

HACIA UNA PASTORAL DE LA CULTURA *

Por J. C. SCANNONE, S.J. (San Miguel)

El enunciado del tema de nuestra Asamblea —*Crisis de las sociedades: interpelación a los cristianos*— le señala su dinámica interna. Luego de haber examinado por Continentes la *crisis de las sociedades*, debemos asumir y reflexionar desde la fe la *interpelación* que *para la fe* surge de esa realidad histórica. De ese modo le será posible al MIIC dar una *respuesta pastoral* concreta a dicha *interpelación*. En nuestra discusión de hoy intentaremos dar el segundo de esos tres pasos: por ello las reflexiones que siguen tienen el objetivo de ayudar a asumir desde la fe la problemática analizada y debatida los días anteriores, a fin de que en los días siguientes tracemos las líneas maestras de nuestra acción.

Ayer el profesor Jean Ladrière nos presentó una excelente síntesis de los informes continentales y de las discusiones que los siguieron. Ahora nuestra reflexión partirá de una doble constatación hecha por Ladrière: 1) todos los informes continentales *convergen* en señalar la *universalidad* de la crisis; 2) sin embargo se dan *diferencias* entre ellos, *según las diferentes perspectivas* desde donde se interpreta la crisis y se la afronta.

Añadamos que esa diferencia no está solamente dada por la diversidad de *espacios geopolíticos y culturales* desde donde los intelectuales cristianos de los distintos continentes viven su fe y desde ella se sienten interpelados por la crisis de las sociedades, que todos constatan como crisis universal. Esa diferencia está dada también por los *distintos niveles de conciencia histórica* que se tiene de la crisis, niveles que poseen una mayor o menor radicalidad. Dichos niveles de conciencia se fueron dando en forma

* Publicamos, por gentileza de Pax Romana, el texto de la exposición del autor en la XXII Asamblea Plenaria del MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos - Pax Romana) que se tuvo en Roma del 26 de abril al 3 de mayo de 1975 sobre el tema "Crisis de las sociedades: interpelación a los cristianos".

históricamente sucesiva en la Iglesia, pero hoy coexisten entre los cristianos de los distintos continentes. Este segundo aspecto de la diferenciación —no sólo espacial, sino también temporal— no había sido explicitado por Ladrière, pero fue explícitamente señalado por algunos de los grupos intercontinentales de trabajo.

Partiendo de esa doble constatación, desarrollaré la problemática en cuatro puntos:

- 1) Primero recordaré algunas afirmaciones hechas en la Asamblea acerca del *carácter* de la crisis: ¿qué está en crisis?, ¿en qué consiste ésta?, ¿cuál es la razón de su universalidad?
- 2) Luego abordaré el problema de la diferenciación de la crisis según los distintos *espacios geopolíticos y culturales*. Esa diferenciación hace que también la interpelación universal a la fe se diversifique según dichos espacios culturales.
- 3) En tercer lugar trataré de la diversificación de respuestas que están dando los cristianos según los *distintos niveles de conciencia histórica* que tienen de la crisis. Esos distintos niveles de conciencia condicionan el modo cómo los intelectuales cristianos viven y piensan la relación entre fe y cultura, unificando así reacciones de cristianos provenientes de distintos ámbitos culturales.
- 4) Por último enfocaré esta última problemática: *fe y cultura*, para iluminar así teológicamente nuestra ulterior discusión acerca de la misión del intelectual cristiano ante la crisis de las sociedades.

Pienso que esas reflexiones podrán ayudar a ubicar nuestra discusión en la historia concreta de la relación universal Iglesia-sociedad e Iglesia-cultura, como también en el ámbito histórico concreto de cada cultura nacional. De tal modo nos será luego más fácil plantearnos el actual desafío de una *pastoral de la cultura* (y de las culturas), y de una *conversión* evangélica de la cultura, conversión de ésta a Cristo desde el pecado sociocultural que ha desencadenado la actual crisis social.

Antes de seguir adelante deseo hacer una precisión. En mi

exposición no uso la palabra “cultura” en el sentido de “cultura ilustrada”, de modo que se pueda llamar “culto” sólo a quien conoce la ciencia, el arte, la filosofía, etc. Tomo “cultura” en el sentido del *éthos* cultural de un pueblo, es decir, su modo peculiar de habitar en el mundo, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos, y con Dios. Se trata, por tanto, de un estilo de vida que implica un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo ético-cultural, núcleo de sentido que se expresa en determinados modos de vivir las relaciones económicas, políticas, religiosas, etc. De modo que un pueblo puede no tener un alto grado de civilización y técnica, y ser sin embargo culto, porque “sabe” el sentido de la vida y de la muerte.

I. Indole de la crisis universal de las sociedades

1. Crisis de la modernidad

¿En qué consiste la crisis? ¿Qué está en crisis? Varias respuestas se fueron dando en nuestra Asamblea. Se dijo, v.g., que se trata de la crisis del sistema capitalista, aún más en general, se habló de la crisis de los actuales sistemas de convivencia social y económica nacional e internacional, etc. Cuando se afirmaba esto no se quería apuntar principalmente a su crisis inmanente como sistemas políticos o económicos (aunque a veces se señaló también este aspecto). Se apuntaba sobre todo a la *crisis humana* y a las relaciones de injusticia y de violencia que dichos sistemas engendran. El informe de Africa y Madagascar lo resumió en una frase feliz, que se puede referir no sólo a Africa, sino a todo el Tercer Mundo: se está dando hoy “el desarrollo del subdesarrollo”.

Esta manifestación más palpable y acuciante de la crisis, en la que estaban de acuerdo prácticamente todos los informes, fue referida ya desde el primer día por Robert de Montvalon a sus raíces culturales: se trata de la *crisis de la modernidad*. Luego lo volvieron a repetir varios en la Asamblea, entre ellos el P. Alain Birou.

