

- Trisoglio, Francesco, *Basilio di Cesarea, Omelie sull'esamerone e di argomento vario* (Bompiani. Il pensiero occidentale), Florencia-Milán, Bompiani, 2017.
- Wiedmann, Franz – Biller, Gerhard, "Klugheit", en: Ritter, Joachim – Gründer, Karlfried (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie 4: I-K*, Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co., 1976, 857–863.
- Zorzin, Alejandro, "La percepción de los mecanismos de explotación económica en textos de Basilio de Cesara (a. 330–379) y Ambrosio de Milán (c. 339/40–397)", en: Zurutuza, Hugo A.; Botalla, Horacio, L. (ed.), *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III – IX)* (Estudios Sociales), Rosario, Homo Sapiens, 1995, 33–47.

Fecha de recepción: 20 de abril 2019

Fecha de aceptación: 11 de junio 2019

## Usos, costumbres y leyes en la cultura popular. Una visión inter legal de lo intercultural

*Customs, traditions and laws in popular culture. An intercultural inter legal vision*

Fabrizio Forcat\*

### Resumen

Las leyes y códigos religiosos son realidades culturales en flujo constante de diversificación. Nuestro texto quiere pensar la identidad cristiana de los pobres y las legítimas diferencias de sus *usos y costumbres* en diálogo con los estudios interculturales. En una observación atenta de los *procesos culturales* que habitan la historia, lo intercultural se nos ofrece a menudo entre leyes culturales diversas que suscitan comportamientos diversos. Ellas pueden escaparse a un análisis teológico que carezca de categorías apropiadas. En orden a esta dimensión interlegal de lo intercultural, ofrecemos algunas categorías propias de la teología moral y pastoral desarrolladas en la reflexión argentina postconciliar.

**Palabras clave:** pobres, cultura, ley, usos, costumbres, interculturalidad

### Abstract

Religious laws and codes are cultural realities in constant diversification flux. Our text aims to think the Christian identity of the poor and the legitimate differences in their customs and traditions in dialogue with intercultural studies. In an observation focused on the cultural processes dwelled in history, the intercultural is often presented between several cultural laws that cause various behaviors. These can scape a theological analysis lacking appropriate categories. By virtue of this Intercultural Interlegal dimension, we offer some of our own categories such as moral and pastoral theology developed in the Argentine postconciliar reflection.

**Keywords:** poor, culture, law, customs, traditions, interculturality

\* Doctor en Teología. Docente en el Seminario "La Encarnación" (Resistencia, Chaco) y de Teología Dogmática y Moral en el Instituto de Formación Sacerdotal "Santo Cura de Ars" (Mercedes, Buenos Aires). Contacto: connaturalidad40@gmail.com.

Una reflexión teológica que intente ponerse al servicio de una pastoral popular, difícilmente podrá alcanzar mordiente histórica sin un verdadero aprendizaje del *alfabeto* propio de los pobres que tan sólo se nos ofrece en las características de *su cultura*. Creemos que pensar su identidad cristiana en un tiempo y un contexto signados por una diversidad y complejidad crecientes nos exige una perspectiva intercultural. Esta cuestión urge para quienes se acercan al mundo de los pobres con la mejor de las intenciones pero desde parámetros culturales que pueden resultar completamente ajenos a la cultura que los caracteriza. Resulta todo un desafío trabajar este tema, pero no en la claridad y distinción del problema en abstracto, sino buscando escrutar lo concreto y complejo de la mezcla interior de *procesos culturales* que habitan nuestra historia latinoamericana. Seguimos la senda abierta por el Concilio Vaticano II, que atento al aspecto histórico y social, define la pluralidad de culturas como estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes que encuentran su origen en la distinta manera de *usar* las cosas, de trabajar, “de practicar la religión, de comportarse, de establecer *leyes* e instituciones jurídicas (GS 53c)”. También las leyes y comportamientos religiosos son realidades culturales en flujo constante de diversificación. ¿Cómo apreciar la identidad cristiana de los pobres y las legítimas diferencias de sus *usos y costumbres* desde una perspectiva verdaderamente intercultural? Se trata de pensar cómo los influjos interculturales se configuran a menudo como leyes culturales diversas, que suscitan usos y comportamientos diversos con verdadera fuerza de ley en las gentes que reciben su influencia. Un pequeño aporte para la comprensión de esta realidad quizá podamos encontrarlo en algunas categorías propias de la teología moral y pastoral desarrolladas en la reflexión argentina postconciliar.

