

No 9

# NEO

- DON GIUSSANI EN CORDOBA
- TALAVERA: PARAGUAY NO ES UN ENIGMA
- BALTHASAR: ACERCA DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS
- CELAM: EL LAICADO EN AMERICA LATINA
- INFORME:

LUCIO GERA:  
RELIGION Y  
CULTURA



01



90 37634



# NEXO

“Signos” se abre con una presentación, breve como una visita a Lepetilse, del inspirador de uno de los movimientos más dinámicos en la actualidad de la Iglesia, que es “Comunión y Liberación”. Su origen está en el mundo estudiantil italiano, y es uno de los frutos más extraordinarios de aquellas convulsiones universitarias del 68. Paradójicamente, uno de los efectos más permanentes de aquella gran revuelta y protesta estudiantil del 68 es en una dimensión que entonces fue casi desapercibida: la religiosa y católica.

“Comunión y Liberación” nace en los ámbitos de la juventud europea así como, simultáneamente, entonces nacía también en el ambiente de la juventud católica universitaria latinoamericana la “teología de la liberación”. Afinidades manifiestas hasta en el lenguaje, aunque en el momento de sus nacimientos respectivos no se conocían mutuamente. De tal modo es perfectamente comprensible que Comunión y Liberación esté asumiendo una rápida dinámica latinoamericana, principalmente en ámbitos juveniles de Brasil, Argentina, Chile y Paraguay.

“Comunión y Liberación” es un signo de las exigencias de nuestro tiempo. Este movimiento empalma naturalmente con los grandes rumbos de Puebla y el Pontificado de Juan Pablo II. Confluye con las perspectivas de la teología de la liberación más bien del “polo” encarnado por Lucio Gera, y se siente comprendida por el magisterio tal como se expresa en el Ratzinger de la Instrucción que comentábamos en el pasado Nexo 8. De ahí, también en “Signos” se prosigue registrando aspectos del impacto de esa última y magistral Instrucción sobre

“Libertad cristiana y Liberación”, relativo esta vez a la reubicación de la doctrina social de la Iglesia con nuevas temáticas esenciales, principalmente en lo relativo a “cultura”.

“Signos” asimismo esboza, en planos muy diferentes, dos problemáticas que nos ocuparán intensamente: el acuerdo de Argentina y Brasil en el horizonte de la unidad de América Latina por un lado, y por el otro la cuestión de “la mujer”, que es como decía Juan XXIII uno de los tres máximos temas de nuestro tiempo, junto con la cuestión de la justicia social interna con el ascenso de los trabajadores y la justicia social internacional, superadora de las dialécticas del neocolonialismo.

Para conocer más de cerca el pensamiento del Cardenal Ratzinger —motivo de tantas interpretaciones insidiosas últimamente— conviene leer su trabajo publicado bajo el título “El desorden económico mundial” a través del cual se percibe la honda preocupación del Pontífice por preservar la identidad católica de América Latina, cuestionada por las viejas y las nuevas potencias hegemónicas, las mismas que imponen los desequilibrios entre Norte opulento y Sur pobre.

El Paraguay inicia nuestra sección **Horizontes**. Este país entra en una nueva fase de su historia. Todos los síntomas así lo indican. Aquí también anticipamos un estudio próximo más extenso de la historia y situación actual del Paraguay, indispensable para la apreciación verdadera de su situación. Ha llegado al Paraguay la hora de balances profundos, que no se pueden eludir. Las transiciones exigen claridad de pensamiento histórico.

Pero esta vez el núcleo de “Horizontes” es continuar el Informe del Nexo anterior sobre “Iglesia y Laicado Militante”. Para 1987 está convocado el Sínodo Mundial de Obispos con la temática “vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II”. Ya dijimos que es indispensable una revisión a fondo de toda la situación actual de los laicos en la Iglesia, y que Nexo quiere facilitar elementos para un adecuado balance de la historia reciente de los movimientos del laico en la Iglesia y la sociedad. Sin un buen balance no hay programa de futuro. Así proponemos dos nuevos textos, complementarios de los publicados en el número anterior.

Un texto es del Celam, de su Departamento de Laicos, en el proceso de la preparación de Puebla (1979), que se editó en uno de los “libros auxiliares” (el cuarto tomo) para el uso de los participantes en la mencionada conferencia episcopal de Puebla. Las referencias de Puebla a los distintos “espacios pastorales” suponen este informe del Celam que ahora publicamos. Es un texto que propone un marco de ordenación tanto para una perspectiva analítica del laicado así como todo un proyecto organizativo de la pastoral de conjunto, sin la cual los movimientos eclesiales no pueden ser integrados con flexibilidad y comprensión en la pastoral de la Iglesia. En el fondo, este informe del Celam supone la decantación de una larga experiencia del Departamento de Laicos bajo las presidencias de Mons. Bogarín a Mons. Quarracino, en el momento de mayor crisis de los movimientos laicales en los



años que corren entre Medellín y Puebla. Aquí nos complace recordar el papel fundamental que en la visión de este informe tuvo el antiguo secretario del Departamento, Ingeniero Luis Meyer así como su esposa Maria Celia, ejecutivo resumen de una vasta militancia laical.

El otro texto es del gran teólogo Hans Urs Von Balthasar. Es un texto de trabajo y no algo preparado para publicación. Mejor así. Ha circulado policopiado. Nos parece un servicio y por ello perdonable la "infidencia" que cometemos al publicarlo, pues simplemente ponemos un gran instrumento de trabajo en manos del laicado en general. Balthasar conoce muy bien la actual eclosión de los "movimientos eclesiales" y ha meditado profundamente sobre ellos. En realidad, los dos artículos de Horizontes se conjugan. El del Celam toma más la lógica organizativa y operativa históricas para los movimientos en una pastoral de conjunto, en tanto que Balthasar va más a lo hondo, a la fuente de donde manan los movimientos, a sus carismas y los dones del Espíritu en la Iglesia y el mundo. El "fuera" y el "dentro" se interpenetran. No está demás acotar la gran amistad y colaboración que caracteriza la relación de don Giussani con Balthasar.

En suma, NEXO continúa su contribución a la reflexión crítica del laicado en la perspectiva del Sínodo del 87, en la convicción de que efectivamente en los movimientos eclesiales está la vitalidad a la altura de nuestro tiempo. Sin laicado militante y organizado al que corresponde una adecuada pastoral flexible de conjunto, no habrá acción acorde a las exigencias de este fin de milenio y su sociedad industrial invasora, exigida de nueva evangelización.

El INFORME se concentra finalmente en "Religión y Cultura", a través de una amplia síntesis, desde América Latina, de Lucio Gera. Nos ahorramos su presentación, pues es uno de los animadores principales de esta tarea y servicio que quiere ser NEXO. A su vez nosotros podríamos compendiar su espíritu con un viejo y certero aforismo: Religio est Libertas. Religión es Libertad. □

## EDITORIAL

EN ESTE NEXO \_\_\_\_\_ 3

## SIGNOS

### DON GIUSSANI EN CORDOBA

Don Luigi Giussani, fundador de Comunión y Liberación, tuvo un encuentro con 500 jóvenes de varios países hispanoparlantes de Sudamérica, en Córdoba (Argentina). Un testimonio de la espiritualidad de los movimientos laicos y su rápida expansión en el continente. \_\_\_\_\_ 6

### CULTURA Y LIBERTAD

Una reflexión sobre el sentido profundo de la Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la Liberación, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que preside el Cardenal Joseph Ratzinger.

por ANGELO SCOLA \_\_\_\_\_ 9

### LA MUJER EN LA HISTORIA

El cristianismo abolió las diferencias entre "amo y esclavo", entre "hebreo y gentil", entre "varon y mujer", pese a ello ha sido una pesada rémora a través de la historia. En estos tiempos de cambio ¿Qué ha sucedido en la Iglesia? ¿Cuál es la limitación de los feminismos? ¿Hay lugar para un feminismo criollo pero enmarcado en el Evangelio?

por ANA MARIA SANTORUN \_\_\_\_\_ 11

### LA INTEGRACION ARGENTINO BRASILEÑA

Una perspectiva uruguaya de los acuerdos entre Argentina y Brasil (a los que incorporó Uruguay) a través de un reportaje que el semanario "La Democracia" hiciera a Alberto Methol Ferré, nuestro Editor Responsable. \_\_\_\_\_ 13

### EL DESORDEN ECONOMICO MUNDIAL

Sociedades opulentas y altamente desarrolladas coexisten con un vasto mundo en el cual, morirse de hambre es lo común. El análisis de las causas desde Adam Smith hasta ahora. ¿Cuál será el destino de los mundos católicos?