Es decir, está en crisis y la ha provocado aquello que en forma algo abstracta, pero muy precisa, se ha llamado “moder-

nidad". Está en crisis, por tanto, un determinado *éthos cultural*, un poco peculiar de habitar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza (y según esa pauta, también de relacionarse con los otros hombres y pueblos, y con Dios). Ese *éthos* cultural nació en Europa con el surgimiento de los tiempos modernos y la emergencia de la burguesía como clase. Se trata de un determinado *proyecto de hombre y de sociedad*, el cual está al origen de los sistemas sociales que hoy nos rigen: el capitalista y el capitalismo comunista de Estado.

Ese proyecto antropológico y político implica un determinado tipo de *racionalidad* que lo justifica y lo posibilita: la racionalidad cuantitativa y técnico-instrumental. Esta, de hecho, tendió a erigirse como exclusiva y excluyente, es decir, tendió a unidimensionalizar la existencia humana y a erigirse como *única* razón humana y como razón *universal*.

Claro está que una tal racionalidad suscitó el desarrollo de la ciencia, la técnica y la industrialización, es decir, el dominio de la naturaleza por el hombre, dominio que se dio tanto en su vertiente científico-técnica como en su vertiente de explotación económica eficaz de los recursos naturales. Ambos tipos de dominio estuvieron íntimamente relacionados entre sí. Pero el modo de relación hombre-naturaleza que se privilegió, aunque posibilitó ese progreso, también desembocó en el actual cuestionamiento del para qué de la ciencia y aun de su estatuto epistemológico, así como, por otro lado, al planteamiento del problema ecológico y de los recursos naturales, entre otros, de los energéticos.

Ese *éthos* cultural y la racionalidad que le corresponde tienen —según Heidegger— un trasfondo oculto, el cual sólo ahora se ha puesto de manifiesto: la voluntad de dominación, que quizás convenga mejor llamar *voluntad de lucro y poderío*. El tipo de relación con la naturaleza que surge de esa voluntad, no sólo ha reducido la naturaleza a objeto de dominio y explotación, sino que ha llegado a vivir de esa misma manera la relación entre los hombres y los pueblos, y aun la relación con Dios. En este último caso es natural que se haya desembocado en el ateísmo y la "muerte de Dios", muerte de un dios ideológico que la razón moderna se había construido a su imagen y semejanza.

2. *Modernidad y fe cristiana*

¿Qué relación ha tenido el proyecto histórico-cultural de la modernidad con la fe cristiana y con la Iglesia? Esta relación ha sido *ambigua*.

Por un lado, dicho proyecto de hombre fue posibilitado históricamente, en algunos de sus rasgos, por la inserción de la fe en la cultura grecorromana. La desacralización del mundo provocada por la fe bíblica, posibilitó y causó —como lo dice Metz— el antropocentrismo moderno, es decir, la valoración del hombre, de su razón y de su dominio sobre una naturaleza desdivinizada.

Pero, por otro lado, es innegable que históricamente la modernidad nació, en parte al menos, contra la Iglesia, como negación de la Cristiandad medieval, y contra la fe, en defensa de la autonomía de la razón. Digo en parte, porque se dieron fecundos aunque tensionados intentos de síntesis, como lo fue, por ejemplo, el barroco.

Al expandirse el proyecto moderno de hombre y su tipo de racionalidad, se fue haciendo cada vez mayor la tensión entre modernidad e Iglesia. Esto sucedió, en primer lugar, porque los cristianos no supimos muchas veces asumir desde nuestra comprensión del hombre los valores modernos, sino que miramos demasiado hacia atrás con nostalgia hacia la pre-modernidad.

Pero ese desencuentro histórico entre modernidad e Iglesia se debió sobre todo a que, al exclusivizarse, la comprensión y práctica modernas de lo humano fueron cada vez más tendiendo a *reducir* toda trascendencia, alteridad y gratuidad, reducirlas —digo— a los límites de la razón y eficacia del hombre, aún más, del hombre moderno como se lo concebía en los centros modernos de poder.

Esa reducción no atentó solamente contra la trascendencia y alteridad de Dios, a quien de ese modo se llegó primero a manipular y luego a negar. También se redujo la naturaleza a objeto de dominación, no dejándosela ser en su irreductibilidad y simbolicidad. Aún más, se negó también la alteridad del otro (con minúscula), llegándose hasta la sistemática explotación del hombre por el hombre, explotación estructurada en sistema de relaciones sociales e internacionales. No se respetaron tampoco las

diferencias culturales entre los pueblos, tratándose de imponer a todos ellos una cultura y modo de vida extraños, que se absolutizaron como los únicos civilizados y universalmente humanos. Se desconoció la verdadera novedad histórica, reduciéndosela a las leyes universales y necesarias —dialécticas o no— que la razón puede conocer a priori. Es decir, que el *éthos* moderno de dominación intentó reducir toda alteridad, trascendencia, gratuidad y novedad que no se dejaron atrapar en los límites estrechos de un determinado tipo de humanidad: de ese modo no respetó la naturaleza, ni a los otros hombres y pueblos, ni siquiera la trascendencia de Dios.

La situación actual de crisis, provocada por ese proceso histórico, es una situación en la cual se desenmascaran los fundamentos antropológicos de la crisis. Por ello ésta interpela aún más agudamente a la fe, que tiene una especial sensibilidad para lo humano: recordemos que Pablo VI dice de la Iglesia que ella es “experta en humanidad”. No sólo ha sido el fenómeno del ateísmo teórico el que ha cuestionado a la Iglesia, sino también el ateísmo práctico que se condensa en fenómenos como la guerra, la violencia y la represión que desgarran al mundo, la creciente injusticia en las relaciones políticas y económicas internacionales, el hecho del “desarrollo del subdesarrollo” —para hablar como nuestros amigos africanos—, la marginación de clases y pueblos enteros de su vocación humana de ser agentes de su propia historia, la deshumanización del hombre en la sociedad de consumo. Todos esos fenómenos están interpelando a la fe, para que sea fermento de conversión, ya no sólo de conversión personal, sino también de *conversión social, estructural y cultural*. A la luz de la Palabra de Dios la conciencia cristiana descubre en el pobre y oprimido (hoy se trata sobre todo de clases, razas, culturas y pueblos enteros) el Llamado del Señor: Tuve hambre y me disteis de comer. . .