## 1. Los pobres como autores de lo intercultural

En primer lugar, debemos prestar mucha atención a no caer en la trampa de hablar monoculturalmente de lo intercultural. Fonet-Betancour nos ayuda con su advertencia del eurocentrismo latente ya en el afán de definir lo intercultural “desde el marco conceptual específico de disciplinas como la pedagogía, la literatura, la lingüística, la política, la sociología, el derecho, la ciencia del trabajo social, la filosofía o la teología”.<sup>1</sup> Ello nos plantea “la cuestión de cómo y desde dónde lograr la recomposición de lo intercultural en la unidad e integralidad de sus dimensiones —pues no es nada evidente que el recurso a la cooperación interdisciplinar sea suficiente para subsanar los efectos negativos de la parcelación mono-disciplinar de lo intercultural—”.<sup>2</sup>

Es fundamental entonces plantearnos tanto el ‘costo intercultural’ de la pregunta, cuanto el peligro típicamente intelectual de que se nos escape la realidad histórica al querer percibirla desde el prisma de disciplinas que reducen lo intercultural a objeto de estudio.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Raúl Fonet-Betancourt, “Lo intercultural: el problema de su definición”, *Pasos* 103 (2002) [En línea] <http://deicr.org/IMG/pdf/pasos103.pdf> [Consulta 25-VI-2019], 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>3</sup> *Cf. Ibid.*, 2.

No queremos concebir el campo de la interculturalidad como un mundo que se examina a distancia y en el que los sujetos —sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural—, aparecen más como un ‘objetivo’ de estudio que como gestores y autores de los procesos en cuestión. La gestación de lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales, criterios de valoración y modos de vida concretos de seres humanos también concretos y vivientes en cuyos hábitos interiores laten influjos interculturales. Aquí queremos subrayar por tanto “un aspecto central de lo intercultural, a saber, que es una cualidad que está dentro y no fuera de la vida que llevamos”.<sup>4</sup>

Esta perspectiva se vuelve ineludible en la comprensión del cristianismo vivido por los pobres. También en ellos la vida cristiana adquiere legítimas dimensiones interculturales, incluso si hacemos el esfuerzo de releer nuestras antiguas categorías teológicas y morales en clave intercultural. Para sostener esta afirmación es básicamente necesario lo que Lonergan denomina un *espíritu pluralista*, que comprendiendo la *transculturalidad teológica* del cristianismo sea capaz de reconocer la legítima diversificación de las muchas tradiciones culturales que lo encarnan:

“Quien predica el Evangelio tal como ha sido desarrollado en su propia cultura, predica tanto su propia cultura como el Evangelio... Un espíritu clásico, por ejemplo, se cree perfectamente autorizado para imponer su cultura a los demás. Porque concibe la cultura de modo normativo y erige su cultura en norma absoluta. Por consiguiente, para él predicar el Evangelio y a la vez su propia cultura es prestar el doble beneficio de la verdadera religión y la verdadera cultura. Por el contrario, un *espíritu pluralista* reconoce la legitimidad de una multiplicidad de tradiciones culturales. En cualquier tradición considera la posibilidad de que haya diversas diferenciaciones de conciencia. Pero no considera que su tarea consista en favorecer la diferenciación de la conciencia o pedir a las gentes que renuncien a su propia cultura. Más bien partirá de la cultura de ellos y buscará los caminos y los medios para hacer de dicha cultura un vehículo de comunicación del mensaje cristiano”.<sup>5</sup>

Pero no se trata solo de hablar, sino también de escuchar. Si tal como afirma Gadamer, la hermenéutica comienza donde acaba el relativismo,<sup>6</sup> es fundamental estar dispuestos a un ejercicio de traducción, de conversión a las propias, de las categorías del otro. Frente al multiculturalismo relativista, que se queda en la constatación de la diferencia, una teología que quiera decirse *católica* —desde las diferenciaciones aludidas— tiene el desafío de promover ejercicios de encuentro. Aquí parece de fundamental importancia conocer los diversos influjos históricos y culturales de aquellos a quien el evangelizador dirige su anuncio, y buscar los caminos para llegar a ellos por una adecuada y pluriforme inculturación del Evangelio. Para acceder a los elementos interculturales de la vida cristiana es por tanto imprescindible un proceso vivo de interacción en el que sean precisamente los

<sup>4</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>5</sup> Bernard Lonergan, *Método en teología*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 348.

