese valor es componente del ethos, por eso asumir el valor es asumir a ese pueblo. O sea, no es eso solamente una verdad dogmática sino que aquí asume históricamente un

sujeto que en sí hace esa verdad dogmática. Esto tiene trascendencia política. El segundo punto de descripción, de encuentro de la teología, me parece que es éste: la ideología explícita o implícita en la praxis de la cultura imperial, que consiste en reducir al hombre a una sola dimensión, la dimensión cuantitativa. Lo hemos visto hablando de la ciencia. Lo racional, lo humano se reduce a lo objetivo y lo objetivo a la dimensión cuantitativa de las cosas. El hombre se reconoce como razón pero se reconoce sólo como razón positiva, como razón que conoce la cantidad. De ahí que la ideología de ser hombre consiste en apoderarse de la cantidad por la ciencia pero también por la técnica, manipulándola. ¿En qué consiste ser hombre? En tener cantidad de cosas, tener más. Ese es un concepto típicamente cuantitativo, la pauta cuantitativa de ser hombre. El hombre ya no es todo el hombre, sino nada más que un sector, una dimensión. La persona que es una totalidad, es reducida a algo de sí mismo: es una ideología anti-personal. Yo diría que contra esto va la fe, que en el fondo (habría que explicar ciertos temas como la resurrección de los cuerpos, etc.) tiende a concebir la persona como una totalidad irreductible a ninguna de sus dimensiones. De aquí que recuse la ideología sacral —el hombre se reduce a espíritu—, que recuse la ideología secularizadora —el hombre se reduce a cantidad, a sociedad de consumo, a cultura de masa. En la cultura de masa, el hombre se reconoce, se identifica como hombre, nada más que en cuanto puede ser consumidor, tener cosas para consumir. Esto es reducir al hombre. Es tremendo y yo creo que no lo aguanta el hombre y por eso en la misma sociedad de masa se rebela contra la cultura de masa, explota; no puede tolerar la reducción unidimensional.

Entonces creo que la teología bien pronuncia un juicio negativo en este punto. El contenido de la denuncia de la cultura imperial estaría también en esto. Lo primero estaría dado en la frase: todos los hombres son hombres, el hombre es todo el hombre. Digo lo mismo que antes: yo creo que la teología encuentra que cuando el pueblo quiere liberarse y en sus típicos valores no solamente cuantitativos de poseer más (porque si no aceptaría simplemente al dominador que le trae muchas cosas), ese pueblo está no solamente enunciando una verdad de fe, sino poniéndola en práctica, que está haciendo la verdad en su vida. Y por lo tanto la teología asume también al pueblo.

3) La teología descubre en la ideología imperial o en la praxis de dominación imperial que es conservadora: no se puede destruir la dominación, hay que conservarla. Descubre una ideología fatal, fatalista de la historia. Hay pueblos —y éstos son los imperios— que en todo tiempo han logrado un éxito enorme: han logrado un desarrollo de su poder económico, espíritu de trabajo y factor suerte se han conjugado para eso. También culturalmente han tenido éxito. Además de desarrollar sus culturas, pueden comprar cultura a otros pueblos, sobre todo extenderla

e imponerla a todos. También los ha acompañado el éxito político. En parte su habilidad y en parte su potencial económico y también unas encrucijadas favorables de la historia, se han unido para que lo lograran. Entonces son los pueblos con éxito. En poco tiempo, por consiguiente, la conciencia de estas naciones se estimará por el sentimiento del bienestar, de la dicha, y el orgullo de la auto-realización, la conciencia de prestigio y de autosuficiencia. Conscientes de haber llegado a la meta, como de haber arribado al fin de la historia, al estado escatológico. La historia ya no puede avanzar más. Esto es la dominación. La historia ya no se les presenta como el ámbito de lo posible, de un futuro nuevo sino como lo actual, lo presente. Ya no cabe agregar algo cualitativamente nuevo, sino sólo que venga lo indefinido de un progreso que se dará en una línea cuantitativa, nada más, pero no en una línea de mejoramiento cualitativo, de romper la dominación, de estructurar la sociedad desde otras bases. No hay futuro. No cabe esperar nada cualitativamente nuevo. Solamente perseverar, es decir, conservar lo adquirido y fortalecer la conciencia de que el tiempo por venir ya no es futuro, sino cronología que parte del presente, que nadie modificará. Solamente se acumulará mayor cantidad de bienestar cuantitativo.

Con esa conciencia se fataliza la historia. Se la fataliza en un sentido optimista porque para eso está bien que la historia no cambie. Pero se la fataliza. La historia, como dice Maritain muy bien, es el arte de lo posible. Y yo lo traduzco: para esta ideología de dominación la historia ya no es el ámbito del futuro, ya no es el ámbito de lo posible; es el futuro imposible, es sólo el presente, es el Reino de Dios llegado, es la dicha y no hay otra cosa. Es el bienestar, la sociedad de consumo y no hay más allá. Esto es fatalismo. Un fatalismo progresista, optimista. Pero es un fatalismo trágico en el fondo. Cuando el hombre toma conciencia de que la historia ha parado en ser sociedad de consumo, que desarrollarse como hombre, consiste en llegar a ser consumidor, nada más que eso, se desespera. Tiene la famosa desesperación pagana. Si esto es la vida más vale no vivirla: la vida es trágica, la vida es un fracaso. Entonces el fatalismo se hace pesimista, trágico.

Yo expliqué esto antes, hablando de las ciencias. Cómo la ciencia se vuelve naturaleza. Lo presente es la ley, la ley regular. Esto no puede cambiar. Los hechos no pueden cambiar porque son necesarios y universales. El hecho de la dominación no puede cambiar.

Creo que en nuestros pueblos pasa lo contrario. Por una fe y por una experiencia histórica muy típica conciben, sienten la historia como el ámbito de lo que todavía nunca se actualizó, nunca fue presente. Por lo tanto la historia sólo es, para estos pueblos pobres y despojados, el ámbito de lo que puede ser todavía, de lo posible, del futuro; de aquí que esté tan marcado su ethos como un ethos de esperanza, que a veces se hace resistencia, se oculta, se hace pasiva, pero es un núcleo hondo de

esperanza. La liberación es difícil, es dura, es casi imposible, pero posible al fin. Casi imposible porque el imperio es tan fuerte que es muy difícil fisurarlo. Pero es posible fisurarlo al fin. Y eso es un aspecto de la esperanza, aquello que es tremendamente arduo, difícil, casi imposible, pero posible.

No se puede llegar a este ethos, en una actitud puramente racionalizadora, precisamente porque se llega a un punto irracional. ¿Por qué en el fondo hay que pensar, concebir que la historia es posible, que la liberación es posible y no más bien lo contrario? Eso nadie lo demuestra racionalmente. Las leyes de la historia, o sea, la historia analizada más bien diría lo contrario. Que la liberación no es posible. Más bien lo racional dice: no se puede romper la dominación. No obstante los pueblos tienen una conciencia que dice: puede ser; no obstante, puede ser; no obstante hay que intentarlo. Me parece que eso no depende ya de una actitud simplemente racionalizadora sino que está trabada esta persuasión y este ethos con una actitud de fe y de esperanza que viene de otras fuentes, que no es simplemente la razón. Por eso la teología reconoce en esa actitud de esperanza de los pueblos, de su voluntad de liberación, una fe, una esperanza teológica, sobrenatural y así acoge a esos pueblos. O sea acoge el contenido del valor esperanza y por lo tanto posibilidad aunque anticipada del futuro escatológico de la historia. Desde ese valor rechaza la ideología y la praxis de dominación fatalista.