Así es como documentos tales como la *Populorum Progressio*, Medellín o la declaración del Sínodo sobre la Justicia en el mundo, son signos —en el nivel jerárquico— de la interpelación que *toúo* el pueblo de Dios está sintiendo cada vez más fuertemente. Otro signo semejante ha sido —en el nivel de la reflexión teológica—

el surgimiento, a escala universal, de teologías de la liberación, que buscan reflexionar y articular críticamente la nueva experiencia de la fe cristiana en la praxis de transformación del mundo.

3. *Modernidad y universalización de la historia*

Alguien podría decir, con razón, que la relación entre fe cristiana y modernidad, cuya historia bosquejamos más arriba, corresponde en gran parte a la conciencia europea. Sin embargo, hay que tener en cuenta dos cosas: primero, que la efectiva *universalización de la historia mundial* se realizó de hecho (como alguien lo recordó ayer en la Asamblea) bajo el influjo del *éthos* cultural de la modernidad. Por ello se realizó en forma de una universalización *dominadora*, que trasplantó, a través de la colonización, la modernización, la industrialización y el neocolonialismo, los avatares de la conciencia europea y noratlántica, al resto del globo. Los tres informes del Tercer Mundo son prueba de ello. Recordemos, como ejemplo, la acentuación que hace el informe asiático de la problemática que actualmente vive Asia bajo el influjo de las multinacionales, última secuela económica del capitalismo moderno, para no nombrar sino a éste, sin recordar el influjo occidental en China a través del comunismo.

En segundo lugar, las vicisitudes de la relación entre Iglesia-fe, por un lado, y modernidad, por el otro, como se vivieron en Europa, se exportaron también a todos los continentes, en cuanto la predicación de la fe les vino por mediación de Europa. Por tanto la historia de la Iglesia como de hecho se dio en Europa por el encuentro del mensaje bíblico con la cultura grecorromana y las ulteriores peripecias de esa historia, son parte de la historia propia de *todas* las Iglesias. Ello es así, a pesar de las ambigüedades que se originaron del hecho de la dependencia cultural, política y económica que frecuentemente acompañó a la obra evangelizadora europea (sin identificarse con ella).

Por ambas razones tanto la crisis provocada por la modernidad como la relación histórica entre modernidad y fe cristiana, no se circunscriben a los pueblos europeos y noratlánticos, sino que tienen una proyección universal. Interpelan universalmente a los cristianos.

II. Diversificación espacial de la interpelación de la fe

1. Diversificación geopolítica de los espacios

Esa crisis universal y la interpelación que de ella surge se diversifican, sin embargo, según los distintos espacios geopolíticos desde donde se la vive. Como dijimos, la universalización de la historia mundial, y por ende, su ulterior crisis, se produjo bajo el signo de un *éthos* de dominación, que últimamente desembocó en los actuales imperialismos: capitalista y comunista. Pues bien, la crisis se percibe en forma distinta, y por ello interpela en forma distinta a la fe, según ella se viva en el polo del dominador o en el polo del dominado, o finalmente, en una posición intermedia.

Desgraciadamente no tenemos informes acerca de la situación en los centros de poder mundial: USA y URSS. Esta carencia quizás se relacione con lo que nos recordaba el otro día Methol Ferré: hoy la Iglesia no tiene vigencia cultural en ninguno de los dos que protagonizan la historia como centros hegemónicos de poder.

Otros pueblos protagonizan también la historia, pero en el rol de los que sufren en carne propia el hecho de que la universalización de la historia y de sus crisis se haya dado bajo el signo del imperialismo, la dependencia estructural y el neocolonialismo: me refiero al Tercer Mundo, cuyos informes son testimonio de esta afirmación. Protagonizan la historia luchando por su identidad cultural y su liberación política, económica y social.

Por último, Europa vive el mismo hecho desde una posición distinta, la de aquellos que dejaron de ser los protagonistas centrales de la historia, pero que vivieron en su propio ser tanto la emergencia y el desarrollo del *éthos* cultural que desembocó en la actual crisis, como sus vicisitudes históricas con respecto a la fe cristiana, y aun las tensiones internas que provocó dentro de la misma Europa (por ejemplo, en estos días se habló de un Tercer Mundo interno a Europa). Y aunque ésta vive hoy también, en parte, una relación de dependencia (tanto Europa Occidental como Europa Oriental, aunque con signos opuestos), sin embargo no la *sufre* como la sufre el Tercer Mundo.

Esa diversificación de ámbitos geopolíticos explica un aspecto de la diversificación que se notó en nuestra Asamblea en cuanto a la percepción de la crisis que nos afecta a todos, y de su interpelación a la fe. Al ir tratando esas diferencias más en concreto señalaremos también las raíces *histórico-culturales* de esa diversificación espacial.

2. El rol de Europa y la interpelación de la fe

En el informe europeo y en muchas de las intervenciones de los intelectuales cristianos europeos se planteaba el *camino de búsqueda* en que están hoy empeñados los europeos más lúcidos. Europa está en camino de asumir un nuevo rol en la historia, que todavía no termina de encontrar. En relación con esto se le presenta al cristiano europeo el desafío de encontrar el nuevo papel que ha de jugar Europa en la historia de la Iglesia, en la historia de la salvación, ya que Europa no puede olvidar la responsabilidad que de hecho le tocó en la historia con respecto a la encarnación y expresión de la fe en formas culturales, jurídicas y teológicas. En la Asamblea lo recordaba el otro día un representante del Tercer Mundo ante lo que le parecía un cierto “descomprometerse” de algunos europeos con respecto a una misión universal. Esta no puede pretenderse hegemónica, pero no hay duda de que la actual crisis de rol que vive en parte Europa, repercute sobre las Iglesias no europeas que recibieron la fe por mediación de Europa. Esta no puede renunciar a redefinir su misión en la historia de la Iglesia y la cultura, porque la asunción de esa misión y el cómo se la asuma, ha de repercutir —se quiera o no— en todas partes.