Por JOSEPH RATZINGER \_\_\_\_\_ 15

## HORIZONTES

### PARAGUAY NO ES UN ENIGMA

Por primera vez en 32 años soplan vientos de fronda en Paraguay. Cómo ascendió y se consolidó en el poder Al-

# NEXO

**EDITOR RESPONSABLE**  
Alberto Methol Ferré

## COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrío, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci, Joao E. Martins-Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

**JEFE DE REDACCION**  
Luis H. Vignolo

## COLABORADORES

**Argentina:** Fernando Boasso, Fermín Chávez, Aníbal Fornari, Lucio Gera. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer. **Perú:** José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato. **Uruguay:** Miguel Barriola, Daniel Castagnini, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Washington Reyes Abadie, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

**COORDINACION GENERAL**  
Ana Tomeo Vignolo  
Roxana Quiroga

**ADMINISTRACION**  
Ana Tomeo Vignolo (Argentina)  
Mauricio Sampietro (Uruguay)

**CARATULA**  
Marcos Larghero

**IMPRESION**  
Artes Gráficas - Corín Luna  
Morelos 670 - Tel. 631-1560

C.N.P.J.C.A.C. 1414729  
Derecho de autor: 06713

**SUSCRIPCIONES**  
(Por cinco números, correo aéreo)  
Argentina: A 15 - Estudiantes: A 10  
América Latina: u\$s 15  
Estudiantes: u\$s 10  
Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 18  
Estudiantes: u\$s 13  
Resto del mundo: u\$s 20  
Estudiantes: u\$s 15

**SEDE**  
Sarmiento 1287, piso 8, oficina 1  
(CP 1041) Capital Federal  
Argentina - Tel. 35-0303

Correo Argentino Central	TARIFA REDUCIDA Concesión 1117
	FRANQUEO PAGADO Concesión 1254

fredo Stroessner, cuál es el espectro de la oposición y sus reales posibilidades. La propuesta de diálogo nacional de la Iglesia y sus perspectivas.

por **CARLOS TALAVERA** \_\_\_\_\_ 18

## EL LAICADO EN AMERICA LATINA

A lo largo de la historia la Iglesia ha respondido a su vocación misionera desde una sólida estructura territorial, episcopados y parroquias. Era la respuesta justa ante un mundo rural o sub-urbano. Desde la Revolución industrial hasta el presente y, en particular, en los últimos cuarenta años la tremenda movilidad social ha cambiado los datos del problema. La Iglesia debe asumir roles funcionales. Un análisis imprescindible para el laicado hoy.

**CELAM (Departamento de Laicos)** \_\_\_\_\_ 22

## ACERCA DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS

Entre los rasgos más llamativos de la Iglesia se destaca la actual multiplicación y expansión de los movimientos laicos. Una de sus notas es asumir con claridad su pertenencia a la Iglesia y una particular renuencia a generar tendencias contestatarias. La legitimidad de estos movimientos, sus aportes y problemas, en particular sus carismas dispuestos por el Espíritu Santo, son objeto de análisis.

Por **HANS URS VON BALTHASAR** \_\_\_\_\_ 31

## ESCAPARATE

"Nuestra América Latina", por Arturo Ardao.

"Breve historia de Centroamérica", por Héctor Pérez Brignoli.

"Monumenta Catechetica Hispanoamericana" por Juan Guillermo Durán.

"La expansión hispanoamericana en Asia (siglos XVI y XVII)", por Ernesto de la Torre Villar.

"La cuestión energética y el poder", por Gerald Foley. \_\_\_\_\_ 43

## INFORME

## RELIGION Y CULTURA

Desde una reflexión teológica sobre las nociones del límite y la muerte, del don y el sacrificio, del pecado y la culpa, del perdón y el amor, el autor despliega la vivencia de Cristo como señor de la historia y el cosmos y analiza las relaciones entre fe y cultura. A partir del gran acontecimiento, el encuentro de dos mundos con el descubrimiento de América, nace la ecumene mundial y la modernidad, simultáneamente. La confrontación de los dos modelos, el barroco-católico y el protestante-ilustrado, como antítesis no resuelta en América Latina. Hacia una Reconciliación por la vía de evangelizar la cultura moderna.

por **LUCIO GERA** \_\_\_\_\_ 51

“Cristo presente aquí y ahora”

# DON GIUSSANI EN CORDOBA

“Nosotros creemos en Cristo, muerto y resucitado, presente aquí y ahora, que El sólo puede cambiar y cambia, transfigurándolo, al hombre y al mundo”.

Un cartel reproducía en gruesos caracteres esas palabras con que Juan Pablo II se había dirigido a los fundadores e integrantes de Comunión y Liberación, cuando el movimiento cumplió treinta años. En el centro de la sala amplia, sobre una tarima apenas elevada, que se recostaba sobre los ventanales abiertos hacia el jardín, hablaba Don Luigi Giussani.

Cuatrocientas personas, casi todas jóvenes, se apiñaban en el lugar, cien más seguían la exposición desde los pasillos, esforzándose por ver y atender.

Giussani recordó unos versos de Juan Ramón Giménez:

“Siento que el barco mío  
ha tropezado, allá en el fondo,  
con algo grande  
y nada sucede, nada, nada,  
quietud, olas, nada sucede.  
¿O es que ha sucedido todo,  
y estamos tranquilos en lo nuevo?”

Y agregó: “Ese algo con el que ha tropezado nuestro barco es Dios. Dios hecho hombre, Dios entre nosotros. Porque aquí, ahora, entre nosotros hay Uno que es más grande que todos”.

Giussani hablaba de Cristo con un vigor convincente y poético, con las palabras justas y necesarias para transmitir el Mensaje. Seducía, como lo demostraban los rostros de los muchachos y hasta el hecho inusual de que los rioplatenses dejasen de lado su habitual e infaltable “mate amargo”.

## ● LA REUNION

El encuentro fue en Córdoba, casi en el centro geográfico de la Argentina, en una casa franciscana, enmarcada entre las sierras altas y casi sobre la orilla del río San Antonio. Durante tres días—20, 21 y 22 de junio— más de quinientas personas de Argentina, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay, es decir, de países hispano-parlantes de América del Sur, se reunieron con el fundador de Comunión y Liberación, para oírlo, dialogar y

confirmar sus vínculos como latinoamericanos y católicos.

Los asistentes eran argentinos, chilenos paraguayos, peruanos y uruguayos. Casi todos habían andado largamente para llegar a Córdoba, algunos hicieron miles de kilómetros en ómnibus. Los muchachos juntaron los fondos para el viaje lavando autos, vendiendo artesanías en las ferias y organizando kermesses. Ahí estaban, cansados y radiantes la mañana del viernes, esperando que Giussani los convocase.

Cuando las cosas funcionan bien nadie recuerda a los organizadores. En este caso hay que salvar la omisión, porque ubicar, dar de comer, conducir en las reuniones y trasladar a todos en los paseos nocturnos, amén de resolver inesperados problemas de documentación a lo largo de tres días, fue una tarea ardua y bien resuelta por un pequeño grupo de porteños (capitaneados implacablemente por el Padre Leo). Este reconocimiento vale más, porque se esperaban 400 personas y llegaron algo más de 500.

Un dato significativo fue dado por la presencia de periodistas de

# CONTRAR A CRISTO ME



Don Luigi  
Giussani.  
La asamblea  
en pleno.

alto nivel de los diarios y agencias noticiosas del país. Tal vez, la causa del interés de los grandes medios radicase en la campaña que durante los seis meses anteriores, se había desatado en torno a **Comunión y Liberación**, con ataques de la ultraderecha y de la ultraizquierda laicista.

## • LA PRESENCIA DEL CARDENAL

En la tarde del viernes, el encuentro fue abierto oficialmente por el arzobispo de Córdoba, Cardenal Raúl Primatesta, primado de la Argentina y presidente de la Conferencia Episcopal. Su presencia inesperada acentuó el clima de expectativa. Alto, corpulento, con una simple sotana sacerdotal en la que ningún signo indicaba sus dignidades, habló con voz sosegada y fuerte, parecía un cura gaucho.

Se refirió a Italia como una tierra espiritualmente fecunda para la Iglesia, que tiene el enorme privilegio de estar en la proximidad del Pontificado y destacó como carisma fundamental de **Comunión y Liberación** su ánimo para plantar a Cristo en el mundo, para asumir los desafíos de la modernidad y poner en marcha la gran tarea de evangelizar nuestra cultura.

Recordó con énfasis a los muchachos, que ellos eran depositarios

de una honda cultura católica, que debían reasumir y desplegar en el camino conjunto con **Comunión y Liberación**, porque sólo así serían fieles al movimiento y a su propia identidad. La Iglesia convoca a la unidad de todos en Cristo.

## • EL MENSAJE DE GIUSSANI

En los tres días, Luigi Giussani hizo cinco extensas charlas, cada una de las cuales terminaron en debates animados y largos. La ex-



El Cardenal Raúl Primatesta.

posición de Giussani ha sido publicada ya como libro.

El eje de la disertación fue la frase del Papa con la que abrimos esta nota ("Nosotros creemos en Cristo, muerto y resucitado, presente aquí y ahora, que El sólo puede cambiar y cambia, transfigurándolo, al hombre y el mundo). Mostró a Cristo como el Camino —no el que enseña el camino sino Aquél que es él mismo el Camino—. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida". Camino, por supuesto, para andar juntos, que es la esencia de la Iglesia.

Esa es la vía, agregó, para encontrar la Verdad. Es ella la que responde a las demandas más profundas del **corazón del hombre**, el anhelo de justicia, de amor, de felicidad. Esa idea de **corazón**, en el sentido bíblico, involucra lo que nosotros llamamos razón, concebida como conciencia de la vida y la realidad.

La Vida es el tercer gran motivo de afirmación cristiana que enunció Giussani, recordando que Jesús exaltó la totalidad de la vida y condenó la afirmación parcial y reduccionista del instinto.

Para arrojar una luz total sobre el sentido del encuentro que convocaba en esos días 500 personas, apeló a un discurso del Papa: "Es significativo que el Espíritu, para continuar con el hombre hoy en



A orillas del río.



De noche, "fogones" folklóricos.

día, el diálogo iniciado por Dios en Cristo, ha suscitado en la Iglesia contemporánea, múltiples Movimientos eclesiales". Por eso, agregó, un Movimiento es el modo por el que Cristo en la unidad de la Iglesia, demuestra que está presente aquí y ahora.

