

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)
Facultades de Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Pcia. de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: MIGUEL ANGEL FIORITO S.I.

Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., J. H. Amadeo S.I.

SECRETARIA DE REDACCION

Secretario de Redacción: M. A. Moreno S.I.

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Secretario: M. A. Moreno S.I.

SUSCRIPCION ANUAL (a partir de 1977)

15 Dólares en América Latina
18 Dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

5 Dólares el número simple (10 Dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

Del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Paulinas (Callao 325)

SABIDURIA POPULAR Y TEOLOGIA INCULTURADA

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

I — INTRODUCCION

1. Puebla y la sabiduría popular

Uno de los temas centrales de la Conferencia Episcopal de Puebla fue el de la evangelización de la cultura, en la línea señalada por Pablo VI en la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*. Los obispos latinoamericanos reconocen en su documento que la cultura de los pueblos de América Latina ha sido evangelizada históricamente en su núcleo fundamental de valores, actitudes, creencias y símbolos, como lo manifiesta, por ejemplo, la religiosidad popular; aunque por otro lado, proponen como urgente la renovada evangelización de esa cultura en todas sus dimensiones, desde la religiosa hasta la social, la política y la económica.

Es precisamente en ese contexto que los obispos introducen el tema de la sabiduría popular, relacionándola tanto con el hecho de la evangelización de la cultura latinoamericana desde sus orígenes como con su manifestación en la religiosidad. En la sabiduría popular latinoamericana descubren rasgos contemplativos, íntimamente conectados con el "hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios" que es propio de la religión de nuestro pueblo. Además una tal sabiduría "orienta el modo peculiar cómo nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres"¹. Más adelante afirman también que "la religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responden con una sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano, Cristo y María, espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inte-

¹ Cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1979, n. 417. En adelante lo citaremos con la sigla P. y el número de párrafo. Sobre el tema del presente artículo cf. también mi trabajo: "Religión del pueblo y teología", *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 274 (julio 1978), 10-21.

ligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo, y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses (Juan Pablo II, Discurso inaugural, III, 6, AAS LXXI, p. 203) (P. 448).

2. Hacia una teología inculturada

Servicio a la evangelización de la cultura y, a su vez, su fruto, es una teología inculturada, como la desea para cada gran ámbito socio-cultural (por tanto también para el latinoamericano) el Vaticano II (cf. *Ad Gentes* n. 22). El mismo Concilio nos señala un camino cuando habla de tener en cuenta en esa tarea no sólo a la filosofía, sino también a la sabiduría de los pueblos (Ibid.). Precisamente en pueblos como el latinoamericano, que no han elaborado —al menos todavía— una filosofía que se arraigue en su cultura, de ella nazca y la exprese a nivel universal, es la sabiduría popular la que podrá ser mediación para la inteligencia inculturada de la fe, ya que —según dice Puebla— orienta el *modo peculiar* cómo nuestro pueblo vive y comprende su relación con Dios, con la naturaleza y entre los hombres. Ello es mucho más factible cuando la sabiduría de la vida propia de un pueblo ha sido evangelizada, de modo que es una sabiduría cristiana la que constituye básicamente para ese pueblo la respuesta “a los grandes interrogantes de la existencia”, es para él un “humanismo cristiano” y tiene una capacidad de “síntesis vital” integradora de aparentes dualismos. Todo ello —lo hemos visto— se aplica a la sabiduría popular latinoamericana. Todo ello implica también un determinado modo de inteligencia del sentido, modo que podemos denominar pre-filosófico, pero que contiene una filosofía de la vida.

Por tanto la sabiduría popular puede ser mediación para la teología inculturada porque implica un “lógos” o inteligencia pre-reflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios, que puede cumplir para la inteligencia de la fe una función mediadora semejante a la que cumple una filosofía reflexivamente elaborada. Más aún, cuando se trata de la sabiduría cristiana del pueblo fiel inculturado en pueblos como los latinoamericanos, cuyo núcleo cultural ha sido evangelizado, ese “lógos” sapiencial no es sólo pre-filosófico, sino pre-teológico, puesto que en la

inteligencia del sentido que él implica ya está vigente el influjo de la fe, a la vez que ésta se ha entonces como “encarnado” e inculturado en una tal sapiencialidad.

3. “Pueblo” en la teología latinoamericana actual

Antes de proseguir con nuestro tema hagamos un breve paréntesis para explicar en qué sentido entendemos “popular” en la expresión “sabiduría popular”. De hecho en la actual teología latinoamericana se habla de “pueblo” en dos sentidos distintos pero intrínsecamente solidarios: 1) pueblo es el sujeto colectivo histórico-cultural de una experiencia histórica común, de un estilo común de vida y de un destino común. Ese “estilo de vida” o *éthos* cultural implica un modo propio y peculiar de relacionarse con el sentido último de la existencia. 2) Se entiende también por “pueblo” a los pobres y sencillos del pueblo, que conforman los “sectores o clases populares”. Son así llamados porque son quienes sólo son pueblo (son meramente “Juan Pueblo”), ya que no los peculiariza la riqueza, la ciencia o el poder. Decimos que ambos sentidos de la palabra están semántica y ontológicamente conectados porque pensamos que los pobres y sencillos son quienes condensan y colectivamente transparentan en forma más clara lo que es *comunitario y común*, es decir, la sabiduría y el estilo de vida propios del “nosotros” histórico-cultural. Ello es así porque la sencillez de los sencillos, aunque no está a priori inmunizada contra las alienaciones, no está tan fácilmente desfigurada por los privilegios que emanan del tener, del poder o del saber.