<sup>6</sup> *Cf.* Hans Gerog Gadamer, *Verdad y método I*, (Salamanca: Sígueme, 1970), 365ss.

sujetos y sus prácticas los que nos ayuden a una recta interpretación de lo intercultural, pero justamente como sujetos implicados y no como objetos observados. En esa línea se expresa Gera refiriéndose al pueblo latinoamericano:

“Para reconocer la lógica histórica de un pueblo, aquellos resortes misteriosos y singulares a partir de los cuales reacciona y se mueve históricamente por un determinado camino, se requiere algo más que un recurso a las ciencias. Estas llegan a conocer una realidad tan fáctica e individual, como es un pueblo, sólo a través de clasificaciones y tipologías que ya son ciertas generalizaciones, pues implican un momento de abstracción y universalización. No llegan a conocer directamente, inmediatamente lo individual e histórico; sólo se acercan a él a través de ciertas formas de abstracción.

Hemos entonces de recordar que hay otro camino de conocimiento; que una captación más directa e inmediata de una realidad personal y singular, como es un pueblo, sólo es posible a través de una identificación afectiva con él, esto es, como se expresa en lenguaje clásico, por vía de una connaturalidad afectiva”.<sup>7</sup>

Una atenta consideración histórica va a comprender entonces lo intercultural como un conjunto complejo de usos, costumbres o hábitos sociales de origen diverso que se internalizan en los individuos y se expresan en los modos y estilos concretos de vivir. El conocimiento por connaturalidad de estos hábitos y estilos constituye un elemento insoslayable para comprender lo intercultural en concreto. En el mundo de los pobres, difícilmente podrá captarse el valor cristiano de sus diversas reacciones culturales sin una interacción viva con ellos, y menos aún si el dinamismo vivo de sus hábitos y usos nos resulta ajeno y sistemáticamente desconocido.

## 2. Una comprensión (inter) legal de lo (inter) cultural

En orden a reconocer los principios cristianos de valoración y acción en la diversidad de sus formas históricas,<sup>8</sup> no podemos eludir la pregunta sobre el sujeto de la cultura. A partir de las definiciones ya clásicas de GS 53 y el Magisterio que las recibe en los diversos contextos, se entiende que son las sociedades y los pueblos los auténticos sujetos culturales llamados a autodeterminarse en los bienes y los valores que conforman su vida común.

¿Qué sujetos, qué sociedades y qué pueblos? No se trata por cierto de individuos aislados sino de «hombres concretos», que no existen sino en una relación viva con otros, emergiendo de un medio histórico del cual reciben los valores y estilos de vida que son

<sup>7</sup> Lucio Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia,” en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, (Bs. As.: Agape, 2006), 721.

<sup>8</sup> La idea es de Juan Pablo II en el Discurso inaugural del documento de Santo Domingo, *Conclusiones 228*: “Podemos hablar de una cultura cristiana cuando el sentir común de la vida de un pueblo ha sido penetrado interiormente, hasta «situar el mensaje evangélico en la base de su pensar, en sus principios fundamentales de vida, en sus criterios de juicio, en sus normas de acción» (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24) y de allí «se proyecta en el *ethos* del pueblo... en sus instituciones y en todas sus estructuras» (ib., 20).”

*generadores de su cultura*. El hombre viviente concreto dice relación a otros hombres con los que con-vive y cultiva las dimensiones de la vida. Aquí radica el estrecho vínculo que se establece entre esta concepción *subjetiva* de la cultura como ‘modo de ser’ y la teología, sobre todo en su dimensión moral y pastoral. Parece fundamental entonces tomar nota de los diversos procesos culturales que dejan su influjo en la vida de los hombres y mujeres de América Latina, acompañando sus “procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles”.<sup>9</sup> Aprender cómo los sujetos vivos y vivientes de nuestra observación se vienen comportando históricamente y prestar especial atención al *proceso histórico* que ha configurado el *medio histórico* de los pobres, parece el camino recto para comprender las leyes que rigen sus comportamientos.

En definitiva, pensar lo intercultural es ya pensar en los pueblos y sociedades que son los verdaderos sujetos de la interacción cultural. Parece prioritario que lo hagamos con la intención de superar la mera tolerancia de las diferencias culturales, para proponer el desarrollo de una práctica de convivencia y mutuo enriquecimiento en el horizonte de una cultura del encuentro. Porque se trata de pueblos y sociedades bien concretos, una recta comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas, supone también “una concepción de lo intercultural como proyecto político alternativo para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional”.<sup>10</sup> El actual Pontífice nos señala un camino cuando nos exhorta a no caer en la trampa de ese “colonialismo ideológico globalizante que procura imponer recetas supraculturales que no respetan la identidad de los pueblos”.<sup>11</sup> Recorrerlo parece hoy prioritario, ya que la lucha por la construcción cultural de la subjetividad es el lugar donde se desarrolla con mayor intensidad la disputa política contemporánea.<sup>12</sup>