La señal distintiva del movimiento la marcó a través de otro texto de Juan Pablo II, que dice: "Sin el testimonio y la confirmación del signo del anuncio, la Palabra corre el peligro de quedar como letra muerta". Este es un mensaje, dijo Giussani, dirigido a los mayores y quiere decir que el anuncio cristiano, el hecho de que Dios se haya hecho hombre, nadie lo conoce ni lo entiende, si no se da el testimonio, si no se hace presente el signo. El signo es nada menos que el milagro. ¿Cuál es el milagro que demuestra que Dios se hizo hombre y está entre nosotros? La respuesta es transparente: nuestra unidad.

Recapituló los cuatro primeros puntos de su mensaje, apoyados en los textos pontificios, del siguiente modo:

1. Sólo en Cristo se da la libertad y la salvación.
2. Estemos atentos, porque este mundo intenta destruir el Mensaje, a través de la secularización.
3. Al rechazar a Cristo, el mundo se destruye a sí mismo.
4. Si atendemos a la vida comunitaria y ponemos en ello el máximo de nuestra personalidad, seremos capaces de crear un signo que golpee e impacte, es decir, podremos transmitir el Mensaje de Salvación.

Prosiguió Giussani afirmando que el quinto punto era la resurrección de Cristo en el seno de la comunidad. Al madurar en la fe y en el amor, al crecer en la compañía y con fidelidad a ella, damos testimo-

nio del gran acontecimiento que es Cristo.

Por fin, el sexto punto, dijo, es que "El puede cambiar y cambia, transfigurándolos, al hombre y al mundo". Esa transfiguración que sorprende y asombra, es el signo máximo y definitivo del milagro, del don de Dios que nos auxilia a renacer diariamente de la debilidad y el pecado, para encontrar la fuerza que nos permite retomar el camino de la imitación de Cristo.

## • EL RETORNO

En uno de los ómnibus, ya de retorno, un grupo de muchachos y muchachas se agruparon en un verdadero cenáculo, con habilidad casi gimnástica, para recordar una parte de la exposición de Giussani. Había dicho:

"Tengo aquí una poesía que escribió el Papa, titulada La Verónica. Recuerden la Tradición cristiana. Jesús era conducido a la muerte y a su alrededor estaba la multitud que lo rodeaba y lo acompañaba. Dentro de esa muchedumbre se encontraba una mujer, que era una como las otras. En un determinado momento se abrió paso y se le acercó. Entonces, toda la gente miró hacia ella. ¿Quién era? Todos empezaron a mirar su rostro, porque ella estaba mirando a Jesús. Hasta ese momento era como las demás, pero cuando comenzó a fijar sus ojos en Jesús y caminar hacia El, todos repararon en ella. Así dice la poesía:

"Nace tu nombre entre la gente, que primero vio dónde abríste paso.

Tu nombre nació de Aquél al que estabas mirando".

"La personalidad, amigos míos, será tanto más grande, en la medida en que pongas tu mirada en Cristo. Antes eras uno como los demás, pero cuando comenzaste a mirar a Cristo, tu nombre y tu persona se hicieron grandes. Recuerden esta frase 'Tu nombre nació de Aquél que estabas mirando'".

Eso les había dicho Giussani. De eso hablaban los muchachos, de la transfiguración que supone mirar a Jesús. □

# Cultura y libertad

ANGELO SCOLA

Una profundización del documento sobre la liberación, del Cardenal Ratzinger. ¿Qué imagen de cristianismo delinea? ¿Qué relación fe-vida, fe-cultura? Y todavía ¿Qué idea de libertad?

Una importante novedad de la reciente **Instrucción sobre libertad cristiana y liberación** (*Libertatis Conscientia*) está sin duda representada por el rol atribuido a la cultura en la doctrina social. La referencia a la tarea cultural abre (Nro. 82) y cierra (Nro. 96) la segunda parte del quinto capítulo, dedicado a la doc-

trina social. La dimensión cultural, intrínseca a la existencia cristiana, asume, en efecto, en el documento una función polarizante en el interior del rico patrimonio de la doctrina social. Ella permite la selección de aquellos factores específicos —trabajo, solidaridad, acción cultural y educativa— que la Instrucción indica como la estructura que rigen la praxis cristiana, llamada a revelar los grandes desafíos sociales de nuestro tiempo.

No han confundido esta precisa elección los comentaristas que han



En la foto, Angelo Scola (derecha) conversa con el gran teólogo Hans Urs von Balthasar.

hablado de una reproposición genérica y confusa de los contenidos clásicos de la doctrina social. La acusación de “*dèjà vu*” en este caso está fuera de lugar. Veamos por qué.

Es la misma **Libertatis Conscientia** que nos ofrece las razones objetivas para comprender el papel clave de la cultura en la doctrina social de la Iglesia: la cultura es condición de liberación. La necesidad de repensar la relación entre doctrina social y praxis cristiana (Nro. 71-72) en términos que respeten la naturaleza específica de la liberación integral cristiana, está confiada al binomio cultura - inculturación. No es verdad que tal relación está pensada por la Instrucción en términos deductivistas, como sostienen los primeros comentarios incluso positivos de los más notorios exponentes de la teología de la liberación (cf. **30 Giorni**, Mayo 1986). Al contrario, la recepción cuidadosa de la tesis sinodal sobre inculturación (Sínodo 1985, R.F. II, D4) describe el movimiento dialéctico que liga también la doctrina social a la praxis cristiana.

La inculturación, en efecto, es “*íntima transformación de los auténticos valores culturales*” de cada pueblo y al mismo tiempo “*radicación del cristianismo en las distintas culturas humanas*” (Nro. 96). El cristianismo puede completar este doble movimiento de **integración** y de **encarnación** (radicación) en tanto él mismo es **acontecimiento de un logos**, es decir está intrínsecamente dotado de un principio cultural dinámico. “*La fe es inspiradora de criterios de juicio, de valores determinantes, de líneas de pensamiento y de modelos de vida, válidos para la misma comunidad de los hombres*”. (Nro. 96)

No hay inculturación sin cultura. Tal binomio es, además, una importante expresión de la relación entre liberación soteriológica y liberación ético-social. En concreto, esto hace surgir un proceso histórico bien determinado en cada situación en que la Iglesia hace presente el acontecimiento salvífico, único e irrepetible, de la muerte y resurrección de Cristo.

Entonces, si consideramos el cuerpo de la doctrina social, constituido por principios de reflexión, criterios de juicios y directivos de acción (Nro. 72), como una teoría

(doctrina), el binomio cultura - inculturación aparece como horizonte en el cual tal doctrina a un mismo tiempo se construye y se hace praxis. Doctrina social y praxis cristiana están inseparablemente unidas para la actuación de la dimensión ético - social de la liberación. Por esto la cultura es, para la **Instrucción**, condición de liberación.

La idea de cultura propuesta por la **Instrucción** es una síntesis significativa entre la tesis de *Gaudium et Spes* y la del célebre *Discurso* de Juan Pablo II a la Unesco. El Santo Padre había partido de Tomás, comentarista de Aristóteles: "genus humanus arte e ragione vivit", para llegar a la afirmación de que "el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura" (*Discurso a la Unesco*, 2 de junio de 1980, Nro. 6). El gran valor de esta definición es la concepción antropológica de la idea de cultura, cuya descripción fenomenológica (G.S. 57-60) se armoniza con su raíz propiamente metafísica. De tal modo la cultura explica el ser **distinto** del hombre, o mejor, su ser **superior** a todo el resto del mundo. Fundamentalmente la cultura nace del descubrimiento, lleno de maravilla por parte del hombre, de estar **por sí mismo** cargado de valor. Es una llamada que le hace comprender cómo "el hombre no puede existir fuera de la cultura" (Juan Pablo II, *op. cit.*, Nro. 6). Más bien, la cultura es la forma específica de la existencia humana (Nro. 92). En esta misma óptica la cultura aparece como una condición de moralidad. A causa del reconocimiento de su "**ser distinto y superior**" surge en el hombre al mismo tiempo el interrogante antropológico y el ético.

Esta base metafísica enerva el discurso ya explicitado de la inculturación. En sí misma, sobre la estela de la estupenda definición tomista, la cultura supera una concepción mediterránea y atlántica para anclarse en la naturaleza misma del hombre, pero en el proceso de inculturación se abre para acoger el fruto del trabajo de las civilizaciones de distintas épocas y de distintos pueblos. Y sobre esta base metafísica llega, por gracia también, la Revelación con sus específicas exigencias de una nueva totalidad, la crítica, cargada de criterios de jui-



*El Cardenal Joseph Ratzinger, que redactó este trabajo para el encuentro Iglesia y Economía, realizado a fines de 1985.*

cio, de líneas de pensamiento, de valores determinantes y de modelos de vida (Nro. 96). Sólo en esta síntesis dinámica de cultura y de inculturación es posible un proceso de liberación. Por esto, afirma con fuerza el documento, siempre deben ser garantizados el derecho y la libertad de cultura (Nro. 93).

Así, la cultura está resguardada de una grave doble reducción: la del naturalismo y la de la ideología.

El naturalismo cultural, en efecto, ve al hombre como parte integrante de la naturaleza, irremediabilmente sometido a las fuerzas cósmicas del universo y al ritmo de su armonía universal. Tal armonía, por grandiosa que pueda ser, no está hecha para el hombre, porque no comprende ni la diversidad ni la superioridad. El hombre está destinado a permanecer esclavo de ella. En esta óptica, naturaleza y cultura, en el fondo, terminaron por identificarse y la cultura no alcanza a modificar, **cultivándola**, a la misma naturaleza. Toda tensión creadora entre naturaleza y cultura se desvaloriza porque se desconoce la trascendencia del hombre sobre la naturaleza. De esta manera se hace imposible romper el dominio tiránico de esta última, incluso cuando se reconoce una connotación divina al cosmos y se lo encara a partir de un auténtico sentimiento religioso.