Sin pretender atribuir una tal concepción a los documentos de Puebla, pensamos que éstos suponen, en su comprensión de la religiosidad y sabiduría populares, ambos sentidos interconectados de la palabra “pueblo”. El primero de ellos está supuesto en la concepción de la cultura que adopta el documento y en la aplicación que de ella hace al hablar de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos (cf. v.g. P. 386-7, 412, etc.). Por otro lado el mismo documento asevera que dicha cultura es “conservada de un modo más vivo y articulador de toda la vida en los sectores pobres” (P. 414). También de la religiosidad popular se afirma que es cultivada preferentemente por los pobres y sencillos, aunque abarca a todos los sectores sociales, siendo uno de los pocos vínculos que reúne a hombres políticamente muy divididos (P. 447).

Luego de haber aclarado nuestra comprensión del epíteto “popular”, volvamos a encarar la problemática de una teología que tenga a la sabiduría popular como lugar hermenéutico, es

decir, como lugar desde donde se conoce, interpreta y piensa reflexiva, crítica y articuladamente el mensaje cristiano, porque es lugar desde donde se lo oye y en el cual se lo vive, practica y “sabe”. Primeramente consideraremos cómo una tal teología puede ser *universal* sin dejar de *estar situada* y cuáles son las mediaciones que metodológicamente hay que tener en cuenta para un tal enraizamiento de lo universal. En segundo lugar trataremos del *sujeto* de esa teología, si es o no el mismo sujeto de la sabiduría popular. Por último mostraremos algunas *pistas concretas* que desbordan el mero planteo programático y muestran ya un comienzo de su realización.

II — TEOLOGIA INCULTURADA PERO UNIVERSAL

Es un carácter propio de la teología su universalidad, no sólo en cuanto es ciencia, sino también en cuanto la Revelación que ella estudia trasciende toda determinada situación histórica y geocultural y se dirige a todos los hombres, pueblos y épocas. Entonces, ¿cómo puede ser universal si se enraiza en la sabiduría popular de un pueblo *determinado*, en su cultura y en su religiosidad? ¿O cómo puede serlo *sin cortar* con dichas raíces, de modo que ya no se pueda hablar de inculturación?

1. Universalidad, aunque situada

La sabiduría popular, aunque sea propia de un pueblo determinado —en nuestro caso el latinoamericano—, y en éste se transparente mejor en los pobres y sencillos, sin embargo, en cuanto sabiduría *humana* y sentido de *la vida*, es de validez universal. Por supuesto, no se trata de un universal abstracto, ni siquiera de *el* universal concreto, sino de un universal *situado* histórica, geocultural y socioculturalmente, cuya conceptualidad no podrá ser sino *analógica* aunque no por eso menos universal².

Lo comunitario y común a *todo* hombre, así como lo comunitario y común a un determinado pueblo, se transparenta más nítidamente en los pobres y sencillos (sobre todo en los

² Hablo del universal situado y su relación con la analogía en: “La relación teoría-praxis”, *Christus*, n. 499 (junio 1977), pp. 11 ss. y nota 7 (con bibliografía); asimismo en: “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos”, *Stromata*, 34 (1978), en esp. p. 31. Para una crítica al universal abstracto y a *el* universal concreto cf. “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, 28 (1972), 107-150.

pobres y sencillos de los pueblos pobres). En ellos se muestra más lo humano universal. Pero esa pobreza no es tanto socioeconómica cuanto ontológica (la no-autosuficiencia y contingencia humanas), que más fácilmente se vive y reconoce en la pobreza física. Por tanto, el criterio para determinarla es ontológico, pero de una ontología no-idealista, sino encarnada en la materialidad social. Esta encarnación, sin embargo, no es el último criterio de la pobreza ontológica, aunque sea su símbolo-real³. Aún más, para una visión de fe, el último criterio no está ni siquiera a nivel ontológico, sino evangélico: es desde Cristo pobre y el Evangelio de las bienaventuranzas desde donde se descubre la genuina pobreza evangélica, y en ella —como su momento interno— la verdadera pobreza ontológica abierta a Dios y a la universalidad humana. No es de extrañar que en la sabiduría cristiana de los pobres y sencillos que lo son también según el Evangelio, se encierre un verdadero humanismo.