En el desafío a la fe como lo viven los cristianos europeos se notaron estos días dos pistas de búsqueda. Primero, se observa la conciencia cada vez mayor de la *distinción entre la fe y la cultura europea*, que debe hacerse sin embargo sin olvidar las raíces culturales que de facto ha tenido la historia de la comunidad creyente. En segundo lugar, se busca la asunción de la cultura moderna desde la comprensión del hombre que da la fe, pero cuestionando radicalmente lo deshumanizante que esa cultura tiene, para así *superarla hacia adelante*. Según cómo se piense y se

practique ese cuestionamiento se hablará de reforma o de revolución.

En ese camino de búsqueda se notan sin embargo ulteriores diferenciaciones geopolíticas y culturales, aun dentro de la misma Europa. Por ejemplo, los cristianos de Europa oriental viven esa misma problemática, pero según el contexto de sus propios países: no se trata de volver hacia atrás, nos dijeron, sino de aceptar la realidad como es, con sus rasgos positivos, pero para ir superándola en lo negativo, desde la fuerza que dan la fe y las raíces histórico-culturales de esos pueblos, en las cuales muchas veces —como es el caso del pueblo polaco— tiene aún vigencia el sentido cristiano de la vida. Por otro lado, los cristianos de la Europa meridional sienten todavía —como los del Tercer Mundo— el desafío de asumir lo válido de la modernidad, pero sin renunciar a la riqueza cultural y pastoral que les proporciona el hecho de que en los pueblos del barroco y la Contrarreforma la experiencia eclesial se vive aún muchas veces como experiencia popular. En esa problemática se asemejan, según varios de ellos lo expresaron en estos días, a los pueblos de América Latina.

3. *El Tercer Mundo y la interpelación a la fe*

Uno de los delegados filipinos nos decía el otro día en nombre de sus compañeros asiáticos, que si ellos tuvieran que elegir entre la industrialización y el desarrollo, por un lado, y la vigencia de sus valores culturales ancestrales, por el otro, no dudarían un instante en preferir estos últimos, aun renunciando a los primeros. Sin embargo, la misma expresión de la frase mostraba que se trata de una alternativa irreal: aun el mismo informe asiático, por no hablar de los informes africano y latinoamericano, mostraba que la modernización, también en su poco amable rostro de las empresas multinacionales, ya es un hecho que avanza en el Tercer Mundo. No se puede elegir entre la inserción o la no inserción dentro de la economía y la geopolítica modernas. A lo más se tratará de influir cristianamente sobre el tipo de inserción que se pretende: o bien dentro de un esquema de dependencia y deshumanización, o bien dentro de un esquema esencialmente distinto.

De ahí que se le presente a la fe un serio desafío. Este se diferencia sin embargo según se trate de ámbitos culturales donde no se da una vigencia del Cristianismo, como son casi toda el Asia y gran parte de Africa, o de ámbitos culturales donde el Cristianismo ha tenido una decisiva vigencia cultural, como es América Latina.

En el primer caso el desafío para la fe es doble. Por un lado, gracias a la toma de conciencia de la diferencia entre la fe y la cultura europea, se le plantea a la fe la tarea ineludible de evangelizar las raíces de las culturas no europeas (como lo hizo una vez con la cultura grecorromana). Esas culturas conservan un sentido de la vida, de la comunidad, de la familia, de la contemplación, etc., que manifiestan valores profundamente humanos, concordantes con el Evangelio. En estos días nos lo recordaron una y otra vez nuestros amigos asiáticos y africanos.

Aún más, como la fe bíblica es histórica, la evangelización de esos valores humanos y culturales ancestrales puede ayudar a que tengan fuerza de transformación de historia y de asunción del reto de la industrialización moderna desde las propias raíces histórico-culturales. Y éste es el segundo desafío, que abre otro panorama inmenso de tareas al intelectual cristiano del Tercer Mundo.

4. *¿Lugar mediador de América Latina?*

El segundo caso señalado está tipificado por América Latina. El otro día en la Asamblea alguien indicó el papel mediador que ella puede tener en el diálogo y conflicto de culturas. Por un lado es parte del Tercer Mundo por su situación de subdesarrollo y de dependencia estructural, porque también allí se da una cultura popular que fue oprimida por la cultura moderna importada (por la modernidad vivida en estado de dependencia), y porque también allí, como en Africa y en Asia, se da una historia de luchas por la liberación política, social, económica y cultural.

Pero, por otro lado, en América Latina tuvo lugar un hecho distintivo: allí se dio un fecundo *mestizaje* cultural, de modo que su nombre de América-latina representa una realidad nueva, hija de la Amerindia y de la latinidad ibérica. Aún más, se dio lo que

puede llamarse un *bautismo* cultural, en cuanto que la fe cristiana y su sentido de la vida tuvieron una vigencia decisiva en la creación de la *cultura criolla*, fruto de dicho mestizaje cultural.

De ahí que en el informe latinoamericano y en las intervenciones de los latinoamericanos en la Asamblea se hizo frecuente alusión a la memoria histórica, a la sabiduría de la vida y al proyecto histórico de justicia y liberación que tienen los pueblos latinoamericanos. Pues bien, en esa memoria, esa sabiduría y ese proyecto tiene especial vigencia el sentido del hombre y de la vida iluminado por la fe, como fruto histórico de la evangelización que España y Portugal supieron realizar en ese Continente, a la par que lo dominaron y colonizaron.

Por eso, como en el resto del Tercer Mundo, se le presenta a los intelectuales cristianos latinoamericanos el desafío de asumir la *ciencia y la técnica* modernas, el proceso de *industrialización* y la lucha por *una sociedad más libre, igualitaria y justa* (lucha provocada pero también en parte posibilitada por la modernidad), pero *desde las raíces sapienciales de esos pueblos*. Pero, a diferencia de la mayoría de los otros pueblos del Tercer Mundo, y a semejanza de Europa, en América Latina esas raíces culturales criollas han sido evangelizadas. Esa circunstancia colorea el desafío que allí se vive en búsqueda de una sociedad nueva, más justa y más humana, sociedad que asuma el progreso (espiritual y material) traído por la modernidad, pero cuestionando radicalmente el *éthos* cultural moderno, para superarlo hacia adelante ¹.