Es indiscutible que el proceso de liberación de la época moderna,

producido en occidente, ha reconocido, con la fuerza de la racionalidad y del dinamismo, que la naturaleza ha sido sometida al hombre y que él es su señor (Nro. 5-24). Sin embargo, la presunción de poder realizar la liberación de la naturaleza rechazando la más genuina dimensión religiosa del hombre —extrema expresión de su naturaleza racional (Juan Pablo II, Audiencia General del 19-10-1983)— ha conducido al hombre occidental a caer en la más dramática reducción de la cultura, la de la ideología. La ideología ha llegado a ser, en el caso de la cultura occidental contemporánea, sinónimo de poder del hombre sobre el hombre, además de ruptura de todo equilibrio entre naturaleza y cultura. La Instrucción reconoce tal degeneración ideológica de la cultura en las formas contrapuestas del individualismo y del colectivismo (Nro. 13). Un resultado indiscutiblemente negativo del desencuentro con la ideología individualista e ideología colectivista se da sobre el masivo proceso de cristianización, todavía en acto en el occidente cristiano. Esto nace con el comienzo de la época moderna, se consolida con el iluminismo y encuentra adeptos, primero en las filas protestantes y después también entre los católicos, a partir del segundo cuarto de nuestro siglo. Esto se apoya sobre el concepto aparentemente neutro de secularización, unido al intento de arrancar al hombre del naturalismo, es decir de la subordinación pasiva con relación al Cosmos y a la mecánica identificación de lo divino con lo desconocido. Pero muy pronto tal secularización se convierte en secularismo y se aplica, con consecuencias dramáticas, al mismo mensaje cristiano. El Santo Padre ha denunciado con fuerza la pretensión de separar radicalmente secularización de descristianización para ir a la búsqueda de un cristianismo puro, residuo de una secularización radical. (*Discurso de Loreto*, Nro. 7, 11-4-1985/*Discurso de la Acción Católica*, Nro. 4, 25-4-1986). Se trata de una ingenua concesión a la mentalidad iluminista. La gran cuestión de la **Instrucción**: cultura como condición de liberación, quiere ser una decidida y positiva inversión de esta tendencia. □

# La mujer en la historia

ANA MARIA SANTORUN

“La mujer es atendida y honrada no sólo como ser útil (sino)... sobre todo y especialmente porque en una estirpe orgullosa de caballeros ella puede ser la madre de una generación ilustre. Es la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones”. Esta afirmación, realizada por Werner Jaeger en su “Paideia: Los ideales de la cultura griega”, se refiere al papel femenino en las antiguas epopeyas helenas. Esta visión siempre me llamó poderosamente la atención y hoy me pregunto si acaso no podríamos afirmar lo mismo acerca del papel de la mujer en la Biblia y concretamente en el cristianismo católico.

La historia sagrada nace con una pareja creada “a imagen y semejanza de Dios”, hombre y mujer gozarán de un mismo destino divino (Gaudium et Spes, 29) y por tanto tendrán la misma dignidad; esta doctrina, presente en el Concilio Vaticano II, es retomada hoy por nuestros obispos latinoamericanos en Puebla. Es bien sabido que durante mucho tiempo la circunstancia bíblica de que el pecado haya entrado en el mundo a través de una mujer llamada Eva, alimentó la mentalidad misoginista de muchos cristianos, pero no es menos cierto que en el Génesis Javeh-Dios maldice a la serpiente y le dice: “Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje, ella te pisará la cabeza” (Génesis 3,15), según la traducción mariológica de los Santos Padres, de modo tal que quedó muy en claro, aun en la mentalidad cristiana inicial, que si bien el pecado entró por una mujer, tam-

bién a través de una mujer, María, Dios envía la redención.

Sería demasiado pretensioso realizar aquí un estudio acerca de las mujeres en el Antiguo Testamento. Sólomente me limitaré a enumerar a algunas de las que aparecen y como las de la gesta homérica, están llamadas a ser madres de una generación ilustre, como Sara, esposa de Abraham y madre del pueblo judío, y Ruth, abuela del rey David; pero al mismo tiempo su función no se limita a la de la maternidad, sino que cumplen un papel importantísimo y activo en la economía de la salvación, vemos así cómo la mentalidad griega es superada en mucho por la judía. Tal es el caso de Ester y Judit, que llevan adelante la liberación del pueblo, y Débora, que marcha con Baraq hacia Quédes a preparar un ejército (D.P. 842). Sirvan estos casos como ejemplos apenas de una extensa nómina de mujeres ilustres.

Acerca de las mujeres en el Nuevo Testamento también me referiré muy brevemente: Sobre María, la madre de Dios, no cabe abundar, el epíteto es más que elocuente para ilustrar la importancia del sexo femenino en la Historia Sagrada. Jesús tenía amigas: Marta y María, hermanas de Lázaro; un grupo de mujeres lo acompañaba en sus giras, según refiere el Evangelio; María Magdalena será la primera testigo de la Resurrección; Isabel, madre de Juan el Bautista; Ana, la profetisa que reconoce la naturaleza de Jesús siendo éste apenas un niño (Doc. P. 843). Por lo visto suscitadamente hasta aquí, queda claro

que los judíos nunca hubiesen discutido —como lo hicieron los griegos mucho después del período heroico— acerca de si la mujer tiene alma o no...

Pablo de Tarso: Una revolución

La gran revolución en materia femenina la trae San Pablo cuando dice: “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo” (Gálatas 3,28); pero esto no es todo, también pide “que el marido dé a la mujer lo que debe y la mujer de igual modo al marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer” (1 Corintios 7,3-4); y también: “Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla... Así deben amar los maridos a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo” (Efesios 5,21-32). Hoy estas exhortaciones parecen lógicas, sin embargo hace casi dos mil años no era frecuente que de modo público —como lo hace Pablo— se hablase del amor hacia una mujer, más aun: no era extraño que el marido tuviese concubinas incluso bajo el techo familiar. La doctrina paulina es una verdadera afirmación de la igual dignidad de los sexos.

Feminismo: ¿Una solución?

El movimiento feminista nació en Europa con el objeto de lograr la equiparación de los derechos socio-políticos de los sexos. Este movimiento quiso ser trasplantado a América Latina, pero sin realizar la debida crítica. No hemos de negar los aciertos ni los logros de esta forma de lucha, aunque al mismo tiempo es necesario reconocer que también degeneró en un enfrentamiento sin sentido entre hombre y mujer sin aceptar la natural complementariedad de los sexos. Otras veces y lamentablemente las feministas circunscriben toda la problemática al asunto de la libertad sexual y no con poca frecuencia se convierte la lucha en una reivindicación del lesbianismo. Además de todo esto, es común encontrar feministas que se niegan a defender a la mujer ama de



*Es posible un "feminismo criollo", que recupere la identidad católica y latinoamericana de las mujeres de esta tierra, para que desplieguen su enorme vocación evangelizadora.*

casa, puesto que uno de sus postulados es la necesidad de liberarse del hogar y de los hijos... trabajo que necesariamente embrutece y esclaviza a las mujeres. No ignoro lo que significa dedicarse a las tareas domésticas, pero afirmar un feminismo de cuño europeo evidencia un profundo desconocimiento de la realidad social de nuestra América... pensemos si no qué dirían un obrero argentino o un minero boliviano si cuando llegan a sus casas luego de 15 horas de trabajo su mujer está "en la oficina", claro: esto es un absurdo... o imaginemos que cuando los antedichos vuelven, su esposa está sentada en un cómodo sillón desde donde se dirige a él comunicándole que acaba de decidir "liberarse del yugo del marido y los hijos"... otro absurdo.

El tema de lo femenino pasa en América por otras consideraciones. Seguramente la mujer del obrero o del minero trabajan hoy a la par de sus maridos, por lo tanto muchas de nuestras mujeres se han "liberado" del trabajo doméstico, se han "liberado" de sus hijos y han

abrazado un "trabajo" fuera del hogar... tan mal pago como el de su esposo e infinitamente más embrutecedor y esclavizante que el que podrían ejercer en sus casas.

Por lo tanto nuestra lucha en estas tierras debe tener un contenido diferente que en Europa, más aún: nosotros tenemos que vaciar de contenido la palabra "feminismo" y llenarla de conceptos nuevos y desconocidos por las mujeres de los países adelantados. La lucha femenina en América Latina se realiza contra injusticias más profundas que la de no tener acceso a una banca en el Congreso, la mujer en América Latina debe marchar contra un flagelo que amenaza a todos: hombres y mujeres, niños y adultos: los neo-imperialismos que intentan desbordarnos valiéndose de todos los medios a su alcance, aun de las mujeres.

#### **Puebla y el feminismo criollo**

Afirman los obispos reunidos en Puebla que "en la misma Iglesia a veces se ha dado una insuficiente

valoración de la mujer y una escasa participación suya a nivel de las iniciativas pastorales" (P. 839). No obstante, esa misma Iglesia alcanza en América Latina la madurez suficiente para reconocer esto y al mismo tiempo estudiar su problemática no sólo en su papel de madre, sino atendiendo a su situación concreta en el mundo, dando las líneas generales de lo que debe ser la lucha "feminista" en estas tierras.