2. Enraizamiento cultural y teología

¿De qué modo será posible que la mencionada conceptualización teológica sea universal sin perder su enraizamiento histórico y cultural? Para responder hay que tener en cuenta que la sabiduría popular primeramente se tematiza y dice en formas no autorreflexivas del lenguaje y de la praxis, que sin embargo ya implican una cierta reflexividad y articulación inteligente. Pues dicha sabiduría se expresa ante todo en los símbolos (religiosos, poéticos, políticos) de cada pueblo, en sus cantares, proverbios, narraciones (mitos, sagas, leyendas) populares, así como en sus modos históricos de obrar político, ético-cultural (vg. en sus costumbres, normas, modos de convivencia) y religioso (ritos, devociones...) etc., aunque a todos ellos los trasciende. En ellos se condensan la memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido, las esperanzas y aspiraciones de un pueblo. Allí se dan *en uno* lo que es humano-universal y lo que es propio y originario —aunque no necesariamente exclusivo— de ese pueblo. No consideramos aquí esas formas como fijas o petrificadas (estaríamos de nuevo en la abstracción), sino en el dinamismo de su actualización, que las trasciende y aun las va modificando en la fidelidad a una mis-

³ La noción de símbolo-real la desarrolla K. Rahner en: *Zur Theologie des Symbols, Schriften zur Theologie, IV*, Einsiedeln, 1960, 275-312. Para su aplicación a la materialidad social me inspiró en I. Ellacuría, aunque su extensión a la relación entre pobreza ontológica y socioeconómica corre por mi cuenta.

ma vida e historia. Parafraseando a Ricoeur diremos que ellas muestran dicha sabiduría en cuanto mueren a hacerse ídolos para ser sus símbolos.

Si la conceptualización reflexiva —sin dejar de moverse en el plano universal del concepto— tiene en el símbolo su punto de partida y “recoge en concepto” (recolectiva, no reductivamente) la “verdad metafórica” del símbolo sin intentar reducirla a sus pre-conceptos⁴, la categorización analógica que de allí nazca será al mismo tiempo universal y arraigada histórica y culturalmente. De ese modo se hace apta para una inteligencia de la fe que se inculte en la sabiduría popular.

Más arriba dijimos que el “lógos” de ésta es pre-filosófico (eventualmente pre-teológico): lo es en cuanto es universal. Pero ello no implica con todo que se lo considere como *proto-filosófico*, de modo que se proyecten hacia el nivel sapiencial y prerreflexivo conceptualizaciones filosóficas ya previamente elaboradas, con lo cual desaparecerían el aporte *específico* de la sabiduría popular y la *raigambre* de inculturación que de ella proviene. Por el contrario, sólo si se lo deja ser en su originalidad se logra un fecundo círculo hermenéutico. J. L. Segundo, aunque fuertemente crítico de la que él denomina “teología del pueblo”, sin embargo reconoce que ella “desde el punto de vista metodológico... aparece como conducente a un círculo hermenéutico destinado a enriquecerla y mantenerla viva. En efecto, una de las sospechas metodológicamente más fecundas reside en la comparación entre una cultura estructurada lógica y conceptualmente por una parte, y la sabiduría popular, su contenido imaginativo y ritual, la lógica interna de sus actitudes más extrañas”⁵. Ello implica una tarea de reflexión filosófica en servicio de la teología, que tome en serio la sabiduría popular como lugar hermenéutico, es decir, que, sin dejar de moverse en el espacio especulativo, en ese nivel piense la verdad del símbolo y de la práctica populares. Pensamos que el círculo her-

⁴ Una “filosofía a partir del símbolo” es planteada por P. Ricoeur (cf. entre otros trabajos: “Le symbole donne à penser”, en: *Finitude et culpabilité* II - *La symbolique du mal*, Paris, 1960, Conclusion). También a Ricoeur le debemos la contraposición entre hermenéuticas reductivas y recolectivas, y la noción de “verdad metafórica” (cf. *La métaphore vive*, Paris, 1975).

⁵ Cf. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975, p. 260. La relación crítica entre sabiduría popular y ciencia podría ser iluminada por la relación entre mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) y ciencias, según el último Husserl. Desde el punto de vista teológico, más que de circularidad hermenéutica habría que hablar de una dialéctica tridimensional, ya que tanto la sabiduría popular como la ciencia son juzgadas desde la fe que en ellas se media.

menéutico aludido no sólo puede ser fecundo en pueblos donde no existe una filosofía teóricamente elaborada, sino también en aquellos en los que ésta ha ido perdiendo su arraigo en el pueblo y en su sabiduría de la vida.

3. El “qué” y el “cómo” de una teología inculturada

El enraizamiento de la reflexión teológica en la sabiduría de un pueblo no influirá tanto en su “qué” (o contenido) sino en su “desde dónde” y en su “cómo”. El “qué” de la inteligencia de la fe está dado por la Revelación. Pero el *desde dónde* se la oye, comprende, interpreta y piensa incide necesariamente en esa inteligencia, aunque, a su vez, es iluminado, sanado y transformado por la fe. Pues bien, el distinto “desde dónde” o perspectiva hermenéutica y, por tanto, la raigambre cultural de una teología, no se va a mostrar tanto en sus contenidos como en el “cómo” se los categoriza, se estructura su intelección y se los sistematiza e interrelaciona entre sí y con la situación humana.