En la tarea que nos toca cómo teólogos y evangelizadores quizá sea un buen comienzo asumir lo intercultural como una búsqueda común de recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del *reconocimiento recíproco* de sus leyes y sus valores. El desafío es grande y el campo es inmenso. En las reflexiones que siguen ofrecemos un pequeño aporte a la comprensión cultural de la ley en la vida de los pobres desde un concepto fundamental que Rafael Tello rescata de Tomás de Aquino. A partir de ellas retomamos en un punto final el análisis de lo intercultural.

## 3. La ley puede ser formulada por la comunidad

Más allá de que este planteo pueda llamarnos la atención por su originalidad, Tello comprende que la ley “puede provenir de la comunidad misma como una costumbre so-

<sup>9</sup> Papa Francisco, “Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología”, *Cristianismo, universidad y cultura* 4, n.º 7 (2014): 26-27.

<sup>10</sup> Fernet-Betancourt, «Lo intercultural», 5.

<sup>11</sup> Papa Francisco, “Discurso a los participantes en el III Encuentro mundial de Movimientos Populares”, *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 268 (2016): 101-110.

<sup>12</sup> Muy interesante al respecto el artículo de J. M. Aragüés Estragues, “De afectos y multitudes. Sobre políticas de construcción de subjetividad”, *Con-Ciencia Social (segunda época)* 2 (2019), 32-48.

cial".<sup>13</sup> Se trata de un punto central en la definición de ley que cuesta mucho retener en la magnífica sencillez de Santo Tomás: la ordenación al bien común que es el fin de la ley, es algo que corresponde a todo el pueblo, o bien a alguien que lo representa y tiene la misión de cuidarlo y conducirlo al fin propio de su ser en común.<sup>14</sup> Con respecto a las leyes positivas, afirma que su autoría y formulación no puede radicar en la persona privada como tal, ni en un grupo de personas que respondan a *finés particulares* o a *bienes parciales*, sino tan sólo en la persona pública o en el pueblo, al que comprende como *multitud asociada* en vistas al *bien común*.<sup>15</sup> Ello deriva en dos sentidos distintos pero análogos del concepto de ley:

"Ley es, en general, una norma o dictamen acerca de lo que hay que hacer o no; pero esta norma o dictamen: a) puede provenir de una autoridad que tenga el cuidado de la comunidad (STh I-II, q.90 a. 3);

b) o puede provenir de la comunidad misma como una costumbre social.

Estos constituyen dos sentidos distintos del concepto de ley".<sup>16</sup>

Desde la noción tomista de pueblo como unidad de orden —*multitudinis ordinatae*—,<sup>17</sup> Tello interpreta el proceso histórico vivido por las multitudes pobres de América y la conformación de la cultura popular, considerada *de algún modo una* en todo el continente.<sup>18</sup> Este concepto de cultura —simultáneamente empírico y teológico— es el que favorece el pasaje de una teología teórica de la ley, a una lectura histórica teológica y cultural:

"La ley puede ser puesta por: a) la autoridad pública; b) la costumbre (cultura) del pueblo.

Y esa ley, antes de ser dada, puede ser formulada: a) por legisperitos (que pueden proceder de modo predominantemente racional o intelectual); b) por la voluntad y la experiencia de la comunidad; lo que equivale prácticamente a decir por la cultura de la comunidad (cf. GS 53)".<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Rafael Tello, "Evangelización del hombre argentino", en *El Cristianismo popular III*, (Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2019), 146.

<sup>14</sup> Cf. STh, I-II, q. 90, a. 3: "*condere legem vel pertinere ad totam multitudinem, vel pertinere ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet*".

<sup>15</sup> Santo Tomás designa normalmente al conjunto de los hombres reunidos en la sociedad civil con el hombre de "multitudo", cosa que la versión castellana de la Suma traduce generalmente con la palabra «pueblo», aunque en algún caso lo llame también "comunidad". Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología I-II*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, (Madrid: BAC, 1989) 706, nota 14.

<sup>16</sup> Cf. Tello, "Evangelización del hombre argentino", 146.

<sup>17</sup> Cf. STh, I, q. 39, a. 3: "*unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae*"; también en STh, I, q.31, a2: "*populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*". Cf. Rafael Tello, *Pueblo y cultura popular*, (Buenos Aires: Patria Grande - Saracho - Agape, 2014), 106.