Existen temas en los que la mujer es la primera interesada y que al mismo tiempo tienen que ver con la realidad política signada por la dependencia abierta o solapada de las potencias del Este o del Oeste. Pasada ya la época de las incursiones armadas se pretende tener a los países atados económicamente por medio de las "deudas externas", pero como no escapa al conocimiento de nadie que la economía sola no puede garantizar una dependencia efectiva por largo tiempo, entonces se pretende minar los fundamentos culturales de los pueblos. Así con la excusa de la "evolución de los tiempos" (P. 834) se convierte a la mujer en un objeto de consumo, ya sea fomentando la prostitución tradicional, ya mediante una nueva forma, por medio de la pornografía. Este cuadro se completa con la proliferación de sectas pseudo religiosas que intentan desbaratar la influencia de la Iglesia Católica, fundamento común de la cultura iberoamericana.

Puebla afirma que "en casi todos nuestros países se ha experimentado un acelerado crecimiento demográfico. Tenemos una población mayoritariamente joven... las ciudades crecen desorganizadamente... agrandándose así la marginación social, cultural y económica... Hay instituciones internacionales que propician, y gobiernos que aplican, políticas antinatalistas..." He aquí otro campo de acción para este nuevo feminismo que proponemos. En otros países las mujeres claman por su "derecho" a decidir sobre sus embarazos, ya sea mediante la anti-concepción o mediante el aborto; muchas pretenden trasplantar esa lucha a América Latina, en donde las naciones imperialistas están temerosas ante este continente de gente "mayoritariamente joven", porque la sangre joven hierve con

demasiado facilidad... ellos prefieren un territorio de ancianos. Los gobiernos de turno —aliados con el imperialismo— pretenden modificar los efectos en lugar de solucionar la causa: una acuciante situación económica producto de la injusticia social; pretenden limitar el número de nacimientos a cualquier precio, para que no crezcan la demanda de trabajo ni el abandono de niños en la vía pública. Las mujeres latinoamericanas debemos levantar la voz ante esto y decir claramente que no queremos ser conejillos de indias de los laboratorios extranjeros ni víctimas de políticas de esterilización colectiva. En suma, la lucha debe orientarse a defender el derecho de obtener los medios para mantener a nuestros hijos con dignidad —aunque no tengan padre, como suele verse muchas veces—, para educarlos según las costumbres y las tradiciones propias de América Latina y para conservarlos sin el temor de que las sectas de cuño anglosajón que hoy invaden nuestro suelo se apoderen de ellos con falsas promesas (P. 419 y 1108). América Latina necesita de muchos brazos jóvenes para construir la gran patria de San Martín y Bolívar y eso no se conseguirá si nos dejamos engañar con remedios que ocultan los síntomas.

El feminismo tradicional ha trabajado incansablemente para que la mujer sea tenida en cuenta en el campo político y profesional, pero no tuvo la suficiente visión como para reconocer que de la labor del ama de casa depende gran parte de la organización social (P. 846). La situación actual no permite que las mujeres que han decidido dedicarse a su familia puedan hacerlo, ellas se ven sometidas a un doble trabajo, dentro y fuera del hogar, con la consecuente desatención de la familia y un gran sentimiento de culpa (P. 837). Frente a esto las mujeres debemos unirnos y luchar por la creación de legislaciones laborales justas que contemplen necesidades elementales, como guarderías en las fábricas, por ejemplo (P. 836). Esto incluye la organización de sindicatos de amas de casa, modalidad novedosa que en la Argentina cuenta ya con más de 50.000 afiliadas, con el objeto básico de luchar por una jubilación y un salario para las tra-

bajadoras del hogar, cuya labor está siempre teñida de una pátina de romanticismo absurdo que no hace sino ocultar la índole social de este trabajo sin descanso, vacaciones, premios ni feriados.

Habíamos señalado al principio que la mujer es valorada en la Biblia porque puede ser la madre de una raza de hombres ilustres, pero también como constructora de la historia en forma más activa. Puebla retoma y reafirma esto dando el puntapié inicial de lo que debe ser esta lucha a la que nos resistimos a llamar "feminista" por lo que la tradición europea introdujo en este nombre; en todo caso deberíamos hablar de "feminismo cristiano" si atendemos a los valores que intenta-

mos reivindicar o de "feminismo criollo" si hacemos hincapié en las necesidades de la patria a la que pertenecemos. De todos modos —y más allá de los nombres— estamos de acuerdo en que "la mujer debe estar presente en las realidades temporales, aportando su ser propio de mujer para participar con el hombre en la transformación de la sociedad; el valor del trabajo de la mujer no debe ser solamente satisfacción de necesidades económicas, sino instrumento de personalización y construcción de la nueva sociedad" (P. 848). Esto que afirman nuestros obispos resulta ser una preciosa síntesis de lo que las mujeres de esta vasta región del continente pretendemos. □

---

## Una perspectiva uruguaya

---

# La integración argentino-brasileña

---

El Semanario uruguayo "La Democracia" publicó en su número del 23 de agosto, una entrevista a nuestro editor responsable, Prof. Alberto Methol Ferré, sobre los acuerdos de integración económica entre Brasil y la Argentina (Protocolos del 27 de julio de 1986) a los que se incorporó también Uruguay (acuerdos con Brasil del 13 de agosto de 1986). Uruguay y Argentina ya habían avanzado en el mismo sentido desde los tratados de comercio exterior de 1974, impulsados por el presidente Juan Perón. Reproducimos el texto de "La Democracia", porque refleja cabalmente el pensamiento de NEXO sobre el proceso integrador de América Latina.

*—¿Cree Ud. que hay auténtica necesidad de Integración para el Uruguay?*

—Absoluta. Es vida o muerte. No hay país moderno que pueda existir sin mercados amplios y estables. Y eso nos falta radicalmente. Somos pocos y cuanto menos seamos, menos seremos. Es inexorable.

Antes, cuando estábamos "integrados" en el mercado regido por Gran Bretaña, fue la era de la prosperidad tan añorada. Cuando los ingleses comenzaron su retirada luego de la segunda guerra mundial, fuimos quedando a la intemperie. Esto era visible en los primeros años de la década del 50. Los Estados Unidos no cumplían el mismo papel que Gran Bretaña. De ahí el progresivo derrumbe económico del país, librado a los azares del mercado mundial, sin capacidad de presión,

Juan Domingo Perón  
y Getulio Vargas,  
los precursores.



imposibilitados de planificarnos a largo plazo, etc. etc. En estos etcéteras entran muchas otras inepcias. Nos quedaba sólo reencontrar nuestra viabilidad en la Cuenca del Plata. Pero eso era iniciar de veras otra historia para el país. Un nuevo giro en relación a la Paz de 1828 que nos creó.

Lo cierto es que hoy, luego de haber tocado el fondo del pozo con la dictadura militar se abren por fin esas puertas nuevas al porvenir, una nueva integración esta vez latinoamericana. Pero no abstracta, sino bien concreta, inmediata y de vecindades.

—¿Pero no hay peligro que todos estos acuerdos no queden en lo retórico más que en los hechos?

—Siempre se comienza con la retórica, la palabra que busca persuasión. La retórica, es un hecho importantísimo. Prepara los caminos y las atmósferas, cuando hay que cambiar muy de fondo. Los hechos vienen detrás de las palabras, o sea del pensamiento, cuando éste se adecua a las necesidades reales.

Entre nosotros, la retórica latinoamericanista más estimable tiene larga data. El punto de partida más notable puede ubicarse en José E. Rodó. Entonces tal integración no era una necesidad inmediata para el país, que por el contrario entraba en esplendor de su era frigorífica en el área británica. Pero la visible irrupción del Imperio norteamericano hacía anticipar su hegemonía sobre el conjunto de una América Latina dividida en compartimentos estancos, con “desarrollo hacia afuera”.

Por eso hubo “divorcio” entre retórica y hechos. Además, sólo con un nivel mínimo de industrialización, esa unidad podía ponerse en marcha. Y estábamos lejos de esto. Había que esperar. Y la retórica no dejaba de ser un fermento en la

conciencia de América Latina. Aquí tuvimos el Centro Ariel, las idealidades estudiantiles de la reforma universitaria, las luchas por la “no intervención” en defensa de nuestras patrias, lo que tuvo su máxima expresión en Herrera. Ahora ese sentido latinoamericano nos lleva más lejos. Ya no hay sólo literatos y políticos sino también economistas y contadores.

—¿Piensa que un acuerdo entre Argentina y Brasil no puede ser achicar un mercado común latinoamericano general?

—Todo lo contrario. Es su condición necesaria. Ya se hicieron muchos intentos respecto de la Cuenca del Plata desde 1941, se hicieron y se hacen los esfuerzos latinoamericanos de Alarc y Aladi. Desde los años 60 se agita el Mercado Común. Nada es en vano. Pero ninguno comenzaba por lo fundamental, por lo principal. Por eso eran cosas invertebradas. Lo principal y el principio, tanto para nosotros como para América Latina es el entendimiento de fondo entre Argentina y Brasil. Lo demás viene de suyo. La misma cuenca del Plata supone ese acuerdo bilateral de fondo. Eso lo comprendimos en 1952 cuando Perón y Vargas buscaron esa alianza. Desde entonces ha sido el eje de nuestra visión geopolítica uruguaya y latinoamericana. Nos hizo comprender el papel de “nexo” de Uruguay entre Brasil y Argentina, en la nueva época histórica que debía abrirse, y que hoy por fortuna es clara para todos.

Era hora. La integración de Argentina y Brasil, los dos países más industriales de América del Sur, es como la de Francia y Alemania para la Europa Occidental. Es lo más importante que nos pueda suceder. Sin eso, todo lo demás no toca lo medular, aunque eso no signifique que sea superfluo.

—¿La disparidad entre Argentina y Brasil no puede poner en peligro ese camino? ¿Qué pasos positivos pueden darse?