Sin embargo nunca es posible distinguir adecuadamente forma y contenido. Así como la Palabra de Dios se nos ofrece ya conceptualizada y articulada (aunque no a nivel científico), de modo que la teología deberá tener debida cuenta de esa determinada forma y de su tradición histórica, así también el *modo* cómo un pueblo vive, comprende y piensa la fe se mostrará también a nivel de contenidos, al menos en la distinta *acentuación* de los elementos del mensaje cristiano, dentro de lo que la fidelidad al mismo lo permita. Por ejemplo, si es cierto —como lo afirmó Juan Pablo II y lo retomó Puebla— que la piedad mariana es parte de la identidad cultural latinoamericana y que los símbolos marianos —como el de Guadalupe— expresan dicha identidad y el mestizaje cultural que la fundó, una teología latinoamericana no podrá dejar de acentuar, al sistematizar su inteligencia de la fe, el papel central de María en la economía de la salvación, aunque toda teología católica lo deba reconocer sin reticencias. Con todo, la raigambre cultural no se muestra a nivel de contenidos solamente en los acentos que positivamente *corresponden* a la precomprensión sapiencial que una cultura tiene del hombre o de Dios (y, si ha sido evangelizada, a la que tiene de la fe), sino que a veces una teología inculturada deberá acentuar en el mensaje evangélico aquello que *responde* a lo que en dicha precomprensión es criticable o deficiente o permanece como un interrogante abierto. Pues el último criterio del círculo hermenéutico teológico no es ni puede ser la sabiduría popular en cuanto tal, sino Cristo, Sabiduría de Dios, Revelador del Padre, pero también del hombre.

III—EL SUJETO DE LA SABIDURIA POPULAR Y LA TEOLOGIA

El sujeto de la sabiduría popular es un nosotros, un sujeto comunitario: el pueblo, ya sea que hablemos de un pueblo histórico determinado, ya sea que hablemos del pueblo de Dios inculturado en una determinada cultura, que con su sabiduría cristiana “sabe” de Dios y de las verdades de la fe y de la vida. Sea cual fuere nuestro enfoque (ambos son complementarios cuando se habla de la evangelización de una cultura), se trata de un sujeto colectivo, de un “nosotros”.

¿Se puede afirmar lo mismo cuando se trata no sólo del conocimiento sapiencial y práctico, sino también del conocimiento teórico y científico? ¿Es el pueblo histórico-cultural *sujeto* de la conceptualización filosófica que puede ser asumida como momento interno por una teología inculturada? ¿Es el pueblo fiel *sujeto* de la teología como ciencia? Para contestarlo es preciso distinguir niveles en la tarea de “teologización” de la sabiduría popular.

“Pueblo” es una comunidad orgánica que, porque es *orgánica*, tiene en su seno diferenciación de tareas y funciones específicamente distintas, pero porque es *comunidad*, esas funciones de suyo no son privilegio exclusivo y excluyente, sino un servicio comunitario que puede y debe ser participado activamente de alguna manera por todos los miembros de la comunidad, en una especie de *communicatio idiomatum*⁶ de roles, sin que se pierda la especificidad de cada uno.

También en el pueblo de Dios existen roles específicamente distintos, entre los que se encuentra el del teólogo. Pero su función no sólo está al servicio de la comunidad entera, sino que es participado de alguna manera por toda ella, también por el pueblo fiel pobre y sencillo en su “sentido de la fe”. Y es precisamente allí donde se encuentra en una forma más sintetizadora de toda la existencia la “encarnación” de la fe en una cultura, si ésta ha sido evangelizada en su núcleo cultural.

Ese “sentido de la fe” inculturado no sólo implica en el pueblo fiel un saber sapiencial atemático y su tematización prerreflexiva en símbolos y modos determinados de praxis, sino también se tematiza y articula lógicamente y conceptualmente, alcanzando cierto nivel de reflexión, categorización, argumentación, sistematización y discernimiento críticos —aunque no científicos—, que son congruentes con dicho sentir y “saber”.

⁶ Así se llama en cristología a la “comunicación de propiedades” de ambas naturalezas en Cristo. Por supuesto, hablamos analógicamente.

Claro está que el teólogo de oficio deberá prolongar metódica, sistemática y críticamente en el nivel propiamente científico esas líneas estructurantes del discurso de fe que parten del sentir inculturado del pueblo de Dios; pero lo hará sin quebrarlas ni torcerlas, sino por el contrario respetándolas, aunque las purifique según el ritmo del círculo hermenéutico del que ya hablamos. Pues ni la comprensión inteligente de la Palabra de Dios, ni la reflexión de fe, ni la articulación lógicamente estructurante de dichas inteligencia y reflexión, ni el discernimiento crítico son exclusivos del teólogo, sino que son propios del creyente y de la comunidad creyente en cuanto tales. El servicio metódico, científico y teórico que presta el teólogo debe respetar por tanto no sólo la Palabra misma de Dios sino también el modo inculturado cómo ella es comprendida por el sentido de la fe del pueblo fiel, aunque —claro está— es parte de ese servicio la crítica a pseudo-inculturaciones que puedan deformar el mensaje evangélico. De ahí que la teología como ciencia deba a su vez ser criticada a partir de su recepción o no por el pueblo fiel y su “instinto evangélico” y por los pastores del mismo, intérpretes auténticos de la Revelación y del sentir de fe de la comunidad creyente, tanto a nivel local como universal. Pues la teología del teólogo podrá volver a vivificar la inteligencia de la fe y la praxis de caridad del pueblo fiel y aun quizás podrá ser asumida por el magisterio, o, por el contrario, a la larga, podrá quedar de lado como una mera elucubración teórica. Y esto por dos causas, o bien por no ser fiel a la fe misma, o bien porque no responde al modo cultural cómo el pueblo fiel la vive y piensa.