<sup>18</sup> Cf. Fabricio Forcat, "La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello", *Teología* 54, n.º. 123 (2018).

<sup>19</sup> Tello, "Evangelización del hombre argentino", 151.

¿Cómo realiza la comunidad esta formulación cultural de la ley? Tello afirma sencillamente que son los actos de *uso* los que van construyendo la ley en la historia común de esa multitud asociada en orden a un fin. Esto resulta coherente con la visión aristotélica y tomista tanto de la actividad humana ordenada siempre a un fin, como de la conformación de los hábitos por la reiteración de los actos de uso. Así de claro es el texto de Tomás:

"con los actos, sobre todo los reiterados, que engendran costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso *producir algo que tenga fuerza de ley*. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues *lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado*. He aquí por qué la costumbre tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley".<sup>20</sup>

Para Tomás, el autor de la ley no es únicamente el legislador o el príncipe. El consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo. Mas aún, con el sólo hecho de ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, la costumbre que llega a prevalecer adquiere *fuerza de ley*.<sup>21</sup> De allí que para una teología con mentalidad intercultural es fundamental reconocer el rol de las costumbres, que tienen la ventaja de ofrecer una compensación sobre el carácter abstracto de la ley humana y de favorecer el respeto a las culturas y tradiciones de los pueblos. El tiempo y el lugar son realidades que no pueden ser olvidadas en la formación de las leyes, como tampoco los hombres reales y concretos, protagonistas de la acción. La naturaleza humana que se manifiesta en las costumbres no es abstracta sino plural y cambiante, y resulta rebelde a los marcos de la razón unívoca. El esfuerzo escolástico en las distinciones y analogías puede resultar de gran ayuda en la compleja realidad histórica actual, especialmente en el valor de los usos populares. Las costumbres de una multitud, procedentes de un *uso* continuado, son equivalentes a los hábitos en la psicología tomista y expresan la constitución de su naturaleza de pueblo concreto. Ella se muestra en las costumbres que posee, y que escapan también a la voluntad del teólogo y a la conformación de la trama a menudo normativa de los análisis que realiza. Los usos y costumbres sociales existen fuera de su mente y sólo pueden ser conocidos en la vida histórica, en el discernimiento de la acción (y pasión) con que el pueblo da a entender que prefiere como bueno lo que libremente elige (o rechaza).<sup>22</sup>

Esta es la razón de la importancia central que Tello otorga al conocimiento de la historia del bajo pueblo latinoamericano a la hora de captar el sentido de su andar. Resultan

<sup>20</sup> STh, I-II, q. 97, a. 3. Subrayado nuestro: "*cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis*".

<sup>21</sup> Cf. STh, I-II, q. 97, a. 3.: "*cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis*"; y también q. 97, a. 3. ad3m: "*Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest*". Para una profundización del tema cf. Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, (Agape-UCA-Fundación Saracho, 2017), 289ss y 497ss.

<sup>22</sup> Cf. Michel Bastit, *El nacimiento de la ley moderna*, (Bs. As.: EDUCA, 2005), 163.

insuficientes el uso de métodos meramente descriptivos o sociológicos que capten solamente la actualidad de los usos, y también los que tienen por parámetro de medición el desarrollo moderno. Para juzgar acerca del pueblo pobre es imprescindible el empleo de otros modos, *sapienciales* o también por *simpatía*, y otros *históricos*: "Si son recramente usados coinciden en el juicio los modos sapienciales y los históricos... (pero) la pastoral, por su propia naturaleza, debe proceder sobre todo sapiencialmente".<sup>23</sup>

#### 4. La unidad popular y lo intercultural

Decíamos que la voluntad y experiencia de una comunidad se expresa en las costumbres sociales que van formulando leyes culturales. Sin embargo, para conocer esta formulación popular de la ley cristiana, es importante considerar especialmente aquellos usos y costumbres con los que el pueblo se dirige específicamente al *bien común* y otorga al modo de obrar de sus miembros "un carácter *en cierto modo* vinculante".<sup>24</sup> Que tal condicionamiento proveniente de una ley cultural sea vinculante no obsta sin embargo a la libertad de su actividad, ya que ella emana de un principio espiritual nacido de haber internalizado el influjo externo de la misma ley comunitaria. Por otra parte, no existe obrar humano histórico alguno que no se halle de algún modo condicionado por influjos culturales.