4) ¿Por qué este rechazo? A causa de lo que voy a llamar la reducción de lo objetivo. La reducción de la objetividad, y por lo tanto la racionalidad, a una sola objetividad, la objetividad científica, la que da el experimento científico. Si no hay ciencia no hay razón; si no hay objetividad científica, no hay objetividad de ninguna forma. Es una reducción del campo de lo objetivo. ¿Quién da la norma de lo objetivo? La ciencia, sólo la ciencia. Pero ¿qué hace la ciencia? La ciencia investiga, la ciencia descubre conocimientos (relación técnica). ¿Quién es la ciencia? O sea, ¿para qué esos descubrimientos? La ciencia descubre la píldora anovulatoria; esta píldora tiene una finalidad objetiva que no se puede confundir: inhibe la concepción. Pero, ¿acaba todo allí? No. Hay algo que le da una ulterior finalidad. La píldora es para ser usada especialmente en los pueblos de Centroamérica; se la puede pagar hasta \$ 8 diarios. Esto tiene una finalidad política; tiene un fin más allá de lo que en sí mismo pretenda como fin, o sea creación científica. ¿Quién asigna esos fines? ¿La sociedad? ¿El poder político? Pero ¿quién es el poder político? En este momento es el imperio. El que asigna fines a la ciencia es el imperio. No es que en último término la norma sea lo objetivo; la ciencia sola, no me dice cuales son los fines y las normas de obrar: eso me lo dice e impone el imperio, el poder del

estado imperial burgués. Pero ¿esto es objetivo? No, es una subjetividad, es arbitrariedad. A no ser que se guíe por una norma objetiva que es ya determinación de fines que hace el imperio. Esa norma objetiva podría estar dada por una ética, pero el imperio no admite una ética objetiva sino solamente subjetiva; no admite otra ética que la de lo útil. Pero precisamente, una ética cuyo valor fundamental es lo útil, es una ética de medios, no de fines; no quiere que la ética sea de fines. Entonces digo: aquí la cosa se ha reducido no a la objetividad sino a la subjetividad. Es el imperio el que desde su interés subjetivo define cuáles son los fines de la ciencia. Los fines de la ciencia son entonces políticos, de dominación. Pero esto tiene como contrapartida lo siguiente: ¿por qué toda la cultura imperial quiere reducir el campo de lo objetivo? Porque antiguamente, más allá del campo de lo científico, estaba como norma de verdad, y estaba como imperio de conducta, por consiguiente de afirmación de fines, la autoridad de la Iglesia. En la Edad Media, la Iglesia, sacral, es la que en último término da la norma de verdad, la norma de conducta, y pone fines a la praxis. Había algo subjetivo: la autoridad de la Iglesia. Ahora eso está sustituido. Antes, la subjetividad era la autoridad sacral de la Iglesia, ahora es la autoridad del poder político. Antes era la autoridad sagrada, ahora es la autoridad secular, que se sacraliza porque es última norma y fuente de verdad. No es secular en el fondo. Pero hay algo más detrás. ¿Qué es lo que se niega cuando se niega que la autoridad de la Iglesia, Magisterio, etc., sea también norma de verdad, sea racional, sea norma de racionalidad? Lo que se niega detrás de esto es que la fe sea norma de racionalidad, que la fe sea racional. Esto es: la fe en la revelación, es decir, la revelación. Se viene a decir que la historia no puede ser hecha desde la revelación. La revelación no constituye un factor de racionalidad por la cual el hombre pueda revelar su historia. Entonces se niega a esto: el hecho de la revelación, el hecho de la racionalidad de la fe, el hecho de que la historia sea también llevada desde ese factor de racionalidad. Lógicamente allí, la teología dirá: la historia es también llevada desde otro factor de racionalidad que no es simplemente la razón, la objetividad científica. Hay otro recurso. Acabo de decir: todo el hombre en la relación al otro, tiene un recurso que no es simplemente racional, de la ética racional. ¿Por qué, preguntaba, más bien esperar que la liberación sea posible que no esperarla? No tiene resolución puramente racional. Hay otra fuente, y yo creo que es la fe, la revelación, la que posibilita eso. Hay un recurso a otra fuente de verdad, a otra fuente de racionalidad. Si uno admite la fe y la revelación como fuente de racionalidad, es posible esperar lo que racionalmente no aparecería posible. Detrás de esto está toda la constitución de lo que se llama el tratado de la revelación, el tratado moderno; surge en la modernidad; pero surge no solamente contra el protestantismo sino contra el racionalismo, el determinismo de la

típica cultura imperial. Detrás del racionalismo está la negación de la revelación.

Yo creo que así ejerce la teología su función discernidora de la situación, encontrando los núcleos donde la cultura de dominación, desde la fe, quedaría debilitada. Y encontrando los núcleos de valor donde el pueblo que busca liberarse puede ser asumido desde la fe. Digo por consiguiente que la teología discierne una situación cuya esencia es la contradicción entre dominación y dependencia, entre quien domina (imperio) y quien es dominado y quiere ser libre (el pueblo), dado que esa alternativa tiene contenido evangélico; está implicada la fe. Quien domina no cree. Quien quiere liberarse cree, pone en práctica su fe. Dado que en el contenido de esa contradicción está en juego un contenido evangélico, y dada la naturaleza de la contradicción que es antagónica, la teología no puede sino alienarse, o sea, le compete a la teología en el momento actual legitimar la lucha, la lucha del pueblo contra la dominación. Y así, fundamentalmente asume y se torna expresión de un pueblo. Pero si hace eso, si en este momento legitima a un pueblo en su lucha por la liberación, está como asumiendo, dejando expresar a través de sí la cultura de ese pueblo, el ethos liberador. Pero entonces la teología no es sólo expresión de la fe, en un sentido de contenidos abstractos y permanentes sino que es expresión de una cultura. La fe no es sólo expresión del pueblo, del Dios universal que está en la historia; sino es expresión de esa porción del pueblo de Dios que está en Latinoamérica y que en Latinoamérica peregrina con su fe a través de una historia que es de dominación.

PROF. I. BERTRÁN. Usted caracterizó el ethos de nuestro pueblo como un ethos de lucha. ¿Se puede decir en este momento histórico que la característica fundamental de este ethos es la guerra?

Segunda pregunta, en caso de responder afirmativamente la primera: ¿No hay una contradicción entre la caracterización ya expresada de los ethos culturales como ethos de lucha y el lenguaje de teología de la liberación utilizado para interpretar teológicamente dicho ethos?

Tercera: ¿Cómo puede ser que el ethos cultural de nuestro pueblo no esté alienado cuando de hecho la cultura dominante es la cultura del opresor y el pueblo ha introyectado esa cultura?

Cuarta: ¿No hay una contradicción en su frase: "amar aún al que se va a matar"? Dicho de otra manera: ¿cómo puede la teología decir que todos los hombres son hermanos cuando de hecho están divididos y hay que tomar partido? ¿No es esta forma de hablar reservada al hombre universal, un nuevo modo de opresión en cuanto que oculta la raíz del conflicto?

L. GERA. A lo primero digo: sí, y a la vez preguntaría ¿qué distinción hace entre lucha y guerra?

I. BERTRÁN. La lucha se da en un campo más amplio, la guerra es

un intento de destruir al otro. La lucha es un modo muy amplio de enfrentamiento. La guerra ya es mucho más definida en cuanto a polo y en cuanto a modalidad.

PROF. G. REBOK. El problema que planteó es si coincidía su sentido agónico de la vida con la lucha en el sentido de guerra. Si se superponían o si ese estilo agónico era mucho más amplio e implicaba todo tipo de enfrentamiento, que no coincidía forzosamente con la guerra o la lucha a muerte.

L. GERA. Ahora se habla de un enfrentamiento en todos los niveles: político, económico, de cualquier tipo. La totalidad del enfrentamiento. Si ustedes hacen esa distinción, creo que tengo que decir: sí, en nuestro ethos, la característica fundamental es de guerra, pero no obstante no veo bien la diferencia que hacen entre lucha y guerra.

Tal vez no sea un ethos de lucha en el sentido de que la vida es agónica, que hay que luchar contra entidades abstractas, la muerte, el hambre, la necesidad. Pero no contra sujetos, contra personas. Sí, hay que luchar contra personas, contra personas concretas cuyo grado de culpabilidad no juzgo porque a veces una estructura está sobre ellas como personas. Esto es otro problema. Es la persona en tanto manipuladora de estructuras económicas o políticas. O sea que sí, no solamente contra abstracciones o entidades o formas o situaciones detrás de las cuales no haya nadie como personas. Son personas, son hombres. Si no no serviría para nada la forma de describir la contradicción, simplemente entre una dominación cuyo sujeto no se sabe quién es y una liberación cuyo sujeto tampoco se supiera quién es. No. Son sujetos, personas determinadas. En el caso de la liberación, el sujeto es el pueblo: son personas muy concretas. Y en el otro caso es el imperio, que es una estructura encarnada en personas. Entiendo por estructuras las personas que mantienen, que están detrás de esas estructuras. Creo que ahí nos podemos entender. La lucha de la guerra es contra personas, sujetos. Creo que para ustedes la preocupación es esa: que detrás hay alguien. Si fuera el caso de un sujeto, pueblo, que contradice a estructuras simplemente objetivas, no habría problema, porque el hombre es superior a las estructuras, las estructuras las deshace y listo. El problema para el cristiano —y creo que en esto ustedes apuntan muy bien— es precisamente que detrás de las estructuras imperiales hay personas. Y entonces para el cristiano la lucha contra la estructura es lucha contra las personas. En ese sentido acepto el concepto de guerra.