—La disparidad entre Argentina y Brasil puede hacer peligrar ese entendimiento. Pero ninguna disparidad es inmóvil. Sólo exige políticas inteligentes, que si no se tienen, es claro, se pierden. En los últimos tiempos, Brasil ha tenido una política más inteligente y coherente. Así, el Ejército brasileiro dio el gran salto de la industrialización, defendió el desarrollo autónomo en la energía atómica y los bienes informáticos, en tanto que el Ejército argentino también fue criminal —Martínez de Hoz mediante— con su industria. Pero si Argentina se encoge y se aísla, pierde sin vueltas. Herrera repetía siempre que “las costas se defienden en alta mar”.

Argentina tiene la obligación histórica de ser más inteligente y asumir los riesgos. Nada se gana o se pierde en un solo momento, sino que es un proceso, donde irán entrando, como ya el Uruguay, los otros países hispanoamericanos. Es un proceso que reclama nuestra máxima atención, lealismo e inventiva. Nada es fácil. A la victoria se llega por una serie de derrotas bien administradas, es lo que nos enseña la madurez.

Una última observación. Los nuevos rumbos económicos de integración con Argentina y Brasil no son sólo asunto para empresarios, economistas y tecnócratas. Sería totalmente insuficiente. Debe alcanzar a todo el pueblo, a los pueblos argentino, brasileiro y uruguayo, desde un horizonte latinoamericano. Esto implica una “política de la cultura” que es, una verdadera “revolución cultural”. Debemos retomar las raíces y el horizonte de nuestra cultura e historia comunes, en función del conjunto de América Latina. Esto significa un cambio enorme en las bases de la enseñanza, en los programas, los intercambios; la información. Debemos ser todos bilingües. Un revisionismo histórico integral, acorde a la altura de los nuevos tiempos, para que los cambios se hagan desde el “sujeto que son nuestros pueblos” y no como un nuevo “agregado mecánico”. □

# El Desorden Económico Mundial

JOSEPH RATZINGER

El desequilibrio económico entre el Norte y el Sur de este planeta se convierte en una amenaza creciente a la cohesión de la familia humana. A largo plazo, se trata de una amenaza tan seria a la continuidad misma de nuestra historia como los arsenales con que el Este y Oeste se amenazan mutuamente. Así que debemos renovar nuestros esfuerzos por vencer esta tensión, dado que todos los métodos previos han resultado insuficientes, y, por el contrario, a lo largo de los pasados treinta años la miseria ha aumentado en el mundo en magnitud realmente espantosa. A fin de encontrar soluciones que de veras nos saquen adelante, necesitamos nuevas ideas económicas; las cuales a su vez, sin un nuevo impulso moral, parecen inconcebibles y, lo que es más importante, irrealizables. Y de aquí nace la posibilidad y la necesidad de sostener un diálogo entre Iglesia y economía.

A primera vista —desde el punto de vista de la teoría económica clásica— es imposible colegir qué tengan que ver entre sí la Iglesia y la economía (dejando aparte por el momento el hecho de que la Iglesia vive económicamente y, en esa medida, es una fuerza económica). Pero ciertamente no se trata de examinarla aquí en su calidad de factor económico sino más bien en su calidad propia, en tanto Iglesia.

## Ética y Mercado

Nos enfrentamos aquí a la objeción, especialmente después del

Concilio Vaticano II, de que antes que nada debemos respetar la autonomía de las disciplinas especializadas, y que la economía debe proceder según sus propias reglas y no según cualesquier consideraciones morales ajenas. Más bien, priva en este dominio la tradición inaugurada por Adam Smith: que la moralidad y el mercado son incompatibles, dado que las acciones voluntarias "morales" violan las reglas del mercado y, sencillamente, eliminarían del mercado al empresario moral. Así que por largo tiempo se ha tenido a la moralidad económica por una especie de anticualla inútil, dado que la economía se preocupa ante todo de la efectividad, no de la moralidad. Y se suponía que la lógica interna del mercado nos liberara de la necesidad de confiar en la mayor o menor moralidad del empresario individual; aternos a las reglas del mercado sería nuestra mejor garantía de progreso y justa distribución de la riqueza.

Por largo tiempo, la gran boga de esta teoría fue capaz de oscurecer sus límites inherentes. Pero en circunstancias diferentes, sus premisas filosóficas implícitas, y con ellas sus problemas, se tornan patentes. Aunque esa concepción propende a la libertad del empresario individual y, en esa medida, puede llamarse liberal, en su verdadera sustancia es determinista. Supone que el libre juego de las fuerzas del mercado —siendo como son los hombres y el mundo— pueden funcionar en una sola dirección, a saber: hacia la autorregulación de la oferta y la demanda, la efectividad económica y

el progreso económico. Pero este determinismo —por el cual el hombre, con su libertad aparente, en realidad actúa de acuerdo con las leyes necesarias del mercado— contiene otro supuesto tal vez aun más asombroso, a saber: que las leyes naturales del mercado (si se me permite la expresión) son buenas por naturaleza, al margen de las disposiciones morales de los seres humanos en lo individual. Ambos supuestos no son enteramente falsos, como lo demuestra el éxito de la economía de mercado; pero tampoco se pueden estirar infinitamente ni son incondicionalmente verdaderos, como podemos apreciarlo en los problemas actuales de la economía mundial. Sin entrar aquí en detalle en este problema, cosa que dejo a otros, me gustaría recoger un pasaje de Peter Koslowski, que arroja luz en la cuestión decisiva: "La economía no sólo se gobierna por leyes económicas, sino que también la determinan los seres humanos...".

Aun si la economía de mercado descansa en el ordenamiento del individuo en un entretrejo específico de reglas, eso no hace superfluo al ser humano ni pone una barrera entre su libertad moral y su vida económica. Hoy se hace cada vez más claro que el desarrollo de la economía mundial también tiene mucho que ver con el desarrollo de la comunidad mundial, la familia mundial de la humanidad; y que el desarrollo de las facultades del alma humana tiene significación vital para el desarrollo de esa comunidad mundial. Las facultades del alma humana son también un factor en economía; las reglas del mercado sólo pueden operar cuando existe un consenso moral básico que las sostenga.

Si hasta este punto he procurado indicar la tensión entre un modelo económico puramente liberal y una cuestión moral, debo ahora referirme a la tensión en sentido contrario. Hace mucho tiempo ya, la cuestión del mercado y la moralidad han dejado de ser un problema puramente teórico. Debido a que los desequilibrios internos entre los grandes sectores de la economía mundial han puesto en peligro el libre juego del mercado, a partir de los años cincuenta se han realizado intentos de establecer el equilibrio

económico mediante obras de desarrollo.

### Economía actualizada

No podemos subestimar el hecho de que esos intentos, en su forma actual, han sido un fracaso y que el desequilibrio se ha tornado aun peor. Como resultado, grandes porciones del Tercer Mundo, que habían puesto grandes esperanzas en la ayuda para el desarrollo, ven ahora en la economía de mercado la causa de su miseria, y la juzgan un sistema de explotación, una estructura de pecado e injusticia. Y, así, empiezan a juzgar atractiva como alternativa moral la economía centralizada, a la cual pudieran volverse con fervor prácticamente religioso, y la cual pudiera tornarse de veras en contenido de su religión. Porque mientras la economía de mercado confía en los efectos que espera del egoísmo y de su automática restricción por otro egoísmo competidor, aquí parece dominar la idea de una justa conducción centralizada, un sistema cuyo propósito es dar iguales derechos a todos y distribuir igualmente todos los bienes entre todos.

A decir verdad, los ejemplos no han sido hasta ahora muy alentadores; pero no se han extinguido sus esperanzas de que el concepto de moralidad pueda tal vez conducir al éxito. Si todo el mundo —piensan— se impregna de fuertes principios morales, entonces es seguro que logremos reconciliar la moralidad y la efectividad en una sociedad orientada no a maximizar ganancias, sino hacia la autodisciplina y el servicio común. Así que la disputa entre economía y moralidad se ha vuelto cada vez más una disputa contra la economía de mercado y sus cimientos espirituales, y en pro de una economía centralizada a la que, según creen, pueden poner sobre sus puntales morales correctos.

Mas la cuestión que abordamos tan sólo se presenta plenamente a la vista cuando además tenemos en cuenta la tercera área de nuestras deliberaciones económicas y teóricas, área que caracteriza el panorama de nuestra situación actual: el mundo marxista. Desde el punto de vista de su teoría económica y



*El desorden económico.*

su estructura práctica, el sistema marxista, en tanto economía centralizada, es “diametralmente opuesto a la economía de mercado”. Se ha de procurar la prosperidad mediante la ausencia de gobierno privado de los medios de producción, sin que la competencia en el mercado equilibre la oferta y la demanda. No se permite margen para la motivación de la ganancia privada, sino que toda regulación emana más bien de una administración económica centralizada. Mas pese a sus mecanismos económicos radicalmente diferentes, en sus supuestos filosóficos de fondo, los dos sistemas tienen también muchas cosas en común. La primera consiste en el hecho de que el marxismo es también una forma de determinismo, y que por otra parte ostenta la promesa de que la libertad completa llegará como fruto de ese determinismo. Es por consiguiente un error fundamental suponer que un sistema centralizado es un sistema moral, en contraste con el sistema mecanístico de la economía de mercado. Esto se hace bastante palpable, por ejemplo, en la coincidencia de Lenin con la tesis de Sombart de que el marxismo no tiene mayor contenido moral, sino sólo leyes económicas. En efecto, aquí el determinismo es mucho más radical y fundamental que en el caso del liberalismo; este último sigue reconociendo el ámbito subjetivo y lo toma como ámbito ético,

mientras que en el primero toda transformación e historia se reducen por entero a la economía, y la definición del dominio de la subjetividad propia se considera opuesto a las leyes inexorables de la historia, y por consiguiente reacción intolerable al progreso. La moralidad se reduce a la historia de la filosofía, y la historia de la filosofía degenera en estrategia de partido.