Ahora bien, concediendo que los actos de uso social y comunitario formulan una ley característica de la cultura propia de los pobres, parece importante preguntarnos ¿qué tipo de usos son los que expresan esta *unidad de orden* al bien común? Y también, ¿dónde reside la identidad más profunda del pueblo que lo hace formular una *ley cultural* de valor para el teólogo? Según la recepción de la enseñanza del Vaticano II que Tello realiza, la unidad e identidad de un pueblo procede fundamentalmente de *los fines y valores* de su cultura: "hoy, en época postconciliar, debemos decir que la unidad e identidad se afirman *en la cultura del pueblo*, patrimonio propio de tal comunidad históricamente conformada, con un *estilo de vida común* y un *sistema de valores* peculiar".<sup>25</sup> Este argumento central suele resultar confuso por falta de distinciones, orden teológico y analogía en la comprensión de la noción de cultura. Así lo advierte:

"Hay que saber que en la cultura hay elementos esenciales y otros que no lo son. Entre los mismos elementos esenciales hay un cierto orden y así unos son principios de otros. Y entre los elementos no esenciales unos son propios de tal cultura y siempre se dan con ella y otros meramente le acaecen. Esto es conveniente tenerlo en cuenta al tratar de nuestro pueblo en concreto para no confundir y mezclar desordenadamente las cosas".<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Rafael Tello, "Nota (e). Cultura y Pueblo", en *Pueblo y Cultura I*, (Buenos Aires: Patria Grande, 2011), 186.

<sup>24</sup> Tello, "Evangelización del hombre argentino.", 172.

<sup>25</sup> Tello, "Nota (e). Cultura y Pueblo", 183.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 184.

Aquí radica la importancia de una comprensión de lo intercultural en concreto, ya que los elementos *no propios* de una cultura, que le acaecen, provienen del proceso histórico de otras culturas y suele suscitar una 'mezcla o entremezcla de culturas'. No obstante ello, la unidad e identidad de un pueblo -que sea uno y no otro- no procede de estos elementos advenedizos, secundarios o accidentales. Tampoco procede principalmente de la unidad del territorio en que se asienta (aunque ello contribuye decididamente a la unidad), ni tampoco en la unidad del poder político que lo rige. La unidad que al teólogo debe interesarle especialmente es la que procede *de la identidad de los fines* -de corte ético y mítico- que orientan la cultura. Aunque aceptar ello implique deconstruir un pensamiento dominante:

"Entre nosotros es común la costumbre intelectual de considerar que el pueblo se determina según 'el orden político-jurídico' (GS 73), 'estructuras político-jurídicas' (GS 75) que lo conforman como 'comunidad política' (*ib.*), costumbre que tal vez tenga origen muy antiguo en Platón o Aristóteles, y que nos dificulta aceptar una posición diferente.

Sin embargo, el Concilio, aquí como en tantos otros temas, parece revolucionar el pensamiento clásico y más bien se inclina a pensar que *el pueblo se caracteriza por su cultura* antes que por su organización político-jurídica".<sup>27</sup>

Alumbrado el camino por el Concilio resulta más fácil valorar plenamente otras razones y ejemplos que lo explican:

"En cuanto a las razones: el mismo pueblo puede permanecer y sin embargo la organización sociopolítica cambiar, y mucho; más aún, el pueblo puede llegar a subsistir sin organización sociopolítica propia.

En cuanto a los ejemplos: el pueblo hebreo -con una unidad cultural que brota de un *sistema de valores*- mantiene la identidad a través de los siglos a pesar de que su organización sociopolítica varía enormemente, y aún desaparece. Debemos concluir que el pueblo, con una cultura como principio universal de vida y acción de sus miembros, mantiene la identidad: aunque tenga múltiples organizaciones sociopolíticas sucesivas; aunque ellas le sean impuestas por otros y, aunque ocasionalmente no tuviera ninguna".<sup>28</sup>

Para captar en este punto la originalidad del pensamiento tellano es decisivo reconocer simultáneamente dos cosas: que "hay algo permanente que atañe al ser mismo de la cultura, y hay otros aspectos particulares que se sobreañaden a la cultura popular".<sup>29</sup> De estos últimos afirma que nacen principalmente de la diversidad de la cultura etnológicamente considerada, de la influencia de otros procesos histórico-culturales, o de los múltiples y variados modos de proceder del pueblo a lo largo de su evolución temporal: "es distinto

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 202.

algo que acompaña a la cultura del pueblo a través de los siglos, de algo que sólo aparece en un período transitorio”.<sup>30</sup>