2) No sé a qué lenguaje de la teología de la liberación se refiere, concretamente. Creo que el lenguaje que uno busca usar en teología trata de interpretar el ethos cultural del pueblo. Yo no puedo pretender decir con mi lenguaje: lo interpreto totalmente, lo agarro, lo capto. No, ni nunca lo haré, porque yo sé que siempre mi lenguaje no va a dar del todo, no va a traducir del todo el ethos de un pueblo. Pero creo que no

obstante, yo lo he pensado, pensado en fórmulas también, y creo que mi lenguaje capta dimensiones reales de este ethos del pueblo. Eso es lo único que podría decir sin mayores pretensiones. Siempre es mayor el ethos que el lenguaje que lo trata de expresar.

Todavía no estoy contento con mi expresión. Creo que es un lenguaje que todavía se busca en parte.

3) Es una cuestión de fondo, radical. Yo pienso que el pueblo no introyecta el ethos del dominador, la conciencia del dominador. Y otros dicen que sí. Entonces habría que entrar a ver por qué unos dicen que sí y otros que no. Yo creo que nuestro pueblo, así hablando globalmente no introyecta la conciencia del dominador, y por eso no tiene conciencia alienada. Y quiero decir lo siguiente: esto parece una afirmación absoluta. Pero reconozco a la vez que el pueblo tiene sus ambigüedades. Hay elementos o aspectos en los cuales se introyecta ciertas formas de la cultura imperial. En el fondo no está tocado aunque a veces está afectado, en algunos aspectos. Pero no de una manera que le destruya la propia conciencia. Eso es lo que a mí me parece. Además pienso lo siguiente: cuando hablo de pueblo, es una palabra que no quiero entrar a definir: creo que no hay que querer definirla en un sentido conceptual estricto. Doy más bien una expresión histórica. Si me preguntan qué es el pueblo, doy 5 ó 6 definiciones de tipo histórico. Recogiendo lo que es la historia de nuestro pueblo.

Por lo tanto el pueblo lo tengo que ver no solamente en un corte transversal, cronológico, en este momento, este pueblo, esta generación, sino que tengo que ver que es un sujeto que viene dándose de siglos atrás: es como un hombre que viene creciendo. Y lo tengo que juzgar en esa totalidad, no solamente en un momento de su tiempo, de su historia. En un momento dado el pueblo aún podría estar alienado. Viendo la historia en la totalidad del tiempo transcurrido por este sujeto que es el pueblo, digo: no es un sujeto fundamentalmente alienado. A través de la historia tiene bajones, tiene que retomarse, tiene tentaciones de alienarse y se recupera. Creo que en el curso de la historia no ha sido tocada la esencia de su ethos. Pero allí se da una diferencia en la opción fundamental. Si decimos que el pueblo está alienado decimos, primero, que no es el sujeto activo de la revolución, que sólo podría ser hecha por aquellos que tienen el proyecto —que en este caso, no es el pueblo. Pero entonces recaemos en la tesis liberal y marxista. Yo creo que en esto se juntan liberalismo y marxismo: el pueblo no es sujeto activo, es sujeto pasivo, masa para llevar adelante la revolución. Yo digo no. El pueblo tiene racionalidad. Tiene su proyecto, no se lo damos; lo ayudamos a formularlo, le damos instrumentos de formulación. Pero allí me parece que la opción es definitiva.

En las formas más originales de los movimientos políticos latinoamericanos —por ejemplo en el peronismo—, creo que sería imposible

pensar que el pueblo tiene su ethos alienado, sería negar toda la praxis política. No puedo pensar que nuestro pueblo tenga su ethos alienado cuando hizo un cordobazo, un mendozazo, cuando está como acuciado a hacer un argentinazo, cuando en tal forma se moviliza desde sí mismo —porque no es que lo muevan— que trasluce una conciencia, que es su propia conciencia de poder. No puedo entonces decir que tiene su ethos alienado.

4) Ser hermanos no significa no ser divididos. “Los hermanos sean unidos y esta es la ley primera”. Pero los hermanos pueden dividirse y en eso queda el afán de volver a unirse porque son hermanos. “Hermanos cuando de hecho están divididos”: no se opone absolutamente. En esto tiene razón y estoy totalmente de acuerdo: no usar el tema de la fraternidad como encubridor de divisiones, porque así se ideologiza la categoría fraternidad y eso es irreal. Lo mismo la categoría de amar. Aquí entramos en un terreno donde el lenguaje (amar, fraternidad, unidad, igualdad, libertad, etc.) puede tornarse un lenguaje sumamente ambiguo, o sea muy fácil de caer en la ideologización. Y por eso que hay que tener cuidado con ese lenguaje.

Ahora pienso que puedo amar a quien mato. “No se trata de amar al hombre universal. Un nuevo modo de opresión”. Desde la perspectiva histórica en la que nosotros manejamos la categoría de fraternidad en este momento —o de igualdad— no es caer de nuevo en la opresión. Porque precisamente, cuando nuestros pueblos usan la categoría de igualdad, nosotros también somos hombres como ustedes, se dice al dominador, la igualdad es base para romper la dominación. Cuando yo digo: nosotros también somos hombres, doy la base para romper la dominación. Si nosotros dijéramos: “nosotros somos hombres, pero el enemigo no lo es”, entonces yo temería esto: que simplemente se quiera invertir una relación. Esto es, hasta ahora él fue el dominador y ahora yo, el único hombre, porque él no lo es, paso a ser dominador. Y creo que no va por ahí el ethos de nuestros pueblos, de la contrario sería un ethos imperial. Yo creo que el ethos de nuestros pueblos va por este lado: hasta ahora él fue el dominador y ahora no es que yo pueda o tenga que pasar a ser dominador, sino que tengo que romper este tipo de relación; que en cambio de haber relación dominador-dominado haya relación hermano-hermano. Eso como horizonte de la historia, porque sé que la fraternidad en este momento no es real. Pero como horizonte de la historia hacia la cual va mi ethos, mi lucha. O sea, yo creo que nuestros pueblos, lo que quieren destruir no es sólo al dominador, lo que quiere destruir es la dominación. En algunos pueblos latinoamericanos ha habido el ethos de romper con el dominador y después empieza a tornarse imperio. No hay que hacer inversión: hay que hacer cambios.

Totalmente de acuerdo con la facilidad con que se ideologizan nues-

tras categorías. Los cristianos, tenemos suma facilidad de ideologizar las categorías evangélicas.

LIC. RAVERA. Pido primero una aclaración del término ideología que fue expresado esta mañana como ideología dominante, en el sentido que tiene en la escuela de Marcuse.

En segundo término, algo que ya se dijo bastante acá: si la esperanza se concibe como creadora de vida, ¿cómo entonces conciliarla con la situación de quitar la vida?

L. GERA. De todas maneras, de ideología se dan muchos conceptos. Yo lo he usado en un sentido muy normal, muy vulgar, muy popular. Ideología es aquella concepción que parte de un interés particular. La burguesía tiene una ideología. La ideologización es el concebir la realidad, la sociedad, la historia o la ciencia, conforme al interés de un sector de la sociedad y no de la sociedad como un todo, no del pueblo como totalizador, sino de un sector del mismo, del país. Es un sentido muy simple. Por ideologización de la ciencia, entendía el manejo arbitrario, el interés de una clase, de eso que entiendo auténtico, la ciencia, pero que ideológicamente manejada se torna inauténtico. No voy a hablar contra la ciencia sino contra el manejo social y político de ella.