### Los fundamentos comunes

Volvamos a los fundamentos filosóficos que tienen en común, en el sentido más estricto, el marxismo y el capitalismo. El segundo supuesto común —como ya se ha insinuado— es que todo determinismo conlleva una abdicación a la moralidad en tanto magnitud independiente, con su propia importancia frente a la economía. En el marxismo, esto queda demostrado de manera palmaria por la forma en que todas las religiones se explican económicamente, como reflejo de un sistema económico dado, y por consiguiente un obstáculo al progreso conforme a las leyes naturales de la historia. Pero esto supone que la historia —que surge mediante la dialéctica entre positivo y negativo— de alguna manera debe, en virtud de su propia naturaleza (indefinida), culminar en la positividad total. Está claro que con un punto de vista semejante nunca pudiera la Iglesia hacer un aporte positivo a la economía mundial; en materia económica, sólo pudiera desempeñar el papel de obstáculo a superar. Y no altera esta tesis básica la idea de que pudiera ser utilizada, mientras tanto, como medio para su propia destrucción, como instrumento, así, de “las fuerzas positivas de la historia”, idea que tan sólo recientemente se ha puesto en boga.

Lo que es más, todo este sistema sólo existe en virtud de la apoteosis de una administración económica centralizada en la que debe obrar el *Weltgeist*, si fuere viable tal tesis. El hecho de que éste es un mito en el peor sentido de la palabra es simplemente una observación empírica que vemos corroborada una y otra vez. Así, pues, precisamente este rechazo radical de un diálogo concreto entre Iglesia y

Economía se convierte en confirmación de la necesidad de la misma, puesto que sobre esta teoría es que se basan todas las demás.

### Roosevelt y Rockefeller

En mi tentativa de esbozar la constelación de un diálogo entre Iglesia y Economía, he dado con un cuarto aspecto. Se pone de relieve con las famosas palabras de Teodoro Roosevelt en 1912: "Creo que la asimilación de los países latinoamericanos será larga y difícil mientras estos países sigan siendo católicos". En esta misma tónica Rockefeller, hablando en Roma en 1969, recomendó que se sustituyera a los católicos de allá por otros cristianos; empresa que, como sabemos, ahora está en plena marcha. Ambas declaraciones suponen que la religión —o en este caso una fe cristiana en particular— sea un factor social y por consiguiente también económico, que puede determinar el posterior desarrollo de estructuras políticas y posibilidades económicas. Esto nos recuerda la teoría de Max Weber de la afinidad interna entre capitalismo y calvinismo, entre la formación de un orden económico y una idea religiosa determinante. Aquí casi pareciera que se han puesto patas arriba las ideas de Marx: no es la economía la que produce ideas religiosas, sino que una orientación religiosa fundamental decide qué sistema económico se generará.

La idea de que sólo el protestantismo puede dar lugar a una economía libre, mientras que el catolicismo no proporciona la misma educación para la libertad y la discipli-

na propia necesaria, sino que favorece más bien los sistemas autoritarios, ciertamente goza todavía de cierto predicamento, y buena parte de la historia más reciente pareciera favorecer este punto de vista. Por otra parte, aun con todas las correcciones que se le han hecho entretanto, ya no podemos ver al sistema capitalista liberal ingenuamente, como la salvación mundial que se lo consideraba en la era de Kennedy, con el optimismo de sus Cuerpos de Paz. Tal vez el Tercer Mundo ha puesto en tela de juicio este sistema sólo de modo muy parcial, pero ello no carece de fundamento. Así, lo que con toda seguridad se requiere en primera instancia es una autocrítica de las filiaciones cristianas en cuanto a su moralidad política y económica. Pero esto no se puede desenvolver como un diálogo puramente interno de la Iglesia; sólo dará fruto si más bien se realiza como diálogo con aquéllos que a la vez son cristianos y administran la economía.

Largas tradiciones han llevado a esas personas a considerar su cristianismo como dominio subjetivo propio, en tanto que personas económicas se rigen por las leyes de la economía; en el moderno cisma entre los mundos subjetivo y objetivo, ambos dominios parecen mutuamente intangibles. Pero es precisamente su tangibilidad la que debemos abordar, para que ambos encajen, sin fundirse pero inseparables.

### Ética orientadora de la Economía

Se ha vuelto un hecho cada vez

más claro de la historia económica que la formación de los sistemas económicos y su arraigamiento en el bienestar general dependen de una cierta disciplina moral que a su vez sólo puede ser educada y sostenida por fuerzas religiosas. Por otra parte se ha vuelto igualmente obvio que el deterioro de esta disciplina trae consigo también el desplome de las leyes del mercado. Una política económica que se oriente no sólo al bienestar de ciertos grupos; es más, que no se confine al bienestar de nación alguna, sino al bien común de toda la familia humana, exige el más alto grado de disciplina, y por consiguiente el más alto grado de fuerza religiosa. La formación de la voluntad política para doblegar las leyes de la economía a este fin parece casi imposible, pese a todas las grandes aseveraciones humanitarias; sólo puede realizarse si se liberan con este propósito fuerzas morales completamente nuevas. Una moralidad que no se considere capaz de imponerse al conocimiento experto de las leyes de la economía no es moralidad; simplemente es moralismo, lo contrario a la verdadera moralidad. Una objetividad que se considere capaz de subsistir sin ética es un falso reconocimiento de la realidad humana, y por consiguiente no tiene nada de objetiva.

Necesitamos hoy el más alto grado de conocimiento económico, pero necesitamos también el más alto grado de ética, para así poner este conocimiento económico al servicio de las metas correctas, y hacer realizable y socialmente factible ese conocimiento. □

# NEXO

## A SUS AMIGOS Y LECTORES

RECORDAMOS QUE A PARTIR DEL PROXIMO NUMERO DEL MES DE DICIEMBRE, VENGE LA SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1986 (DE LOS NUMEROS 6 AL 10 INCLUSIVE).

ENVIE SU SOLICITUD DE RENOVACION ANTES DEL 20 DE DICIEMBRE PARA LO CUAL PUEDE LLENAR EL FORMULARIO QUE APARECE EN LA ULTIMA PAGINA DE ESTA REVISTA, O DIRIGIRSE A LA ADMINISTRACION DE NEXO, SARMIENTO 1287, P. 8, OF. 1, (1041) CAP. FEDERAL. TELEFONO 35-0303. (ARGENTINA).

En los tiempos de transición

# PARAGUAY NO ES UN ENIGMA

CARLOS TALAVERA

Tras una estabilidad de más de treinta años, Paraguay se ha modernizado y nuevas fuerzas sociales aparecen en la escena. Asumen síntomas de crisis. Las aguas mansas se agitan. La Iglesia llama a Diálogo Nacional, que sería una gran novedad histórica en el país. El nuevo momento latinoamericano.

En medio de síntomas de creciente inestabilidad social, con agitación estudiantil y laboral en las calles y una renaciente oposición política, el régimen paraguayo del general Alfredo Stroessner ha cumplido, el 15 de agosto 32 años en el poder.

A lo largo de ese lapso, el veterano caudillo logró desembarazarse de todos los posibles obstáculos o eventuales aspirantes al sillón presidencial, con una astucia política y voluntad de poder insospechada para quienes lo impulsaron al Palacio de los López, sede del Poder Ejecutivo desde la dinastía de Carlos Antonio y Francisco Solano López, en el siglo pasado.

A la sazón general de división y Comandante de las Fuerzas Armadas en 1954, Stroessner fue entrevistado como una solución transicional por sectores del Partido Colorado adversos al presidente Federico Chavez, del mismo partido, pero cuya inoperancia había conducido a una aguda crisis económica y virtual parálisis institucional. El entonces joven militar —42 años— se reveló empero harto más sagaz que quienes querían instrumentarlo, y tras ser elegido como candidato del Partido Colorado para “completar” el período de Chavez, asumió la presidencia en agosto de ese año, iniciando un proceso de consolidación que lo llevó, en el lapso de un lustro, a expurgar el partido

y las Fuerzas Armadas de todos los potenciales adversarios.

## LA MODERNIZACION DEL PAIS

Beneficiándose del auge de la ayuda internacional, Stroessner se afanó en la modernización material del país, realizando ante todo la integración física del territorio mediante una amplia red carretera y de comunicaciones. Rompió a la vez la multiseccular dependencia paraguaya respecto al Río de la Plata, emprendiendo una “apertura hacia el este” para lograr salida vial hacia el Atlántico a través de la, hasta entonces, impenetrable selva paranaense.

La afinidad ideológica con el régimen militar brasileño aceleró el proceso de integración, con el emprendimiento común de la gigantesca represa de Itaipú, cuya construcción traería, desde mediados de la década del 70, un insólito “boom” económico, por el ingreso masivo de capitales, la generación de un dinámico polo de desarrollo en la frontera oriental y el surgimiento de una incipiente industrialización.

Pero este auge sería un arma de doble filo, porque a medida que la construcción de la represa entraba en sus

fases finales, a principios de esta década, su impacto en la economía paraguaya decrecía, coincidentemente con la crisis financiera internacional.

La actual crisis económica es, precisamente, uno de los ingredientes centrales de la inestabilidad social. Con mentalidad simplista y autoritarismo militar, Stroessner inculcó en su gabinete económico la noción de que la clave del equilibrio económico residía en el mantenimiento de la paridad cambiaria, y durante más de 20 años permaneció inalterable la cotización del guaraní respecto al dólar, favorecida por el saldo positivo de la balanza de capitales. Desde 1982, sin embargo, el déficit financiero externo e interno indujo a una creciente distancia entre las tasas cambiarias oficiales y el activo mercado paralelo.