III. Respuesta cristiana y niveles de conciencia histórica

La diversidad de las respuestas de los cristianos a la crisis no se diferencia sólo según los distintos espacios geopolíticos y culturales, sino también según los distintos niveles de conciencia

¹ Se preguntó en la Asamblea cómo es posible en conciencia cristiana pensar la imposibilidad de sustraerse a la modernidad. Estimo que hay que evitar tanto un planteo ahistórico que se diga "antimoderno" y quiera volver a la época premoderna, como la dialéctica hegeliana del necesario paso por lo negativo. Para pensar filosóficamente la facticidad histórica de la universalización de la modernidad y su posible superación en una post-moder-

histórica que se tiene de la crisis. Esos niveles corresponden a distintos momentos de la historia de la Iglesia europea, que sin embargo todavía coexisten, no sólo en Europa sino también en el resto de la Iglesia, bajo su influjo. Hoy con todo existe un reflujo de influencias desde otros Continentes, como se da, por ejemplo, con la de la teología de la liberación latinoamericana.

1. Rechazo de la modernidad y actitud conservadora

Un primer momento histórico, todavía vigente en muchos cristianos, fue el del *rechazo de la modernidad* (en la Asamblea hasta se mencionó el término "antimodernidad"). Esa actitud defensiva se agudizó sobre todo ante la evolución que la modernidad tuvo en los siglos XVIII y XIX. Como decíamos más arriba, quizás se debió a un cierto olfato de la Iglesia acerca de lo que en dicha evolución se oponía a la fe y favorecía la deshumanización del hombre. Pero muchas veces también se debió a la defensa de privilegios adquiridos por el clero o instituciones eclesiales, y se acompañó de una especie de nostalgia del pasado, es decir, del régimen de Cristiandad.

No pocas veces la actitud conservadora y antimoderna adoptó, aunque sin pretenderlo, los presupuestos del proyecto histórico-social y de la racionalidad que combatía, debido a que la reacción se mueve en el mismo nivel que la acción a la que se opone. Así es que frecuentemente utilizó el mismo conceptualismo abstracto y ahistórico propio del racionalismo moderno, para combatirlo.

Esta posición tiende a pensar la relación entre fe y cultura concibiendo a la fe más bien como un sistema de "principios" doctrinales ahistóricos que se aplican *unívocamente* a la diversidad de los momentos históricos y de los espacios culturales, sin tener en cuenta ni el análisis concreto de cada sociedad ni su historia. Otras veces se aceptan de hechos los presupuestos de la comprensión liberal de la sociedad, cuando se critican sus excesos, pero *no las bases* de esa sociedad misma. Así es que en esas críticas no pocas veces se parte de una moral privatista que sólo

nidad nos pueden ayudar tanto la dialéctica blondeliana de la acción como una "analéctica" inspirada en la analogía tomista. Acerca de esa problemática confrontar el trabajo citado en la nota siguiente.

contempla al individuo y a la familia, o de una especie de moralismo ahistórico; se sacraliza la propiedad privada burguesa; se tiene por obvia la separación liberal entre lo religioso y lo político; o se da por supuesto que “lo humano” y *el* humanismo se identifican con la cultura europea.

2. *Diálogo con la modernidad y progresismo*

Un segundo momento en la conciencia cristiana es aquél que ya inició León XIII y que se plasmó en el Vaticano II como diálogo de la Iglesia con el mundo moderno en el respeto de la autonomía adulta del mundo.

Sin embargo —sobre todo en el post-Concilio— algunos grupos cristianos entendieron ese diálogo y ese respeto de la autonomía del mundo como una asunción lisa y llana del espíritu moderno y de sus formas culturales. Se trataba de asumir la modernidad, de “pasar” por ella, de dialogar con ella. Pero muchas veces esa asunción e intento de superación se hizo sin “convertir” al Evangelio el espíritu de *absoluta* autonomía y la racionalidad *subjetivamente* crítica propios de la modernidad.

Así es que tales grupos criticaron con razón la anterior nostalgia de Cristiandad y los restos de ésta, pero —como reacción contra ella— de tal modo recalcaron la autonomía de lo temporal con respecto a la fe, que tendieron a diluir y aun a negar el aporte específicamente cristiano a la cultura. De tal modo ejercieron su crítica contestataria con respecto a la Iglesia institucional que corrieron el riesgo de caer en la desinstitucionalización y de transformarse en grupúsculos que vuelven a privatizar la fe, aun sin pretenderlo. De tal modo criticaron —muchas veces justamente— ciertas objetivaciones socioculturales y religiosas de la fe, que tuvieron el peligro de quedarse en el momento crítico abstracto, como si la fe no tendiera esencialmente a objetivarse en formas religiosas y culturales. Y, por desprecio a la religiosidad popular, cayeron en el elitismo.

No pocas formas de este progresismo tienen una coloración neoliberal, en cuanto no acceden a un análisis crítico global de la sociedad moderna y se quedan en formas contestatarias que pretenden sobre todo reivindicaciones individuales.

3. *Cuestionamiento global de la sociedad y progresismo de izquierda*

Otro paso en la radicalización de la conciencia se dio cuando ese diálogo Iglesia - mundo moderno descubrió la radical conflictividad de la estructuración de éste. Se analizó el mundo y su conflictividad en sus estructuras globales y dicho análisis fue asumido por la reflexión de fe. Así es como desde la fe se cuestionó la sociedad global en su estructuración injusta según ésta había surgido del proceso moderno. Se comenzó entonces a hablar de “estructuras de pecado” y de “pecado institucionalizado”, interpretando teológicamente tal situación.