En cuanto a la segunda pregunta, eso es tremendo: yo no lo puedo racionalizar. Cómo la humanidad, el hombre puede encontrarse ante la situación de tener que matar al otro, cuando lo reconoce como hombre, por lo tanto cuando se siente todavía ligado a él; es algo que no puedo racionalizar. Algo de eso hay en un pequeño escrito del Che Guevara donde en el fondo, en la guerrilla, lamentaba tener que matar, y pensaba que qué linda sería una historia donde no hubiera que hacer eso. O sea, rescataba en el fondo algo que se daba con su mismo acto de matar al otro en la guerrilla. Rescataba algo que estaba allí: el otro no es una piedra, un irracional, un animal que destruyo, como destruyo una cosa. No, destruyo un hombre. Y eso todavía mantiene aclarado un tipo de relación a él como hombre. No sé si llamar amor a eso. Por otra parte tiene el Che Guevara una página sobre el amor absolutamente extraordinaria. Rescataba algo que parece ocultado por el acto de matar. Si me preguntan si se puede amar al que se mata, yo creo que sí, pero el por qué, modestamente no lo sé.

DRA. OTERO. Antes que nada, voy a atreverme a problemas concretos que tal vez, por lo menos en mi grupo, se dieron de manera abstracta. Yo lo he sentido como una carencia.

La pregunta es ésta: ¿no les llama la atención en la política argentina de hoy que opresor y oprimidos estén unidos en una misma oración por la vida de alguien, que significa mucho para la vida política argentina, para la liberación argentina? Esta oración se hace en un caso en nombre de alguien, Jesucristo Salvador, en otra en nombre de algo que se quiere defender y para no caer en algo que puede ser peor,

en la acción de algo que haría menos cruenta la lucha por el despojamiento del poseedor.

L. GERA. No me admira que opresor y oprimido se junten en una misma oración por la vida de alguien. ¿Por qué? Porque no los aúna el hecho de que se junten en una misma oración por la vida de una persona. Hay que ver si las motivaciones los aúnan. Hay que ver las motivaciones que están detrás. Una podría ser la que usted decía: por defenderse de una ideología que juzgan peor, la marxista, ¿verdad? Es difícil juzgar eso. Pero pienso que la ideología favorita de todo latinoamericano no es la marxista. Entonces pienso que está bien que no se quiera caer en eso. Así que es un poco ambigua la respuesta. Depende de qué lado se quiere ver la cosa. En algunos sería defenderse de la ideología marxista y yo digo, de la marxista y también de otra que podría imponerles más cosas, mucho más que la marxista. Yo creo que tal vez aciertan al defenderse de la marxista, pero no se dan cuenta que es el camino más favorable, el que les va a poner las cosas en cuestión, tal vez por otro lado.

Podría decir también así —si no es que dudo de entender bien la pregunta— que no se admira que opresor y oprimidos se unan en una misma oración si recuerdo que Cristo decía en el Evangelio que el Publicano, que es el hombre solo y oprimido, y el Fariseo entraron los dos al templo, los dos rezaron al mismo Dios, pero cada uno iba por un lado totalmente distinto, en una línea distinta.

PROF. E. CONSTANTINO. Más que una pregunta quiero indicar un polo al cual aplicar una reflexión a partir de los elementos dados. Así, humorísticamente y quizá demagógicamente podría decir, una teología de la liberación de los obispos. Pondría dos indicaciones que me resultaron sugerentes para esta teología. No digo que sean preguntas a las cuales debas responder sino en todo caso instigación de un proceso más amplio.

Al hablar de esa labor de la teología como juicio de las ideologías, en el aspecto tercero, la ideología fatalista de la historia, es decir un fatalismo optimista, me surge la pregunta de saber por qué a veces encontramos (opinión personal) tan ideologizados a nuestros obispos y tan frenados...

L. GERA. ¿...teología optimista?

PROF. CONSTANTINO. Quiero decir, llegan a esto asumiendo o identificándose con una posición ideológico-opresora. Y se me ocurre que la causa podría ser ésta: ser obispo, es acceder a un alto nivel de poder, de prestigio e incluso a una cierta posición económica, aunque de hecho nuestros obispos no viven muy lujosamente; pero de todas maneras están en un medio económicamente muy significativo, incluso manejan a veces sumas muy cuantiosas aunque no sean propias, pero las manejan ellos.

Y quizás esto los identifica con esos países poderosos, que por el tener, caen en el fatalismo optimista, caracterizado también como trágico.

Por otra parte, así es como quedan reducidos a la racionalidad para instrumentar el proceso desde una subjetividad autoritaria. Es decir, no hay tal objetividad, sino que hay una subjetividad poderosa, que se establece como criterio de conducción del proceso de la ciencia, y podríamos decir, del proceso de desarrollo con todo lo que ello implica, en general.

Por otro lado, señalaban que hay otro origen de la autoridad, que se nos manifiesta a través de la revelación respecto de la cual la jerarquía, ellos, los obispos, tienen una función especial. Pero aquí aparece otra contradicción: nuestros obispos parecen ser lo menos lúcidos para percibir las voces de la revelación, los signos de los tiempos, ese latir que está en el curso de la historia y de los pueblos. Creo que el mismo discrepar ha sugerido el tema para que lo desarrolles.

L. GERA. El problema gira en torno a lo que Constantino llama cierta teología de la liberación de los obispos, que es un punto conflictivo. Lo único que digo es que no me atrevo a hacer una sobre la liberación de la mujer que es más conflictivo todavía.

Digo de los obispos y de muchos de nosotros sacerdotes y gente que está más cerca de la Iglesia: lo difícil no es que sólo tengan una ideología conservadora en el sentido medieval, es decir, quieren conservar lo sagrado, sino que al lado de esa ideología conservadora, tienen una ideología liberal. Esto es, quieren conservar el estilo occidental, que es típicamente liberal. Sacralizan ese estilo secular. Eso parecería contradictorio, cuando en el fondo no lo es tanto. Las ideología extremas coinciden así en la perspectiva de cómo se ha hecho la realidad. Creo que ahí estaría el núcleo del problema. Juntan la doble ideología, la doble comprobación. Y por otra parte, desde otro punto de vista eso es contradictorio de suerte que es un eclecticismo, una síntesis de las dos ideologías. Por eso yo pienso que no se debe sólo su actitud conservadora a eso que a veces indican como hecho sociológico en que llegan a una posición encumbrada, y entonces ya se torna contra valor. Algo de eso hay, pero no creo que sea sólo eso. Sino que hay una especie de elevarse dentro de la Iglesia, de juntar la doble ideología conservadora y sacral con la liberal. Pero si entramos a esto sería verdaderamente largo porque entonces se debería especificar qué significa la ideología sacral en lo político, o sea qué significa la hiper-sacralización de sí mismo que puede hacer la autoridad sagrada. Cuando yo hablo de los obispos, quiero indicar que respeto muchísimo sobre todo a algunos de ellos que realmente no están en esto —y en este momento quiero nombrar expresamente a Monseñor Angelelli y otros.

Sería cuestión de entrar a ver qué significa esa ideología sacral, o sea ésa que se dedica a la sacralización que el obispo puede hacer de

su autoridad, de su persona, como pretendiendo, arrojándose que la historia pasa por ese lado y no por otro lado. No quiero entrar en eso. Es largo pero indicaría pistas de reflexión. Así como las élites científicas, el poder político, la burguesía pueden como arrogarse la racionalidad y creer que la historia pasa sólo por ellas, por su racionalidad, así la autoridad sagrada corre el peligro de arrogarse sólo la racionalidad que viene de la autoridad por la revelación, y decir que la historia sólo pasa por ella. Sería típicamente crearse un proyecto sacral para la historia, o sea el césaropapismo o la teocracia. Creer que la historia pasa por su autoridad porque tienen o contienen la revelación: toda la verdad está en la revelación y toda la revelación está en la autoridad episcopal. ¿Y qué sería esto? Sería recaer en el elitismo, en el sentido peyorativo de la palabra elitismo. Así como hay un elitismo del estado liberal burgués, de la burguesía que se arroga la posesión de la racionalidad, de la verdad y por lo tanto la dirección de la historia, así habría un elitismo que se arroga la autoridad sagrada, en el episcopado, que se cree detentar toda la racionalidad dada por la revelación, y en consecuencia por ella pasa la historia. En eso, ambas son iguales, las dos ideologías, porque me parece que las dos son elitistas, anti-populares. Una le niega racionalidad al pueblo: será la ideología liberal, burguesa. La otra cree que la racionalidad consiste nada más que en la fe, nada más que en la revelación que otorga, sí, al pueblo pero de una manera muy curiosa: en la ideología conservadora, el pueblo solamente recibe la fe de la autoridad; sólo recibe desde fuera la verdad. Y él, en su conciencia, no es creador: nada nuevo se da en él con la fe poseída. La fe siempre sería recibida, siempre pasiva. ¿Qué significaría esto? Sería una variante de lo que llamamos el carisma profético del pueblo, que es una especie de capacidad creativa y de racionalidad sobre la historia y que no pasa sólo por el canal de la jerarquía. La ideología sacral consiste en el fondo en decir algo así: Dios, la verdad de Dios, está sólo en los obispos y no fuera de ellos, arranca desde los obispos. La autoridad sacral consiste en algo así: Cristo está sólo en la Iglesia Católica y por lo tanto no fuera. Y si está fuera, va sólo desde la Iglesia. Y no es así. Cristo se adelanta al misionero. Cristo está en la conciencia del hombre antes de que el misionero de la Iglesia vaya y lo catequice. O sea, Dios no puede ser contenido en nuestras mediaciones humanas. Esto me parece que es lo que no acaba de ver la ideología sacral. Creo que esto es lo que quiere decir Vaticano II con la Lumen Gentium, una de las estructuras fundamentales: Cristo es más que la Iglesia, Cristo está también fuera de la Iglesia.