De ahí que sea necesario que el teólogo no sólo conviva la fe del pueblo, sino que conviva su cultura, su religiosidad y su sentir sapiencial, de modo que su servicio teológico se haga “desde dentro” del “nosotros” eclesial inculturado, en el cual sobre todo los pobres y sencillos han sabido encarnar la fe en la cultura popular. Por ello es que para muchos teólogos será necesaria una conversión cultural.

Teniendo en cuenta las anteriores reflexiones tenemos los elementos necesarios para responder a las preguntas que antes nos hacíamos. La teología, aun como ciencia, tiene un carácter comunitario insoslayable, primeramente, debido a su eclesialidad. Pero además, en segundo lugar, lo tiene si es una teología inculturada, ya que el sujeto de la cultura y la sabiduría de la vida que es su núcleo, es el pueblo.

Por consiguiente, a nivel del pueblo de Dios en cuanto tal, tiene la teología un sujeto colectivo: la comunidad creyente (cuyo intérprete científico es el teólogo, esencialmente referido al pueblo fiel —del que forma parte—, y a sus intérpretes auténti-

cos). De modo que, si tenemos en cuenta la organicidad de ese sujeto comunitario, se podrá afirmar que lo es de la teología como ciencia. Además, a nivel de los pueblos singulares que el pueblo universal de Dios penetra, también se puede afirmar que la filosofía que es momento interno de una teología inculturada, tiene un sujeto colectivo histórico-cultural⁷. Pues el teólogo, en cuanto “filosofa” *inculturadamente*, como momento interno de su misma tarea teológica especulativa, no es sino intérprete —a nivel científico, pero en el seno de su pueblo y como parte orgánica de éste— de la sabiduría popular.

IV — PISTAS ACTUALES DE REALIZACION

Tanto en la actual teología latinoamericana como en el Documento de Puebla se pueden encontrar pistas que muestran la fecunda interacción entre teología y sabiduría popular, que ya se ha ido dando en América Latina, de la cual se está tomando conciencia, y que se debe profundizar aún más. Para concluir este trabajo señalaremos algunas de ellas.

1. Pistas epistemológicas

En primer lugar conviene señalar como fruto de dicha interacción la misma revalorización teológica y teológico-pastoral de la cultura, religiosidad y sabiduría populares, uno de cuyos frutos es la hermenéutica que aquí intentamos presentar. Tanto el Documento del Encuentro Interdepartamental del CELAM sobre “Religiosidad Popular” como el mismo Documento de Puebla se mueven en una perspectiva teológica impregnada por una tal revalorización. Con respecto al primero, nota J. Allende la *epistemología* nueva que aquél pone en juego: aunque el documento acepta el aporte de las *ciencias humanas* para la apreciación teológica de la religiosidad popular, con todo reconoce también la limitación de ese instrumental y recurre sobre todo a la mediación de *categorías intrínsecas* a la fe cristiana (que es también religión) y a la misma religiosidad. Privilegia también la auto-comprensión *histórica* del pueblo de Dios latinoamericano e introduce la “*categoría poética*” como instrumentos mediadores ne-

⁷ Acerca del “nosotros” como sujeto del pensar filosófico porque lo es de la sabiduría popular cf. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978. Ver asimismo el artículo citado en segundo lugar en la nota 2.

cesarios para la comprensión teológica del pueblo y de su religión⁸.

No se trata de un romanticismo populista que prescinde del aporte crítico de las ciencias humanas, sino que se reconoce que éstas deben a su vez ser criticadas en sus presupuestos antropológicos, tanto desde la fe y la comprensión del hombre que ella implica, como también desde la misma sabiduría popular. Aún más, se toma conciencia de la importancia que tienen para una teología (y filosofía) inculturada(s) la mediación de conocimientos prácticos como son el religioso, el poético y el político, así como la de interpretaciones reflexivas no científicas (pastorales, políticas, literarias o artísticas) de ellos, *en las que el pueblo se autorreconoce*. Claro está que entre esos conocimientos y sus interpretaciones no científicas, por un lado, y los aportes críticos de las ciencias humanas y sociales, por el otro, también se da un fecundo círculo hermenéutico, previo a su asunción por la reflexión filosófica y/o por la inteligencia de la fe.

Sin embargo una tal tarea de discernimiento hermenéutico no será plenamente posible si la desgajamos de su dimensión *histórica*. Es en la historia donde se muestra la autenticidad popular y humana de determinados símbolos y praxis, y la de sus interpretaciones, en cuanto ellas se van ubicando en la línea histórica de una genuina autorrealización humana del pueblo (en justicia, fraternidad, paz y apertura a la trascendencia) según una auténtica sabiduría de la vida, o por el contrario, a la larga, van mostrando en la historia su inautenticidad. Por supuesto también aquí el último criterio hermenéutico para discernir desde el punto de vista teológico la tradición *verdaderamente* humana de un pueblo y la tradición *genuina* del pueblo de Dios en él inculturado, nace respectivamente de la comprensión del hombre que la fe implica, y de la misma fe; pero éstas se median a través de la autocomprensión histórica de los pueblos o, respectivamente, del pueblo de Dios (en interrelación hermenéutica con la ciencia histórica). Entre esos distintos niveles de discernimiento se da asimismo el círculo hermenéutico.⁹

En las pistas epistemológicas indicadas notamos un movi-

⁸ Cf. J. Allende, “Reflexiones sobre la religiosidad popular en América Latina”, *Criterio*, n. 1763 (1977), 228-233. El documento a que nos referimos se titula: Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina; fue publicado por *Sedoi-Documentación*, n. 13 (oct. 1976). Un intento de usar la mediación poética lo presento en: “Poesía popular y teología”, *Concilium*, n. 115 (1976), 264-275.