Sin embargo a veces ese cuestionamiento global de la sociedad moderna no es suficientemente radical, pues no llega a cuestionar y a “convertir” —en el sentido evangélico— el mismo tipo de racionalidad y de praxis críticas desde las cuales se hace la crítica. De ese modo no se supera el ámbito propio de la subjetividad moderna, aunque a ésta se la comprenda como dialéctica, como social y en sus estructuras materiales.

Pues se critica —v.g. haciendo uso del marxismo— la sociedad liberal y su racionalidad burguesa, sin cuestionar también aquellos rasgos de esa racionalidad que provocaron la crisis y que la racionalidad marxista comparte.

De esos rasgos comunes nombraré a continuación sólo algunos, no para propugnar una “antimodernidad” o una vuelta a la pre-modernidad, sino para señalar el riesgo de asumirla sin suficiente crítica y sin la transformación que emana de su relectura desde otro horizonte de comprensión. La superación de la modernidad hacia adelante es la que podrá ir cumpliendo verdaderamente los anhelos revolucionarios de la modernidad. Hoy ya se habla de una época post-moderna (post-liberal y post-marxista). Algunos de esos rasgos comunes a la racionalidad y praxis tanto liberal como marxista son los siguientes².

² Intento una crítica ontológica de los proyectos neoliberal y marxista de sociedad para América Latina y de sus presupuestos ontológicos subyacentes en: “La liberación latinoamericana - Ontología del proceso liberador”, *Stromata*, 28 (1972), 107-150 (sintetizado en *Selecciones de teología*, nº 54, abril-junio 1975).

En ambos casos se comprende la *autonomía* de la praxis histórica y de la razón científica *de tal modo* que la fe llega siempre demasiado tarde para cuestionar su posible ideologización (a la par que la fe deja juzgar también la posible ideologización de sus expresiones teológicas y culturales). Por eso mismo tanto una teología liberal como una teología marxista tienden a diluir el aporte *específicamente cristiano* a la cultura y a la comprensión del hombre y la sociedad.

La racionalidad marxista conserva el *cientificismo* y el *eficientismo* propios de la razón y praxis modernas —aun dialectizándolas—, de modo que también ella tiende a desconocer el elemento *sapiencial* de la cultura de los pueblos, sus expresiones *simbólicas* y la *gratuidad* que les es inherente, gratuidad que es también inherente a la vida de fe y a la sabiduría cristiana de la vida.

Puesto que tanto liberalismo como marxismo privilegian como exclusivamente racional a la razón ilustrada y científicamente autoconsciente, no sólo menosprecian la razón sapiencial y simbólica, propia de los pueblos, sino que ambos caen en el elitismo, aunque éste sea el de vanguardias tecnocráticas o ideológicas que pretenden sustituirse a los pueblos en ser agentes de la historia.

Tanto la razón capitalista como la marxista privilegian en su comprensión de la realidad la relación *hombre-naturaleza* (entendida como *relación sujeto-objeto*, desde la subjetividad moderna). De ese modo tienden a concebir la relación política hombre-hombre según esas mismas pautas y a reducirla a su consideración económica. Por ello se puede hablar en ambos casos de un cierto *economicismo*.

Tal tendencia de la razón moderna a *reducir* —aunque sea dialécticamente— lo gratuito, lo científicamente imprevisible y lo trascendente (del otro hombre y pueblo y de Dios) se nota también en la tendencia, que se repite en el liberalismo y en el marxismo, a reducir —sea como imperialismo sea como internacionalismo— las *diferencias nacionales* de los pueblos; así como también en la tendencia a reducir a ley universal —dialéctica o no dialéctica— la peculiar *novedad histórica* que cada época, pueblo y cultura representan.

Como en ambos casos se trata —según ya lo dijimos— de una razón que se mueve solamente en el ámbito de la relación sujeto-objeto (amo-esclavo), no sólo asume —laudablemente— la conflictividad del mundo real, sino que tiende a *reducir* toda la historia a *lucha*, ya se trate de la lucha de la competencia del “homo homini lupus”, ya se trate de la interpretación marxista de la lucha de clases. De ese modo se escamotea el “ya sí” de la escatología en la historia, aunque se afirme quizás el “todavía no” de *la paz y la unidad* escatológicas definitivas.

Tales planteos desembocaron últimamente en ciertas actitudes *abstractas* y pseudo-apocalípticas: “o todo o nada”, sin sentido del *tiempo* y del ritmo de los pueblos. Ello llevó a polarizaciones extremas y aun al planteo de la lucha de clases dentro de la Iglesia, que separaron a las vanguardias cristianas tanto del pueblo creyente como de la jerarquía de la Iglesia.

Otro ejemplo de la abstracción en la que ciertos grupos cristianos de vanguardia cayeron lo cita el informe latinoamericano. Este nos habla de cómo la asunción por esos grupos del neomarxismo estructuralista de Althusser para su análisis social volvió, contra lo que se pretendía, a des-historizar la razón. La consideración de las estructuras, tan importante e imprescindible para analizar la realidad, al hacerse exclusiva, tendió a sustituirse a la historia real de los pueblos, estados e iglesias concretos, sin proporcionar reales alternativas de avance en la liberación auténticamente cristiana y humana que se pretendía.

4. *Hacia una mayor concretización*

Un cuarto nivel de conciencia está —según parece— emergiendo en distintos continentes, aunque es el informe latinoamericano el que lo explicita más claramente. Se sigue cuestionando radicalmente el proyecto histórico y político de la modernidad, pero también se cuestionan sus presupuestos antropológicos y su misma racionalidad.

Sin embargo una tal radicalidad en los planteos —que por ello mismo no dejan de ser auténticamente revolucionarios— tiende a unirse con un esfuerzo de *concretización* creciente. La crítica a la sociedad moderna no sólo se hace desde el mismo plano en

que no mueven su teoría y su praxis. Asumiendo lo válido tanto de los planteos filosóficos como científico-sociales modernos, se la critica y tiende a superar tanto *desde el sentido de la vida que nace de la fe*, como *desde la historia y la cultura concretas de los pueblos*.