Sería muy largo seguir hablando de esto.

DR. SALAZAR BONDY. Quiero pedir disculpas por lo que voy a decir. Primero, porque no pude asistir a la parte final de la exposición y quizá ahí está la clave de todo el discurso. Segundo, porque me parece que se

están tocando ciertos temas dentro de cierto círculo de interés, al cual estoy ajeno y realmente siento un poco de escrúpulo de entrar desde otra perspectiva. Un poco intervengo así para reaccionar, no siendo reaccionario, pero para reaccionar. Y quisiera decir cómo he visto yo su exposición de esta mañana, tan rica y tan excelente.

He observado un cierto uso peligroso del verbo concientizar que en un momento dado se usó en el sentido de concientizar las estructuras de dominación; o sea un poco como equivalente a internalizar. No sé si el ponente piensa que se puede usar así el verbo concientizar en el sentido en que se ha usado en antropología y en pedagogía. Y si es realmente compatible con el sentido en que se está usando más positiva e instrumentalmente para el contexto de la desalienación, que es el sentido de despertar la conciencia crítica. Porque concientizar las estructuras de dominación me sabe a mí como de decir: pensar durmiendo. O sea que indica una cierta contradicción en los términos.

Haría también una pregunta terminológica para despejar equívocos. Esta segunda pregunta tiene que ver con esa famosa palabra pueblo que nos ha preocupado desde el principio. Porque también allí yo quedo perplejo frente al hecho de que usa la palabra pueblo en un sentido no suficientemente definido, aunque ha sido muchas veces definido por el ponente en distintos modos un poco envolventes. Pero sacándolo al pueblo de la vinculación con la dominación e implicando así un cierto tipo de elección de lo que es el pueblo, que implica incluso una cierta hipóstasis del pueblo, o un pueblo hipostasiado si no es enquistado o encapsulado. Y muy de acuerdo con la perspectiva del ponente a pesar de que se habla también de pueblos latinoamericanos. Recuerdo una frase que es significativa. Se hablaba de pueblos latinoamericanos, se hablaba de los pueblos que tienen una permanencia, se hablaba de lo que viene del trasfondo de creatividad e inspiración, etc.; y en una frase usted dice muy espontáneamente "este pueblo que a través de los 5 siglos tuvo y que dentro de 19 años va a tener historia". Con lo cual inmediatamente se está circunscribiendo, este pueblo que parecía una continuidad a través de muchos siglos, a un determinado círculo que es centrífugo de la conquista hasta acá. Y esto puede querer decir un cierto condicionante histórico-cultural de un argentino, distinto de un condicionante histórico-cultural de un peruano o de un mejicano. Ese pueblo que parecía tan claro, casi sin ni siquiera necesidad de definirnos, cuando se toma un ejemplo resulta circunscripto a un determinado grupo histórico-social de hombres que estuvieron acá a partir de 1492. Y entonces yo digo que ahí se está hipostasiando, encapsulando algo que se ve más claro cuando evidentemente aparece el concepto de ethos que es ya casi místico, aunque no debió ser usado así. Se está pensando en el ethos del pueblo que está vinculado, en el discurso del ponente, a la cultura y se le está poniendo allí como si fuera un reservorio espiritual en

cápsula, más allá o más acá, o por encima o por abajo, en todo caso tangente a la historia que es la historia de las dominaciones con todo lo lacerante que tiene la dominación.

Entonces ha quedado primero el pueblo circunscripto y después el ethos del pueblo más circunscripto todavía y fuera de la, para mí, histórica y real dominación, la relación dominador-dominado.

Además, al definir cultura, etc., aparecen por ahí pre-conceptos filológicos muy discutibles como por ejemplo la cultura es ciertos valores que se intuyen: se está aceptando así toda la teoría intuitiva o intuicionista de los valores como si fuera algo evidente por sí mismo. Cosa que no vamos a discutir acá pero que hay que definir como un pre-concepto no aceptable de suyo.

Y por otro lado, este uso de la palabra pueblo, y después, de la palabra ethos, permite poner en la interpretación del pueblo y la cultura, lo que después se va a sacar, como hace el prestidigitador. Porque después se va a sacar la idea de que toda cultura es religiosa, porque ya se ha puesto el componente religioso en el ethos y en las definiciones previas de pueblo. Y por eso después, muy claramente, ha dicho que hay un signo trágico de la desesperanza o la interpretación de que en el fondo toda vida va hacia la muerte —y que toda muerte va hacia nueva vida—, lo cual yo personalmente no veo que sea la interpretación de la cultura, porque personalmente puedo ver la cultura sin esta dicotomía. O sea, no puedo verla necesariamente —esa es mi opción— o bien como esperanza o bien como signo trágico. Puedo verla como tarea, como trabajo, como lucha, como lo que se quiera, sin necesidad de ser el que cree que la vida va a la muerte, o el que cree que la muerte va a la vida. Lo cual se saca de ahí porque se ha puesto previamente en el concepto de ethos.

El problema se agudiza cuando se piensa qué va a hacer la teología con la dominación y entonces comienza también saldando cuentas con las ciencias. Aparentemente saldando cuentas con la ciencia en la medida en que se identifica tranquilamente ciencia con ciencia de la naturaleza, y ciencia de la naturaleza con tratamiento cuantitativo, cosa que verdaderamente es, a mi juicio, limitar el concepto de ciencia. Pues yo diría que hay toda una crítica de la razón económica en Marx y en otros autores, que hacen que se pueda analizar científicamente también la historia, la sociedad, la economía, el trato del hombre con la naturaleza; y que por lo tanto, la ciencia, aunque es ideologizable y manipulable, no es simplemente reducible al sistema que presentó el ponente. Sobre todo, cuando entramos después al tema central de la teología, se habla de todo menos de la teología como ideología. Se ha hablado de la ciencia como ideología, muy largamente, y no se ha hablado de un tema que sabemos es importantísimo: teología como ideología. Y sobre todo cuando después se habla de teología en su función de interpretación y de la vinculación entre teología y profecía, y aparece otro concepto

del pueblo que es el pueblo de Dios. Entonces ahí resulta que la palabra pueblo de Dios expresa un concepto de pueblo más conflictivo todavía. Y después viene el proyecto de Dios. Ahora, yo me pregunto: ¿todo esto no es parte de la ideología de la teología que habría que esclarecer antes de hablar de la función de esclarecimiento de la ideología pueblo-teología? Creo que el ponente no ha hecho justamente el esclarecimiento ideológico de la teología y habría que hacerlo, y supongo que lo puede hacer muy bien. Y sobre todo porque yo me inclino a pensar que podríamos hablar no solamente de una teología de la liberación sino de una teología de la dominación. O sea de vincular a fondo el concepto de relación del hombre con Dios, con el concepto de dominación. En otros términos, si no estamos allí en la posibilidad de encontrar la primera gran dominación del hombre, en la dominación de Dios frente al hombre o respecto al hombre.

Este es el tema que yo no me siento capaz de tratar pero que el ponente sí seguramente está capacitado para hacerlo: ¿hasta qué punto no tendríamos que hacer una teología de la dominación para poder hacer después la teología de la liberación?