⁹ Trato de aplicar ese método en: “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *Stramata*, 32 (1976), 253-287.

miento distinto al que se está dando en amplios núcleos de la teología europea: en éstos se sobrevalora lo crítico y científico, y se aplica a veces a la teología una teoría de la ciencia que no tiene en cuenta su especificidad; en aquellas pistas —reconociéndose el valor irreductible de la teoría y asumiendo los aportes imprescindibles de la crítica científica— se redescubre la importancia para la teología, aun como ciencia, del conocimiento simbólico, práctico, histórico y sapiencial. Aún más, desde la sabiduría se critica a la misma crítica científica en sus presupuestos, y a ambas se las critica y ubica desde la fe.

En la misma línea de renovación epistemológica se sitúa la reacentuación del “sentido de la fe” del pueblo fiel como criterio y *locus theologicus* —según antes lo dijimos—, y la importancia que se da al conocimiento “no sólo por vía científica, sino por conatural capacidad de comprensión afectiva” que tiene el pueblo de Dios acerca de los pueblos y del movimiento general de la cultura (P. 397). Ello corresponde también a la “síntesis vital” entre “inteligencia y afecto” (P. 448) que Puebla reconoce en la sabiduría popular latinoamericana, así como a su cultura “sellada particularmente por el corazón y la intuición”, que se expresa “no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria” (P. 414). Precisamente las categorías de las que habla Allende intentan llevar al nivel científico de la reflexión teológica el conocimiento que allí se implica, respetando su carácter sapiencial. Notemos, además, que todas esas consideraciones suponen un sujeto colectivo del conocimiento.

2. Pistas eclesiológicas

Esa toma de conciencia acerca del sujeto colectivo es otro fruto de la experiencia histórica y política latinoamericana y de su sabiduría popular, que se expresan en la categoría “pueblo” entendido como comunidad orgánica. Tales vivencia y categorización no pudieron sino influir en la eclesiología. Como lo dice el Documento de Puebla, el momento que vivía América Latina en los años del Concilio, marcados por la búsqueda consciente de su propia identidad cultural, por el despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana (P. 233), le facilitó la captación profunda de la enseñanza conciliar sobre la Iglesia como pueblo de Dios, y preparó el ambiente para una reflexión eclesiológica que, fiel a la Revelación, no opusiese “comunidad e institución”, sino que, respondiendo a la “síntesis vital” entre ellas que vive la sabiduría cristiana popular (P. 448),

las comprendiera en unidad. La categoría “pueblo” —tan bíblica y tan latinoamericana— posibilitó en los países del Plata, pero no sólo allí, superar una eclesiología pre-conciliar, demasiado jurídica, sin caer en el escollo de algunas eclesiologías post-conciliares, tanto en las demasiado centradas en la pequeña comunidad intimista o carismática, como en las que suponen una idea clasista de “pueblo”. Pues el concepto de pueblo une la acentuación de la *base* y de la *comunión fraterna* con un profundo sentido de la *organicidad institucional*: pueblo es comunidad orgánica. Y, al mismo tiempo, une intrínseca y ontológicamente —como lo dijimos más arriba— dos correlatos semánticos: por el primero se recalca la *unidad*, ontológicamente más radical que todo conflicto; por el segundo se acentúa el *lugar preferencial* de los pobres y oprimidos por la injusticia. Ello posibilita una *opción preferencial* —no clasista— por los pobres, y una acentuación —no idealista— de la unidad, porque se trata de una *unidad en la justicia*. Tal evolución en la eclesiología post-conciliar latinoamericana acompañó a fenómenos pastorales tan importantes como los de la “pastoral popular” en la Argentina y el de las “comunidades de base” estrechamente unidas a la jerarquía, en el Brasil, etc.¹⁰

En ese contexto se interpretó teológicamente la relación *Iglesia-mundo*, tratada por la *Gaudium et Spes*, sobre todo como relación entre el pueblo de Dios y la historia concreta de los pueblos. Así es como se redescubrió cada vez más la *historia de la Iglesia* en América Latina, replanteándose con nuevos ojos interpretativos (desde la óptica del pueblo fiel). Entonces, se revaloró en concreto la historia de la evangelización del Continente, tomándose mayor conciencia de su identidad y unidad culturales, marcadas por el influjo fundacional de la evangelización y manifestadas en la religiosidad del pueblo.