Ese esfuerzo de concretización del planteo de liberación tiene tres rostros convergentes. Por un lado se hace recurriendo a la propia *historia tanto nacional como eclesial*: ello permite descubrir estrategias concretas y viables de liberación, que se libran del desesperado "o todo o nada" que frecuentemente acabó en el camino sin salida de la violencia. Por otro lado se plantea recurriendo a las *raíces culturales del propio pueblo*, sea que en estas raíces haya habido una vigencia del Cristianismo (como son los casos de Europa y de América Latina, por ejemplo), sea que tengan hondos valores sapienciales humanos todavía no explícitamente tocados por el Evangelio. Y, en tercer lugar, ese esfuerzo de concretización se da por el reconocimiento de la propia *inserción institucional* en Estados concretos, y de la relación geopolítica entre éstos, así como por la inserción institucional en la Iglesia, sin que se dé —por tanto— una separación elitista de (seudo) vanguardias con respecto al pueblo fiel y a la jerarquía.

Como lo decíamos más arriba, ese esfuerzo de concretización cobra un mayor sentido del *tiempo* y del *ritmo histórico* de los pueblos y las instituciones. A veces ese sentido del tiempo implica una paciencia política y/o pastoral que puede llegar a ser crucificante: ella no puede ser entendida sin la esperanza cristiana y la fe en la acción de Dios en la historia y en la Iglesia.

De este modo se supera en profundidad —por lo radical y concreto de los planteos— la falsa alternativa conservatismo-progresismo, cuando se descubre que muchas veces ambos no son sino las dos caras de la misma moneda del modo moderno de vivir el hombre, la sociedad y la racionalidad. Esa superación da, sin embargo, chance tanto a los tradicionalistas, que ven revalorizada la tradición cristiana y nacional *auténticas*, como a los revolucionarios, que ven la posibilidad *viable y concreta* de ir haciendo realidad la radical transformación estructural del mundo en un mundo más justo, más solidario y más humano.

IV. Relación fe y cultura

Como trasfondo de cada uno de los diferentes niveles de conciencia histórica que hemos analizado subyace una teología de la relación entre fe y cultura (así como también subyace una teología de la relación: Iglesia y pueblos). Tratemos de dilucidar teológicamente la primera de esas relaciones, para así luego poder ubicar mejor la tarea del intelectual cristiano hoy. Ya nos lo decía Pablo VI en su audiencia: el campo propio del intelectual cristiano (y por ende del MIIC) es aquél en que se entrecruzan fe y cultura.

Estimo que hay dos escollos que evitar: tanto el de un integrismo conservador, que confunde, como el de un autonomismo absoluto (sea de coloración neoliberal, sea de coloración marxista), que separa. Para iluminar nuestra reflexión nos puede servir —dentro de la analogía de la fe— la Cristología de Calcedonia. Esta evita tanto el escollo monofisita, que confunde, como el nestoriano, que separa; afirma la unión "inconfusa e indivisa" de humanidad y divinidad en Cristo. Claro está que, aplicada a nuestro tema, se trata de una analogía³.

1. El integrismo conservador

El primer escollo a evitar es el del integrismo. Este tiende a pensar que la fe proporciona *en forma inmediata* las vigencias culturales al mundo. Generalmente va a entender la "concepción cristiana del hombre y de la sociedad" (de la que nos habla Pablo VI) como un sistema de principios ahistóricos que deben "aplicarse" deductivamente a la cultura y a la historia. De ahí

³ Me inspiro en la Cristología de Calcedonia para dilucidar más ampliamente la relación fe-política y fe-cultura en los artículos siguientes: "Teología y política - El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, 247-264; "La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?", *Concilium*, n. 93 (marzo 1974); "Teología, cultura popular y discernimiento", *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 237 (octubre 1974). Esos trabajos, junto con algunos otros, serán publicados próximamente por la Editorial Sígueme con el título *Aportes críticos para una teología de la liberación*.

nace una teología principista y deductivista que ingenuamente no tiene en cuenta que ya la formulación temática de esos principios es histórica, hace parte de una cultura determinada, e implica determinadas opciones histórico-culturales y ético-políticas.

Se llega entonces a hablar de “la cultura occidental y cristiana” o de “la patria católica”, como si éstas se identificaran con el Cristianismo. O bien se usan sin matices expresiones como “filosofía cristiana” o “política cristiana”, como si la fe tuviera fórmulas culturales (filosóficas, políticas, económicas, científico-sociales, etc.) que proporcionar al mundo.

2. *El progresismo modernizante*

El segundo escollo nace de una reacción contra el primero y —según más arriba lo indicamos— contra la nostalgia de Cristiandad que lo caracteriza. Pero *de tal manera* reacciona contra ésta y *de tal manera* concibe la autonomía de lo temporal y cultural, es decir, de la actividad científica, política, etc., y de los métodos de análisis, interpretación y transformación de la realidad social y cultural, *que* —según ya lo apuntamos— la fe llega siempre demasiado tarde. Es decir que la fe no llega a tener vigencia real en la *perspectiva fundamental y englobante*, en el *horizonte de sentido* de la vida, desde el cual se comprende y se practica en concreto toda actividad cultural (científica, técnica, política, etc.). La fe “llega demasiado tarde”, es decir, juega el papel de una simple añadidura que se yuxtapone a un horizonte de sentido y a una opción por él —quizás no explicitada—, que *ya están constituidos* previamente a la *conversión del corazón* (corazón de personas y de pueblos) que implica la fe. Por ello ésta no llega entonces a especificar intrínsecamente la acción, las actividades científicas, técnicas, políticas, etc., que —en cuanto son *actividades*— no se reducen a la mera aplicación de principios científicos, políticos, etc. Pues, en cuanto son actividades, implican —como toda acción humana— un núcleo no objetivable ni dialectizable de *sentido humano global* que las posibilita como acción humana.