Todo esto para hacer otra pregunta, final, que en el fondo he querido hacer desde el principio, una pregunta metodológica. ¿Cómo estamos probando lo que estamos diciendo? ¿Cómo estamos justificando lo que estamos diciendo? ¿Cómo podemos seguir construyendo nuestro discurso? Es realmente preocupante, porque en realidad, no solamente en la ponencia de hoy, sino en las otras también, hemos estado todo el tiempo hablando por un lado en términos de vivencias y descripciones, por otro lado en términos de análisis por elaboraciones conceptuales; y por otro lado en términos de prescripciones. Pero la verdad es que están muy mezclados y nunca se sabe cuándo se está hablando de vivencias, cuándo se está elaborando conceptos y cuando se está prescribiendo. Cuando decía por ejemplo el ponente esta mañana: "La teología de la liberación hace tal y tal cosa — o la teología esclarece...", un poco me parece que lo que está queriendo decir es "la teología debe..." y está haciendo una prescripción. Quien lo escucha sin esta preocupación metodológica pensaría que de suyo la teología funciona así, cuando sabemos que en muchos casos la teología ha funcionado de otro modo. Entonces me pregunto si todas estas elucubraciones y análisis que hacemos, estos enfoques críticos que hacemos sobre dominación, cultura, dominación en la cultura y la liberación en la cultura, son de una enorme importancia y son el aporte más vivo de la filosofía y de la teología de hoy. Pero debemos estar siempre cuidadosos de saber cómo probamos nuestro discurso, en la medida en que sea simplemente un discurso; porque hay otras maneras, no de probar, sino de justificar lo que se menciona. En efecto, cuando alguien entra a la acción ya no tiene que probar ningún discurso, porque ha salido del dominio del

discurso. Pero en la medida en que en una reunión como ésta, y en la tarea que nosotros tenemos como profesores universitarios, nuestro mundo y nuestra materia es el discurso, tenemos que probar siempre. Y eso es lo que no veo que se haya hecho ni hoy ni los otros días, y que quizá podríamos tratar de hacer.

Por lo tanto: ¿cómo ve desde el punto de vista metodológico su propia exposición y las tesis que implica?

L. GERA. El concepto de *pueblo*: me han dicho que ya lo habían estado definiendo. Hablé a veces de pueblo latinoamericano, es verdad, y creo que eso ha sido un exceso mío. Tal vez debería, más claramente de lo que lo hice, circunscribir lo que yo digo a la experiencia de nuestro pueblo, de mi pueblo que tiene características que no son iguales a las de otros países. Creo que estuve poco claro: lo que decía, lo decía sobre la experiencia de mi pueblo y a veces hablé de lo latinoamericano porque el lenguaje viene a veces así y me he excedido. De modo que circunscribamos: mantengo un poco la cosa sobre este pueblo. Creo que podría decirlo de otros, por ejemplo, de Chile, de Uruguay, etc.; no me quiero meter más allá porque no conozco.

El pueblo *circumscripito* desde la conquista hasta aquí. Lo habría amputado de una anterioridad, dice Ud.

Creo que, indudablemente, la importancia que puede tener lo precolombino para Perú y para Argentina, no es la misma: en eso, totalmente de acuerdo. Nosotros no tenemos una raíz indígena tan fuerte como la puede tener Perú en este momento. No obstante creo que la tenemos en gran parte, o sea que viene del Norte, de Perú justamente, lo que fue muy decisivo en nuestra cultura norte y central; por otro lado, precisamente por eso, cuando traté de indicar un poco las contradicciones históricas concretas, dije que la primera era indígena-blanco. Tal vez hubiera tenido que aclararlo un poco más, pero en parte lo daba por supuesto, y a mi juicio no es quitar eso anterior. Por eso no lo aclaré, no me esmeré en decirlo más específicamente.

Dice que uso *ethos en un sentido místico*. Como algo que estuviera más allá de la historia. Sí, es verdad, uso *ethos* en un sentido místico, como algo que también trasciende la historia, indudablemente. Además, esto lo mantengo. Si algo se sigue de mi descripción de la cultura es lo del *ethos*, precisamente, y no tengo una concepción inmanentista entre *ethos* y cultura. Y en eso se juega el discurso. No me detuve a probarlo: ¿por qué? Porque yo daba por supuestas ciertas bases del planteo y pensaba que sólo debía recogerlas para seguir adelante. Y eso explica un poco metodológicamente la cosa, respecto a la pregunta que hizo al final. No obstante que acepto, entiendo un carácter místico, una gran dimensión mística del *ethos* cultural, por lo menos el *ethos* nuestro, puesto que no quiero generalizar, estrictamente dije que ese *ethos* se formaba a partir de la experiencia y una continuidad histórica, de un

espacio —y en concreto y no de un espacio en general—. O sea que también es constitutivo de esa dimensión determinante de una historia particular. De modo que no es solamente místico, esto es, no es solamente un hecho sacral, trascendente, que pega el salto hasta una cosa que no es historia, no. Juntamente a eso es históricamente determinado. No veo por otra parte una contradicción entre dimensión mística e historia. Creo que como lo hice, un último conflicto de la cultura es cómo asumir, cómo asimilar estas dos dimensiones. Por esto lógicamente un último conflicto de la cultura es aceptar lo inaceptable, rechazar o no la experiencia trascendente. “Yo entiendo que toda la concepción moderna de la cultura es inmanentista”. Lo comprendo muy bien y lógicamente eso es lo que no acepto en la corriente moderna: esa concepción exclusivamente inmanentista.

Intuición: creo que por el modo de hablar mío ya se pueden haber dado cuenta. Yo no uso los términos muy en sentido técnico. O sea, los uso en un sentido a veces muy popular. Por lo tanto pierden precisión, o pierden su referencia y su contexto. Cuando hablo de intuición, un filósofo ya piensa en la teoría intuicionista de los valores —M. Scheler por ejemplo— y piensa que yo asumo la teoría. No, no la asumo. Uso la palabra desgajada de ese contexto. Podría haber usado otra. En cambio de intuición de valores, “estar aceptado como valor” o lo que se quiera; un lenguaje de otra escuela. No le doy un valor escolar, de una corriente determinada, sino que uso la palabra un poco pragmáticamente. No tengo dificultad en decir: suplantemos una palabra por otra. No le daba, repito, un rigor académico a la palabra. De modo que con eso ni me declaro partidario de la teoría intuicionista, ni nada. No quise entrar en una discusión gnoseológica sobre el conocimiento de los valores. Porque no era mi tema, porque no podía entrar en todos los temas que subyacen a este tema. Si no, tengo que empezar con una introducción a la filosofía y lógicamente es imposible.

En cuanto al *concepto de pueblo*, yo no quería dar una definición. No quiero dar definiciones, cortes abstractos. No pienso en términos de pueblo en general. Sino que todo el tiempo yo pienso en términos históricos: este pueblo en el cual yo vivo; y desde ahí me muevo. Por lo tanto mi discurso no es universalizable. Lo acepto. Yo me muevo sobre la experiencia de este pueblo mío y entonces, sobre esto, si me preguntan qué es pueblo, yo digo, qué es este pueblo en que yo vivo. Lo describiría con una cosa que cayó en mis manos, un papel mimeografiado, que me parece que resume muy bien lo que yo entiendo por pueblo cuando hablo de él. Es lo siguiente: “el pueblo es esta formación histórica, original y concreta, constituida en nuestra patria con el aporte de los indígenas originales y de los conquistadores españoles y colonizantes; con los criollos y gauchos que fueron la síntesis de aquéllos —es una primera fusión, una primera síntesis—; con los inmigrantes de la última época

—especialmente españoles e italianos—; formación histórica modelada en la confrontación con la realidad en su lucha permanente y cotidiana por la liberación”. El ethos es típicamente histórico, es inmanente en este sentido, no es puramente mítico; pero el pueblo así formado y modelado históricamente tiene entre otras las siguientes características: 1) es siempre mayoría y siempre lo será; históricamente uno comprueba que es siempre activa mayoría; 2) es una mayoría generalmente despreciada, marginada, dominada y sometida; 3) es el protagonista de las luchas por conseguir la paz y la justicia; uno tiene esa experiencia: el que ha dado el primer grito, el que ha comenzado a luchar, ha sido el pueblo, no las élites; 4) es el fundamento y el destinatario del bien común. Históricamente se ha enfrentado a los sucesivos proyectos imperialistas de la dependencia. En otras palabras, es donde uno ha sentido la oposición a la Iglesia, como antes al español. En este sector llamado pueblo. Además, históricamente uno ve que expresa determinados valores que son: lealtad, amistad, magnanimidad —o sea una cierta voluntad de emprender aquello que es difícil, una osadía por lo que no es evidente—, honor valentía, libertad, justicia. Estos serían los valores que refleja históricamente. ¿No refleja anti-valores? Sí, refleja anti-valores, pero aquellos son los que particularmente respeta. Además, creo que nuestro pueblo refleja esto que es profundamente cristiano, aunque no sea institucionalmente cristiano. Es profundamente cristiano y generalmente explícitamente cristiano. Es un hecho. ¿Me gusta? ¿No me gusta? No sé. Pero me parece que el hecho es así. Su causa es justa además. No porque sea la de la mayoría. Sino porque expresa una justicia objetiva, desde el punto de vista cristiano. Así que si Ud. me pregunta qué es pueblo, yo le digo que pueblo es lo que acabo de decir. Pero no es una definición estrictamente formalista, que tal vez se podría dar, pero que yo me esmero en no dar, porque si no entramos en la universalización del concepto de pueblo y en un conjunto de definiciones que yo no sé si tienen sentido. Por el momento yo me atengo a esto.