Así es como la reflexión conciliar sobre la autonomía de lo temporal pudo ser asumida desde una tradición en la que sapiencialmente se vive la unión en la distinción entre “fe y patria” (de su “síntesis vital” en la sabiduría latinoamericana habla P. 448), simbolizada preferentemente en los santuarios marianos nacionales. Aquí también la categoría “pueblo” pudo ayudar a impedir la recaída en nuevos ideales de Cristiandad rechazando también al mismo tiempo el intento secularista de realizar la

¹⁰ Acerca de la eclesiología post-conciliar en el ámbito rioplatense (con especial alusión a L. Gera) cf. A. Methol Ferré, “Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana”, *Stromata*, 33 (1977), pp. 94 ss. Sobre semejanza y diferencia de la evolución teológica actual en Argentina y en Brasil cf. mi trabajo: “Culture populaire, pastorale et théologie”, *Lumen Vitae*, 32 (1977), pp. 28 ss.

convivencia social y política sin el influjo del Evangelio. Así es como el eje de la reflexión se desplazó de la consideración prevalente, y a veces exclusiva, de la relación Iglesia-Estado, a la de la relación del pueblo de Dios con los pueblos: aunque no se olvidó la importancia de los estados, no se los identificó sin más con los pueblos.

Por todo ello la *lucha por la justicia y la liberación*, que tiene su larga historia en los pueblos latinoamericanos y en la de la Iglesia en América Latina, pudo ser planteada teológicamente —a pesar de numerosas tentaciones de izquierda o de derecha—, por un lado sin retaceos falsamente “espiritualistas” o idealistas, y, por otro, sin ideologizaciones o politizaciones, sino desde una actitud genuinamente evangélica y desde una praxis liberadora en ella fundada¹¹. De esto algo dijimos en el punto anterior al referirnos a la *opción preferencial* por los pobres. Los documentos de Puebla se mueven en esa perspectiva, espíritu y contexto. Ellos se arraigan en la historia antes aludida, y en la memoria que de ella guarda el pueblo fiel —en especial los pobres y sencillos—, quien como “por instinto evangélico” “sabe” cuándo se sirve en la Iglesia (y en la teología) al Evangelio o se lo vacía con otros intereses. De ese modo, pensamos, la sabiduría popular latinoamericana y la categoría “pueblo” —que le es propia, aunque claro está, no exclusiva— ayudan a comprender la historia y las enseñanzas sociales de la Iglesia, a la vez que son iluminadas por ellas.

3. Pistas cristológicas

Varias veces hemos hecho alusión a las “síntesis vitales” de las que habla el Documento de Puebla en relación con la sabiduría cristiana popular latinoamericana. Todas ellas se fundan, en último término, en la de “lo divino y lo humano” que, junto con la de “Cristo y María” (de ambas se habla en P. 448) a su vez se cimentan en la fe en la Encarnación. Allí está la fuente de superación de dualismos y reduccionismos, tanto a nivel vital como especulativo. Por ello cuando la teología latinoamericana piensa analógicamente desde la afirmación cristológica de Calcedonia (“indivisa e inconfusamente”) la superación de aparentes dualismos (historia e historia de salvación, pueblo y pueblo de Dios, salvación escatológica y liberación humana, etc.), no sólo responde así a la “analogía de la fe”, sino también al modo cómo

¹¹ En esa óptica intenta moverse mi obra *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976.

vive el pueblo latinoamericano, en unidad sin confusión, su filiación divina y su dignidad humana, de acuerdo a su fe en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Así lo confiesa a Cristo la mayoría del pueblo latinoamericano, y así lo comprende en las formas de su piedad popular (P. 171-172).

Esa misma capacidad de “síntesis vital” sin confusionismos ni parcializaciones hace que la religión popular latinoamericana sea “salvacionista”¹² y no “eticista”, aunque esté cargada de profundos valores éticos. No separa ni confunde moralidad y felicidad; gracia que se pide y espera, y cooperación humana; contemplación y acción; fe y política; salud temporal y salvación definitiva. Rechaza el eticismo iluminista de cualquier tipo de “religión dentro de los límites de la pura razón”, sea que se centre sólo en el deber ético o en el mero compromiso político. Por el contrario, espera la gracia de la salvación en cuerpo y alma, personal y comunitaria, histórica y eterna. De ahí que la figura de Cristo *Salvador* sea medular en la devoción de nuestro pueblo y deba serlo para una cristología inculturada, no sólo por fidelidad a la Revelación, sino también a la idiosincracia cultural latinoamericana (que ha sido evangelizada). Toda perspectiva cristológica “de manual”, predominantemente teórica o abstracta, toda otra que tienda a separar idealística o materialísticamente el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, o que se centre casi exclusivamente en una perspectiva política o bien prescindiera espiritualmente de ella, no respondería a la fecunda “síntesis vital” encarnacionista y salvacionista que vive el pueblo latinoamericano en su piedad. La figura nueva de Cristo Liberador cobra así su sentido pleno dentro de la mencionada perspectiva del Cristo *Salvador*, a la vez que rescata —a nivel de la reflexión teológica— el hecho de que es una salvación *integral* la que el pueblo fiel espera de Cristo y le pide a Cristo, a la par que por ella lucha y trabaja: “a Dios rogando y con el mazo dando”.