Es precisamente en ese núcleo de sentido donde se da la vigencia de la fe, es decir, en esa *atemática* “comprensión del hom-

bre y de la sociedad”, la cual puede ser tematizada, pero si lo es, ya se mueve dentro de un *determinado* marco histórico-cultural. Sin esta vigencia real, aunque *no inmediata*, de la fe en la cultura, se corre el riesgo de asumir *tal cual* la *atemática* comprensión del hombre implicada en teorías, técnicas o métodos nacidos fuera del ámbito de comprensión del hombre iluminado por la fe. Se corre entonces el riesgo de asumirla sin liberarla críticamente. Así es como se asumen, sin crítica, la sociedad industrial moderna, el desarrollo como de hecho se ha dado en la sociedad capitalista o en la comunista, los métodos marxista, estructuralista, etc., con peligro de recaer en la concepción de una doble verdad: una verdad de fe, por un lado, y por otro, una verdad cultural de tal modo autónoma que ambas no llegan a *articularse en la vida y acción* concretas de los hombres y/o los pueblos.

Sin embargo toda acción concreta, personal o social, articula prácticamente todos los niveles y dimensiones humanas. Si de hecho en tal o cual acción política, económica, científica, técnica —en cuanto es acción humana—, no tiene vigencia la fe, esa articulación práctica se hará de todos modos. Pero se hará muchas veces de modo que esa persona o esa cultura no respeten plenamente el sentido de la vida y del hombre que la fe implica, aunque el mismo que la vive siga sosteniendo en el plano teórico representativo algo así como una teoría de la doble verdad.

Tanto la estructura de la acción humana (que re-úne de hecho en cada acción todas las dimensiones humanas bajo el mismo signo —orientado, en último término, por el bien o por el mal—) como la estructura sacramental del mundo según la comprensión cristiana de la Creación y Encarnación nos replantean el tema de la relación fe y cultura. Esta relación no puede entenderse como una fusión confusiva, pero tampoco como una mera yuxtaposición.

3. *Hacia un replanteo de la relación fe y cultura*

La fe implica un nuevo sentido del mundo y de la vida, que libera la autonomía de todo lo mundano de su sujeción al pecado. La fe da un nuevo horizonte de comprensión a los hombres y a los pueblos, desde donde les es posible asumir, juzgar, discernir y purificar el *éthos* de una cultura, su comprensión de la vida,

de la muerte, de la naturaleza, del hombre y de Dios: la comprensión del sentido de la vida que hace el corazón ético-trascendente de cada cultura y de cada acción concreta personal o social.

Por ello es que tanto las culturas ancestrales, como la misma cultura moderna pueden ser interpeladas por la Palabra de Dios y pueden convertirse al Evangelio. Este se encarna entonces en sus valores y los juzga desde la Cruz de Cristo en aquello de pecado que se les pueda mezclar, a fin de que ellos resuciten a una vida nueva liberados y respetados en su autonomía temporal. En ese sentido he hablado de “bautismo cultural” o de una evangelización o re-evangelización de las raíces culturales de los pueblos. No porque la fe vaya a proporcionarles *inmediatamente* las vigencias culturales o a trocar las ya existentes por otras extrañas, sino porque debe evangelizar el corazón ético de las culturas, su núcleo de sentido humano global, desde el sentido humano global que implica el Evangelio. La evangelización de nuevas culturas fructificará entonces nuevamente en objetivaciones culturales vivificadas por el espíritu evangélico. Ella se ha de hacer sin olvidar la historia que de hecho ha tenido esa tarea desde el comienzo de la vida de la Iglesia.

Una pastoral de la cultura implica la evangelización del trasfondo de sentido de la vida que forma el fundamento de las culturas de los pueblos, pero también la del trasfondo de sentido humano global que es el sustrato de las diferentes actividades culturales en cuanto son humanas, es decir, el de las actividades científica, técnica, económica, política, etc. Pues en cuanto son históricas suponen opciones ético-antropológicas y ético-políticas implícitas, y una comprensión del hombre —una especie de trasfondo filosófico implícito— que pueden ser criticadas y releídas desde el trasfondo de sentido humano global implicado por la fe. De ahí también el valor que tiene la mediación de la filosofía, aun explícita, para la vigencia cultural de la fe.

Del mismo modo se hace también posible una relectura crítica aun de los métodos de análisis, interpretación y transformación de la realidad (sobre todo de la realidad humana y social), en cuanto que tampoco los métodos son neutros, sino que implican opciones antropológicas implícitas.

La evangelización de la cultura (y de las culturas) así entendida presupone el respeto tanto a la autonomía de lo temporal como a la trascendencia y libertad de la fe. Como lo dijo muy bien el Prof. Lucien Morren, más que de una *síntesis* (temática) entre fe y cultura, se trata de una *simbiosis* entre ambas. Pero se trata de una simbiosis que implica articulación (al menos atemática) de sentido; de una simbiosis que tiende a objetivarse también temáticamente; y de una simbiosis no sólo en la vida y acción de los hombres, sino también de los pueblos.

4. *Hacia una pastoral de la cultura*

Este enfoque de la relación fe y cultura y nuestra interpretación anterior de la interpelación que para la fe nace de la crisis de las sociedades, plantean a la Iglesia y, en especial, a los intelectuales cristianos y al MIIC, el desafío de una *pastoral de la cultura*. De ella habla explícitamente el informe latinoamericano.

Pues bien, al intelectual cristiano le compete una *misión propia* en esa pastoral de la cultura (y de las culturas), así como también en la praxis cultural (científica, política, etc.) que le corresponde, y aun en la reflexión teológica que debe acompañarlas. No se trata sólo de “reformular” la sociedad en crisis, sino de dejarse cuestionar y dejarla cuestionar por la Palabra de Dios históricamente situada, para evangelizar así y convertir a Cristo el corazón de las culturas, en especial el de la cultura moderna que ha exportado universalmente la crisis.

Se trata, entonces, de encarnar prácticamente en nueva cultura y sociedad nueva el mensaje cristiano, asumiendo y respetando los valores de las culturas diferentes. Pues una cultura no será en verdad evangélicamente nueva si no se enraíza en la historia diferenciada y concreta de cada pueblo.