Se me hizo una observación muy interesante. Yo uso la palabra pueblo y me permito poner lo que luego voy a sacar. Es evidente. Justamente porque la uso en sentido concreto. Luego pongo lo que concretamente me parece que tiene. Luego lógicamente lo saco. Si usara el pueblo en sentido abstracto, no le puedo poner de antemano todos esos determinantes, ni los de tipo religioso, porque es abstracto. En un sentido abstracto debería definirlo con el *mínimum* de sus componentes. Pero como entiendo que es un ethos concreto, histórico de mi pueblo, pongo lo que veo que tiene. Y es lógico entonces que luego lo deduzca. Pero no lo deduzco. Lo trato de captar en sus expresiones. Y lo que me decía es que yo pongo en el ethos lo religioso, defino el ethos como religioso, y luego entonces, lo concluyo. Yo defino el ethos de mi pueblo

o lo describo y pienso que es religioso. Eso me parece que es lo que quise hacer.

Además, Ud. me decía que podría definir la cultura como tarea. Sí. Las concepciones modernas dicen eso: la cultura es tarea. Yo personalmente pienso que si a mi pueblo le digo: la cultura de ustedes, la vida de ustedes, es tarea, y explico lo que quiero decir con eso, me van a mandar a paseo. Me responderían: mi vida es aceptar la muerte cada día. Y a veces ni tarea tengo para enfrentar. No puedo tener tarea. Así que me parece que no podría decirle a mi pueblo en concreto: su cultura debe ser entendida como simple tarea; una cosa abstracta que no tiene fines. Creo que no. Creo que tiene más sentido finalista. Por eso tomo como constitutivo de su ethos peculiar aquí, el concepto de destino, de muerte, de morir para vivir o de vivir para morir. Y con eso se torna místico. Sí, porque el que se plantea el problema de la finalidad al menos se interroga sobre el tema místico.

¿Cómo comprobarlo? Ud. me deja sin palabra porque eso ya no lo puedo hacer científicamente. Totalmente de acuerdo. Yo puedo sugerir a través de los índices del pueblo —tendría que contar anécdotas, tendría que narrar mucho, cosas vistas, que ví practicar— pero en el fondo es otra cosa. Uno convive el ethos del pueblo y lo palpa, o si no lo convive no lo puede describir y no lo puede justificar. Este es el problema de fondo. No es tampoco por un conocimiento de la historia, que no tengo. Hay que convivir su pasado, convivir su modo de ser y entonces uno más o menos sabe qué es, por dónde va. Ahora, ¿es ya intuición? No sé si es intuición. No sé cómo llamarlo. Es un acto en el cual yo sé que no es por demostración científica que recoge uno el modo de ser del propio pueblo.

Como no soy filósofo, soy muy impreciso en mi lenguaje, lo reconozco también. Y más procedo con un tipo de lenguaje teológico, que de sí es simbólico, es decir tiende a sugerir aunque no a captar totalmente el contorno, el contenido de la realidad. Eso lo reconozco también. Es un defecto profesional.

Otra cosa sobre la *teología*. ¿Saldo cuentas con la ciencia? Sí, con la ideología de la ciencia diría, no con la ciencia. ¿Identifico la ciencia con lo positivo, lo cuantitativo? Yo no lo identifico. Yo no digo que la ciencia es sólo la ciencia positiva. Digo: encuentro que por ahí viene una fuerte corriente que ha reducido la racionalidad a la ciencia y la ciencia a la dimensión cuantitativa, verificable. La corriente positivista que en mi país ha tenido un gran influjo. Este es el problema. Yo creo que la gente, en mi país, ha interpretado al pueblo desde el esquema positivista de la ciencia (Alberdi, Sarmiento) y han hecho una praxis. Me parece sumamente importante la reducción de la razón y de la ciencia a las ciencias positivas. De modo que tal vez es un punto de referencia muy concreto, muy histórico que es el de mi país.

Yo hubiera querido decir que además de una tarea directa la teología tiene una tarea refleja, que era autorrevisarse continuamente. No hay duda que ahí iba entrar la auto-ideologización de la teología. Pero no me dio el tiempo. Ha quedado eso como un vacío real. Pero yo veo que el problema de una crítica de la ideología cristiana, se reduce a ciertos temas curiosos, como es el de autocriticar el manejo que hace de la imagen de Dios como dominador, como si ahí se diera la fuente primaria de la dominación. El tema me interesa muchísimo. Me llevaría a mostrar cómo bíblicamente es lo contrario. El tema bíblico de la paternidad divina o monoteísmo es típicamente un mensaje que quiere eliminar el politeísmo y la idolatría. Y debería demostrar cómo precisamente el monoteísmo consiste en una especie de desideologizar a Dios como dominador, cosa que está en el politeísmo y en la idolatría. De modo que si quiere reencontrar su herencia más auténtica de teología, debería reencontrarse con eso, aun cuando históricamente se interpretó el monoteísmo en sentido politeísta.

En cuanto a la *pregunta metodológica* sobre mi ponencia. Nuevamente, creo que todo el contexto daba a entender el sentido que yo le daba al presente “hace” y “debe hacer”. Hablaba de cuál es la función de la teología en el sentido de deber, formal; se puede ver cómo manejar el contenido discernido. La tarea formal, deber ser de la teología, lo respondí en términos de presente: “hace”, como una especie de presente histórico, como si fuera de hecho. Pertenece un poco a una cierta imprecisión del lenguaje que yo tengo. Pido perdón por lo tanto de no ser más preciso en mi lenguaje.

Cuanto a la *pregunta metodológica*: yo traté de mostrar cómo en último término se llega a un límite de lo racional que no cabe dentro del método. O sea, donde uno simplemente, desde una cierta honda experiencia del vivir, apunta a fuentes de verdad que no puede verificar metodológicamente y que no son simplemente la ciencia positiva o la razón aún objetiva. Y eso entonces, lleva un planteo muy de raíz sobre qué es la teología. No quise tanto probar cosas, demostrar, sino manifestar que en cierto límite la fe, que es el contenido, el objeto de la teología, se presenta como una fuente de verdad no verificable en un método. ¿Y entonces es ciencia? No, ya no es ciencia, totalmente de acuerdo. ¿Y por no ser ciencia no es fuente de verdad? Ahí estaríamos en desacuerdo.

PROF. DE LA RIEGA. Un comentario y dos preguntas. Primero quiero marcar la distinción dentro de una aparente coincidencia. Hoy como ayer se habló del pueblo y se lo vinculó a la categoría del otro. Pero me parece observar que hoy el Profesor Gera habló del pueblo como otro de la dominación, no como otro de nosotros. Esto me parece muy importante porque significa una instalación en la simplicidad, en la vida y no en un pensar que debe elegir entre encabezar la marcha o esperar

que otro recorra el camino. Me parece que la simplicidad del expositor de hoy permitiría decir de él que vive pensando, más bien que piensa viviendo o que es un obrero del pensamiento, con lo cual también puede invocar como propio el derecho a la revolución.

L. GERA. Preferiría pensar viviendo que no vivir pensando.

PROF. DE LA RIEGA. Coincidimos. No he sabido expresarlo. La cuestión es entender el pensar como un modo de vivir. Y ahora dos preguntas:

1) ¿Cuál es la noción de tiempo que está como supuesto de estas palabras? Se habló de un límite que es la muerte; inclusive ahora se habló de no concebir la cultura como tarea, de no centralizarlo en eso. Pregunto: ¿la fe debe ir más allá del límite? ¿Necesariamente, como se propuso, hay que optar entre la religión y el ateísmo? ¿Necesariamente la fe ve en lo sobrenatural, y en general, qué le agrega Dios a la fe?