Creemos que lo que constituye al pueblo es la intercomunicación vital de las personas que se encuentra vehiculizada concretamente por la cultura que las une y les sirve de expresión: “por eso se dice que la cultura constituye al pueblo”.<sup>31</sup> Una misma cultura, procedente de un núcleo ético único, puede adquirir modalidades interculturales accidentales muy diferentes –también políticas y territoriales–, según la diversidad de grupos humanos que participan de su movimiento intrínseco al bien común. Y es esto lo que atañe al ser mismo de la cultura y permanece mientras ella existe como tal cultura particular. Sin embargo, ello no significa desconocer que en el dinamismo intercultural de la vida histórica “el bien común al cual tiende una comunidad puede ser distinto, ya porque distintas partes de la comunidad lo conciben distinto, ya porque él cambie a través del tiempo, ya porque la prudencia gubernativa aconseje variarlo”.<sup>32</sup> En la complejidad de los procesos históricos, es la prudencia la que debe dirigir hacia el bien y máximamente hacia el mayor bien que es el bien común. Ella tiene que determinar el bien concreto en el cual se encuentra de algún modo participada la razón de bien común, y los medios para lograrlo.<sup>33</sup>

La perspectiva de Tello –y su decisión permanente de adoptar desde Dios el punto de vista de los más pobres–, lo lleva a reconocer con sumo realismo que más allá de la autoridad formal de gobierno, el mismo pueblo pobre –en tanto sujeto histórico– discierne y procura el bien prudente según su tendencia y movimiento intrínseco propio, que procede de su núcleo ético de valores compartidos: “en cuanto comunidad global busca como bien común un orden social personal con todo lo que él implica como reconocimiento de la dignidad, libertad, derechos e igualdad fundamental de todos”.<sup>34</sup> Estos bienes y fines a los que tiende, “pueden ser distintos y de algún modo excluyentes de los fijados por la autoridad gubernativa”.<sup>35</sup> En su propia tendencia al bien común, con sus propios usos, la comunidad va formulando sus propias leyes y suscitando sus propios dirigentes o líderes, aunque ellos puedan “no coincidir con la autoridad política y aún existir cuando ésta no se da”.<sup>36</sup> Más que interesante este análisis teológico en clave intercultural:

“En nuestras sociedades de hecho existentes, la comunidad -de hecho desorganizada- queda sometida a la organización político-jurídica del estado y de la nación. Y los fines de éstos, procurados por una élite dirigente, aparecen de hecho como el bien común aunque en realidad se trate del bien parcial, de una parte

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 202.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 184s. Subrayado nuestro.

<sup>32</sup> Rafael Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, (Agape - Saracho - Patria Grande, 2015), 172. Subrayado nuestro.

<sup>33</sup> *Cf. Ibíd.*, 175s. donde cita *STh II-II*, q. 50, a. 2 y a. 2. ad1m.

<sup>34</sup> Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 172.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 176s.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 177.

de la comunidad. Eso, que se presenta como el bien común, determina lo que se considera virtud, y por ello *las acciones y actitudes del pueblo que no va en pos de esos fines se juzgan como malas por los que procuran, o pasivamente aceptan, aquellos bienes como el bien común* (esto sucede frecuentemente en la gente -sacerdotes y laicos- eclesiástica). Por este camino se exige como justicia el respeto a muchas cosas que *en realidad de verdad son injustas*, como la propiedad privada absoluta sin carga social, el trabajo de tipo capitalista medido por la producción de cosas y en consecuencia se ve la falta de laboriosidad como vicio, y así mil cosas más (...) Lo mismo en lo que se refiere a las otras virtudes cardinales, así por ejemplo en lo relativo a la templanza, que el pueblo la refiere -como es en verdad- a las necesidades de la vida presente, mientras que las élites las refieren al logro de los fines de producción, progreso y eficacia, lo que transforma el sentido de muchas cosas, y algunas muy importantes, como la fiesta por ejemplo”.<sup>37</sup>

Lo mismo podríamos decir “respecto a la elección de gobernantes o al valor del voto, o respecto a la actitud del pueblo frente a la injusticia y a los poderes, que a veces parece pasiva, o sinuosa, o disimulada, etc”.<sup>38</sup> Son todas consideraciones más que necesarias a la hora de juzgar la bondad o malicia de las acciones en las condiciones particulares de la cultura popular. Considerar la naturaleza histórica de nuestro pueblo concreto, conocer por connaturalidad los hábitos y costumbres que tienen fuerza de ley en la vida de los pobres, parece un camino imprescindible para continuar la obra de la evangelización. Además, comprender esta formación histórico-cultural de la distinta manera de *usar* las cosas, de trabajar, de practicar la religión, de comportarse, de establecer *leyes* e instituciones jurídicas (GS 53c) parece un paso adelante para que la teología no se edifique como un castillo de naipes, en un horizonte de principios abstractos y de espaldas a los procesos temporales de los hombres y de los pueblos (Cf. EG 39). Esta perspectiva interlegal puede resultar incluso necesaria para un tratamiento teológico y moral de la vida cristiana *con mentalidad intercultural* en orden a una justa valoración de los usos y costumbres de los diversos pueblos de la tierra, y de las leyes culturales que los rigen.