Nuestros pueblos veneran, “saben” y expresan simbólicamente sobre todo algunos misterios más humanos de Cristo: su Nacimiento, su Pasión y Muerte, la Maternidad de María. Sin embargo no está de ninguna manera ausente la dimensión pascual. La devoción al Señor doliente (herencia del barroco ibérico, pero también imagen del sufrimiento y la esperanza del hombre latinoamericano) implica que, aunque crucificado, es el *Señor* (Señor del Milagro, Justo Juez, Señor de la paciencia...) que *salva*. Así

¹² Cf. F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974. El trabajo de Boasso sigue siendo uno de los más logrados sobre el tema de la religiosidad popular y sobre los conceptos de “pueblo” y “pastoral popular”.

se muestra el momento pascual, que no siempre está tan claramente explicitado como la Infancia o la Pasión. Está, sin embargo, profundamente presente en la devoción al Sagrado Corazón (forma prevalente de Cristo Resucitado en la religiosidad popular) o a la Eucaristía, así como en la piedad mariana y sacramental y en el sentido festivo de la religiosidad. El Reinado de Cristo sobre la sociedad y la historia se confiesa no sólo en la explicitación de su Reino (“¡viva Cristo Rey!”) o en el reconocimiento del Niño Jesús como Alcalde, sino también implícitamente en las consagraciones al Sagrado Corazón, en la petición de que “salve al pueblo” de la patria, en la Virgen como Generala de los ejércitos emancipadores, en la honda repercusión social e histórica de los Congresos Eucarísticos, etc. De ahí que la teología latinoamericana —fiel a esa “síntesis vital” como a la Revelación misma— intente acentuar con toda nitidez tanto el carácter humano e histórico de Jesús de Nazareth (y aun las complicaciones políticas en que se vio envuelto por ser fiel a su misión religiosa), como también su carácter pascual de Cristo, Señor de la historia. El documento de Puebla, siguiendo a Juan Pablo II, va a rechazar toda ideologización de Jesucristo, no sólo la que lo presenta como político, líder, revolucionario o simple profeta, sino también la que lo reduce al campo meramente privado de una religión sin implicancias en lo social, cultural, político y económico (P. 178). Y encuentra en El la pauta y el modelo de un amor que abraza a todos los hombres, sin distinciones, pero privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres, un amor —en fin— que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia (P. 192): precisamente la “civilización del amor” de la que hablaba Pablo VI.

Esas y otras pistas de reflexión están ya obrando en la teología latinoamericana. Sin embargo estamos todavía lejos de haber asumido teológicamente toda la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y la religiosidad populares latinoamericanas, de su “síntesis vital” de “lo divino y lo humano”, y de su correspondiente conocimiento sapiencial. La tarea de ir elaborando una teología inculturada que tome la sabiduría popular como lugar hermenéutico permanece abierta. De ese modo se dará a la Iglesia universal y a su inteligencia de la fe un aporte específico de nuestro ámbito socio-cultural.

EL SABER Y LOS VALORES EN LA FILOSOFIA DE MAX SCHELER

por J. DE ZAN (Santa Fe)

INTRODUCCION

Este trabajo ha tenido su origen en una conferencia dictada por el autor como profesor invitado por la Universidad Nacional de Luján en el curso sobre la Filosofía de los Valores desarrollado durante los meses de octubre y noviembre de 1978, en el que participaron profesores de distintas Universidades del País. Dicha conferencia fue dedicada a honrar la memoria del filósofo alemán, pues en 1978 se cumplió el cincuentenario de su muerte. Movidos por ese hecho, pero más aún por la viva sugestión del propio pensamiento scheleriano, nos vimos llevados a prolongar el tema de aquella conferencia mediante un estudio más detenido de los textos y una reflexión crítica que permitiera recuperar para nuestra propia actualidad los aportes de la Filosofía de Scheler, y hacer avanzar más allá de los límites de sus propios presupuestos algunas de las orientaciones más fecundas de su pensamiento. El resultado de ese estudio es este trabajo que ahora se publica, el cual conserva en parte el carácter y el lenguaje de aquella conferencia.

Las más diversas corrientes filosóficas gravitaron y ejercieron su influencia sobre el pensamiento de Max Scheler. En su primera formación intelectual estuvo bajo la influencia de Eucken, que profesaba un vitalismo espiritualista de inspiración agustiniana. Esta primera orientación se ahondará y crecerá con la madurez del filósofo. Scheler, como San Agustín, es ante todo un filósofo de la vida del espíritu.

Al mismo tiempo que recoge la idea de espíritu como realidad superior, Scheler sufre también la influencia de los filósofos vitalistas contemporáneos, como Nietzsche, Dilthey, Bergson. La importancia fundamental otorgada a la dimensión vital y a los impulsos crece en sus últimas obras.

Finalmente, desde su encuentro personal con Edmundo Husserl en 1901, la influencia del fundador de la Fenomenología contemporánea va a ser decisiva para dar a su pensamiento la fundamentación y los instrumentos metodológicos definitivos. Sin embargo, M. Scheler va a ampliar y modificar la actitud fenomenológica de Husserl, llevándola al campo de la ética y la axiología, y otorgándole un sesgo netamente realista y objetivista.