2) Sobre el problema de la opresión en la cuestión político-económica, y en la cultura; parece que fuera mucho más deslindable la opresión en términos político-económicos que en términos culturales generales. ¿Hasta qué punto se puede admitir esa coincidencia y hasta qué punto no? Y en particular, ¿qué pasa con el cristianismo respecto de nuestra cultura? La cosa me importa mucho no sólo por el cristianismo en sí, sino porque nos obliga a pensar en un modo positivo de introyección o algo así.

L. GERA. Noto en la primera pregunta una alusión a los supuestos de mi ponencia, que son amplísimos y no los toqué. Pero me encuentro así superado, porque si tuviera que tratar todos los aspectos de mi ponencia es un curso de tres meses. No obstante entiendo ciertas preocupaciones.

Primero, agradezco las palabras introductorias. Pero vayamos a las preguntas. La noción de *tiempo*: no hablo del límite y de la muerte sólo como límite cronológico. No sé si eso lo han percibido. Concretamente no se trata sólo de morir biológicamente. La forma teológica de ver la muerte es como algo interior a la vida, es una dimensión de la vida. Su límite está dentro; eso puede ser por ejemplo en cosas muy empíricas, como la enfermedad, una especie de límite interior de muerte a la vida. Decimos así cosas de hondura existencial que no son tan visibles. Es toda forma de límite. De modo que no es un concepto solamente cronológico, temporario. Es, en un sentido más cualitativo. Por esto decía que para la fe, concebir una especie de persistencia, perseverancia indefinida en la vida, en el fondo sería muerte, sería así la repetición de lo idéntico, que no logra nada nuevo. Eso es concebido como muerte.

Después: ¿la fe debe ir *más allá del límite*? Digo: no es un deber ser o no deber ser. La fe por su propia naturaleza es una persuasión que busca ir más allá del límite. Si no es eso no es nada, no es fe. Por eso

precisamente se plantea cómo superar el límite cuando ya no lo puedo superar. Es como una osadía de ir más allá de lo que puedo. En ese sentido la naturaleza de la fe es ir más allá del límite. Por eso no puedo decir: debe ir. Va. Si no va, no es la fe, es otra cosa.

Yo no me preguntaría *qué agrega Dios a la fe*, sino más bien preguntaría qué agrega la fe a nuestra visión de Dios. Este es el problema. Porque la fe, en la auto-definición que se da de la fe, más bien es un redescubrimiento de Dios a otro nivel que no es el del simple politeísmo, que no es el de la simple religión, sino que busca rescatar aún a la religión de una figura de Dios o de una visión de Dios detenida. La pregunta teológicamente no es inteligible porque Dios es el polo de la fe.

El punto de llegada de la teología es el siguiente: de Dios no se puede hablar. No puedo decir esta frase: yo creo en Dios. Porque si pretendo decirla tengo que tener un concepto de Dios. Si tengo de él un concepto, lo domino; y si lo domino yo, no es Dios. Entonces no se puede hablar. La teología empieza diciendo no al rito, porque el rito no expresa la fe. Pero concluye diciendo: solamente la palabra. Y luego: tampoco la palabra, porque tampoco la palabra expresa, contiene a Dios. Entonces no hay lenguaje, o sea, no hay mediación hacia Dios. ¿Y cuál es la religión fundamental que trata de deslindar la teología de las realizaciones? ¿El rito? No, algo que está detrás del rito. ¿La palabra, el dogma, la forma dogmática, la revelación? No, algo que está detrás de la forma. ¿Qué es? Es aquella institución que recibe la fórmula, que prescribe el rito. Es la institución de la autoridad de la Iglesia. No hay mediación, no hay perspectivas de Dios, significa: no es legítima la autoridad religiosa. Eso es el punto a que quiero arribar. Y por eso doy rodeos desde el punto de partida, que es que no hay concepto de Dios.

De Dios se habla como por negación. ¿Cómo puedo yo hablar de Dios? No puedo hablar positivamente. No tengo concepto para delimitarlo precisamente, para agarrarlo. Solamente puedo decir: no es eso, no es así. Y así apuntar a la realidad de Dios. Entonces yo diría: de Dios se puede hablar aunque sea por negaciones, negativamente. ¿Y con eso lo atrapamos? No. Apuntamos hacia esa realidad, descartando lo que no es. Y es lenguaje pobre, humilde, de hombre, pero es un lenguaje que al menos orienta hacia el horizonte y no nos deja sin horizonte.

Entonces ¿qué añade Dios a la fe? Diría: no, la pregunta sería: ¿la fe puede expresar su relación a Dios? Expresar conceptualmente. La teología diría: no. Y por eso no tiene sentido la frase: creo en Dios.

Creo que nuestra teología cristiana diría: no se puede expresar conceptualmente en el sentido que expreso o concibo otros conceptos por ejemplo el de la naturaleza. Lo puedo expresar perfectamente en el

sentido negativo, por negación. Cuando invoco a Dios, sé que lo invoco a El. Cuando invoco a Dios sé que no invoco a una realidad espacial, a una realidad que es naturaleza, sino que es libertad. Y ¿qué es decir "Dios es libre"? Allí la teología se replantea: el concepto que tenemos de la libertad de Dios no es el concepto que tenemos de las libertades humanas. No es lo mismo. Entonces lo único que digo cuando afirmo que Dios es libre es que Dios no está necesitado, pero tampoco es libre con el tipo de libertad del hombre. Procedo por negación. Entonces a través de las negaciones trato de apuntar a una realidad, descartándome "no le recés a ese Dios porque ése no es Dios". Nunca puedo agarrar a Dios. Pero a la vez me pone en el camino de la realidad porque me dice: no es esto, no es aquello.

V. Marangoni

IV Semana Académica, 1973

El Dr. R. DOMÍNGUEZ, paraguayo, es doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Univ. Nacional de Asunción. Tesis: *Comunicación en comunidades rurales*, publicada bajo el título de *El valle y la loma*, Emasa, Asunción, 1966. Varios libros de poesía publicados: *Zumos* (1961), *Salmos a deshora* (1962), *Ditirambos para flauta y coro* (1964), *Las 4 fases del Luisón* (1965), *Los casos de Perurimá* (1966), *Cantata heroica* (teatro, 1967), en "Teatro Breve", Pla-Domínguez, Asunción, *Moboí-jaque* (en guaraní, 1973). Publicaciones varias sobre crítica literaria de arte. Catedrático de Metodología y Literatura Hispano-Americana en la Universidad Católica de Asunción. Ex Catedrático de Literatura en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción. Director del "Gimnasio Paulino", colegio secundario de Villa Rica. Miembro del Consejo Superior Universitario de la Universidad Católica. Encargado de elaborar un informe sobre curriculum, estructura Universitaria para el Plan Decenal (1973-83).

El Dr. F. SCHWARTZMANN, chileno, es Prof. de la Universidad de Chile; Prof. visitante de la Universidad Nacional de Salta en el primer cuatrimestre del año 1973; Prof. Extraordinario de Sociología en la Universidad de Chile en 1949; Prof. de Historia y Filosofía en las Ciencias de la Universidad de Chile, desde 1952 hasta el presente, donde dicta esa disciplina en la Facultad de Ciencias. También ha sido profesor de Ética, Antropología y Psicología social. Presidente de la Comisión Central de Investigación Científica de la Universidad de Chile, entre 1969 y 1972.

Entre sus trabajos principales se cuentan: *El sentimiento de lo humano en América*, t. I (1950), t. II (1953); *Goethe y Espinosa*, Santiago, 1953; *El monólogo en James Joyce*, Santiago, 1953; *Fantasia y realidad en Kafka*, 1950; *Sistemas cerrados y leyes de la naturaleza*, 1956; *De las relaciones entre la naturaleza e historia*, Washington, 1958; *Husserl y la ciencia moderna*, 1959; *Teoría de la expresión*, Barcelona, 1967; *La Philosophie au Chili*, París, 1971; *La idea de revolución científica*, 1970 (capítulo de su obra por aparecer sobre Einstein), y otros ensayos y artículos.

Director de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, entre 1956 y 1969. Premio "Andrés Bello" de filosofía, 1968, Santiago de Chile. Consejero Nacional, miembro del Consejo Superior de la Universidad de