## Referencias bibliográficas

Aragüés Estragues, J. M. . “De Afectos y Multitudes. Sobre Políticas de construcción de subjetividad.” *Con-Ciencia Social (segunda época)* 2 (2019): 32-48.

Bastit, Michel. *El Nacimiento de la Ley Moderna*. Bs. As.: EDUCA, 2005.

Forcat, Fabricio. “La Cultura Popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello.” *Teología* 54, no. 123 (2018): 125-147.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 173.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

- . *La Vida Cristiana Popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Ágape-UCA-Fundación Saracho, 2017.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Lo Intercultural: El Problema de su definición." *Pasos* 103 (2002).
- Gadamer, Hans Gerog. *Verdad Y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Gera, Lucio. "Pueblo, Religión Del Pueblo E Iglesia." In *Escritos Teológico-Pastorales De Lucio Gera. I. Del Preconcilio a La Conferencia De Puebla (1956-1981)*, edited by V. R. Azcuy, C. M. Galli and M. Gonzales. Bs. As.: Agape, 2006.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología. Verdad e Imagen*. Salamanca: Sígueme, 2006<sup>4</sup>.
- Tello, Rafael. "Evangelización Del Hombre Argentino." In *El Cristianismo Popular III*, edited by Rafael Tello. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2019.
- . *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015.
- . "Nota (E). Cultura y Pueblo." In *Pueblo y Cultura I*, edited by Rafael Tello, 178-220. Buenos Aires: Patria Grande, 2011.
- . *Pueblo y Cultura Popular*. Buenos Aires: Patria Grande - Saracho - Agape, 2014.

Fecha de recepción: 15 de abril 2019

Fecha de aceptación: 28 de junio 2019

## Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana *Towards the historical project of Latin American liberation*

Juan Carlos Scannone\*

### Resumen

Se publica una de las ponencias del filósofo jesuita argentino Juan Carlos Scannone, leída en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en junio de 1971, que permanecía hasta ahora inédita. Es antecedida de una nota preliminar donde se indican algunas coordenadas de lectura y la relevancia de la publicación actual de este texto, testimonio histórico de las intuiciones iniciales del pensamiento scannoniano en el horizonte latinoamericano liberacionista y de los primeros pasos de la filosofía de la liberación en su polo argentino. La ponencia parte de la constatación de una nueva situación del pensar contemporáneo, que se enlaza y agrava con la emergencia de América Latina y el nuevo horizonte de comprensión más auténtico y radical del ser, del tiempo y de las relaciones sociales que acaece, aún con ambigüedades, en su praxis histórica. Sólo ahora y desde allí se habilita una mirada inédita a la cuestión de la dependencia de América Latina, propiciando el señalamiento de sus resortes ontológicos más profundos y haciendo posible la apertura de un ámbito más originario y auténtico desde donde dialógicamente elaborar eficazmente el conflicto y ponerse en marcha en un proyecto de verdadera liberación y no de mera inversión.

**Palabras clave:** dependencia, voluntad de poder, crítica ontológica, liberación, diálogo

### Abstract

An unpublished presentation by the Argentine Jesuit philosopher Juan Carlos Scannone read at the Second National Congress of Philosophy in June 1971, is published for the first time. Preceded by preliminary notes indicating some reading coordinates and publication relevance of the current text, historical testimony of the initial intuitions of scannonian thinking in the Latin American liberational horizon and the first steps of the liberation philosophy in the Argentine pole. The report starts with the verification of a new situation regarding the contemporary way of thinking, connected and aggravated with the Latin American emergency and the more authentic and radical new compression horizon of the being, the occurring social relations and time, even with ambiguities in its historical praxis. Only now and from there an unprecedented view regarding the dependency of Latin America is set up, promoting the assignment of their deepest ontological springs and making possible the opening of a more original and authentic scope from where dialogical efficient creation of the conflict, launching a truthful liberation project, not a mere proposition.

**Keywords:** dependency, will power, ontological critic, liberation, dialogue

\* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich - 1967). Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Correo electrónico: jscannone@hotmail.com.