Algunos ajustes en dosis homeopáticas no han logrado reducir la brecha, y en la actualidad el dólar "libre" se cotiza cuatro veces el precio del oficial, con algunos tipos cambiarios intermedios de aplicación limitada. Los ajustes monetarios en los países vecinos —Argentina y Brasil— han repercutido también en la aceleración de la espiral inflacionaria, que se sitúa en torno al 60 por ciento anual, en un país donde apenas se recordaban tasas superiores al 15 por ciento.

La capacidad del gobierno para encontrar salida a la crisis se encuentra maniatada por la complicada red de intereses y negociados que constituyeron, durante décadas, garantía de su estabilidad. El "destape" de un gigantesco caso de corrupción —evasión de divisas del Banco Central por valor de no menos de 200 millones de dólares— quedó limitado a la persecución de los peces menores, mientras quedan en el enigma los mayores beneficiarios del fraude, montado al amparo de los vehicuetos de los tortuosos mecanismos cambiarios.

## RUPTURA EN EL FRENTE POLITICO

Pero si la crisis económica no presagia, de por sí, cambios políticos, aviva la impaciencia de quienes, al interior del Partido Colorado, descreen que el andamiaje de poder construido en más de tres décadas pueda resistir la declinación biológica y eventual desaparición física de un gobernante próximo a cumplir 74 años, y sobre cuya salud se tejen las más diversas fantasías.

Stroessner fue impulsado al poder en momentos en que las reyertas entre "chavistas" democráticos (liberalizantes) y "guiones rojos" —nacionalistas populistas— desgastaban al Partido Colorado, árbitro exclusivo del poder desde que en 1947 derrotara, en cruenta guerra civil, a una coalición centro-izquierdista. El general impuso, por una parte, una férrea disciplina en unas fuerzas armadas proclives al golpismo, y del otro lado forzó, en 1955, la "reunificación" del Partido Colorado, aunque al año siguiente iniciaría una meticulosa depuración culminada en 1959 con la expulsión del partido y del país del Movimiento Popular Colorado (MOPOCO), residuo del chavismo democrático que se resistía a co-honestar la "pax stronista".

Un cuarto de siglo después, a fines de 1983, a instancias del triunfante radicalismo argentino, Stroessner accedió a abrir las compuertas de retorno del exilio a los líderes del MOPOCO, que entretanto se había coaligado



Alfredo Stroessner, más de 32 años en el poder.

con el Partido Liberal Radical Auténtico (rama principal del dividido liberalismo), el Partido Demócrata Cristiano y el Partido Revolucionario Federalista (social-demócrata) en un Acuerdo Nacional, declaradamente abstencionista y cáustico censor de las fracciones participantes en los procesos electorales, el Partido Liberal y el Liberal Radical.

El retorno del MOPOCO catalizó, al parecer, las apertencias de poder al interior del Partido Colorado, pero el elemento que precipitó la pugna abierta fue el lanzamiento en 1984, con motivo de la convención partidaria, de la candidatura de uno de los cercanos allegados a Stroessner, su secretario privado Mario Abdo Benitez, para una de las vicepresidencias de la Junta de Gobierno del partido. La maniobra parecía nítida: Stroessner había logrado la lealtad del coloradismo manteniendo, sin embargo, esencialmente, en la conducción del mismo, al tronco mismo del "chavismo" democrático, uno de cuyos exponentes, Juan Ramón Chávez, sobrino del depuesto en 1954, ejerce la presidencia del partido, pero ahora, se proponía desplazar a una dirigencia de lealtad ya no incondicional, a fin de controlar los resortes del partido en una eventual sucesión presidencial.

A partir de entonces se instauró una línea divisora entre "militantes" —léase "stronistas"— y "tradicionalistas", consiguiendo estos últimos desechar la designación de Abdo Benitez; pero, para el cargo, fue nombrado Adán Godoy Gimenez, ministro de Salud Pública, que se presenta hoy como la cabeza más visible del liderazgo pro-stronista.

El "tradicionalismo", en cambio, aparece como un

conglomerado variopinto cuyo denominador común es la voluntad de recuperar para la dirigencia institucional del partido la conducción del mismo, hipotecada sin condiciones a favor de Stroessner durante tres décadas. Las discrepancias se refieren a plazos y estrategias, desde los contemporizadores que prefieren esperar la extinción biológica del liderazgo stronista, hasta el sector que se autodefine "ético", que sería partidario de un candidato civil para las próximas elecciones que tendrían lugar en febrero de 1988.

Instancia crucial del enfrentamiento será la próxima convención partidaria, fijada para 1987, en concordancia con el centenario de la fundación del partido. Recientes comicios internos en los distritos capitalinos del partido confirmaron un predominio de la corriente militante, si bien con avance del sector tradicional, que confía en su mayor caudal de electores rurales para obtener mayoría en la convención. De todos modos, salvo que medien factores ajenos a la actual ecuación de poder partidaria, es virtualmente impensable que los "éticos" logren impedir la renovación de la candidatura de Stroessner.

## EL FACTOR EXTERNO

Precisamente el factor que podría alterar el equilibrio de poder es la intensa presión internacional, que, junto con el régimen de Pinochet, viene recibiendo Stroessner.

En particular, desde el año pasado, la administración Reagan ha adoptado una posición dura, exigiendo garantías para la oposición democrática y presionando en favor de mayores libertades de prensa, expresión y reunión. La tenaz represión de manifestaciones callejeras

en abril y mayo pasado, y el hostigamiento de la emisora Radio Nanduti, cedió tras la reciente visita a Asunción de Robert Gelbard, Subsecretario Adjunto para Asuntos Latinoamericanos del Departamento de Estado, quien además abogó por el retorno del exiliado líder político opositor Domingo Laíno, y por la reapertura del matutino "ABC Color", clausurado en marzo de 1984.

Washington se ha agenciado también la colaboración germano-occidental para presionar la democratización del régimen; más que de Bonn, han tenido su efecto algunas insinuaciones desde Munich, sede del gobierno regional de Baviera y feudo del veterano Franz-Josef Strauss, viejo amigo de Stroessner, quien obtuvo el permiso para la vuelta de otro exiliado, el democristiano Luis Alfonso Resck.

Desde luego, la democratización simultánea de Brasil y Argentina ejerce influencia en el clima político interno. El tradicional pragmatismo diplomático de Ytamaraty hace menos temible, por ahora, presiones provenientes de esas latitudes.

Menos complaciente es la actitud de Buenos Aires, que ha prestado un consistente apoyo a la oposición vinculada al Acuerdo Nacional. En contrapartida, Stroessner goza de la estima de los gobiernos peronistas de las vecinas provincias de Chaco y Formosa, en prenda del asilo que el presidente paraguayo concediera a Perón al ser derrocado en 1955. Pocos peronistas parecen recordar que el mejor amigo de Perón en Asunción era Epifanio Mendez Fleitas, hombre fuerte de la primera hora del stronismo, sostenido precisamente por sus vínculos con el caudillo justicialista: al caer Perón, Mendez Fleitas fue hábilmente defenestrado, y el líder argentino recibió la cortés invitación de dejar el Paraguay hacia un exilio más lejano en Panamá.



*Juan Sinforiano Bogarín  
primer arzobispo de  
Asunción,  
marcó la  
etapa de la  
recuperación del ethos  
paraguayo, después  
del genocidio de la  
Triple Alianza. Su  
inspiración preside  
la convocatoria al  
diálogo nacional.*

## LA INCOGNITA MILITAR

La incógnita militar en el futuro del régimen paraguayo es la posición que asuman sus fuerzas armadas. Se conoce la existencia de sectores stronistas e institucionalistas en las más altas esferas, pero el factor potencialmente más explosivo es la existencia de varios centenares de oficiales de rango medio —coroneles y tenientes coroneles— cuyo ascenso se ve bloqueado por el mantenimiento de la camada superior de generales que se mantienen en servicio activo desde hace décadas. Cuando menos, es un hecho que en esferas militares se mantiene el ojo atento al desarrollo de la pugna interna del Partido Colorado, y que los hombres de uniforme no son impermeables a los argumentos de sectores como los éticos, ni a la preocupación por el enajenamiento de la buena voluntad de los Estados Unidos por parte del régimen stronista.

## LA IGLESIA Y EL DIALOGO NACIONAL

Las relaciones entre el régimen de Stroessner y la Iglesia paraguaya están deterioradas desde la segunda mitad de la década del 60, en que la posición de la Conferencia Episcopal se tornó crecientemente crítica en relación a derechos humanos y justicia social. Cuando en 1967 Stroessner convocó a una convención nacional constituyente para elaborar una nueva carta magna —cuyo objetivo fundamental era permitir la reelección continuada del jefe de estado— la Iglesia formuló reparos y orientaciones que fueron desdeñadas por la mayoría oficialista.

Pero las mayores fricciones tuvieron lugar entre 1968 y 1971, cuando la protesta estudiantil y campesina respaldada por la Iglesia fue duramente reprimida, la policía y las fuerzas civiles de choque del gobierno asaltaron la Universidad Católica y un templo adyacente, el seminario católico "Comunidad" fue clausurado y varios sacerdotes jesuitas fueron expulsados. En 1971, un sacerdote uruguayo, Uberfil Monzón, al servicio del CELAM, fue detenido y salvajemente torturado por la policía paraguaya acusado de vinculación al movimiento Tupama-

ro; un Obispo uruguayo que acudió a Asunción en procura de la libertad del sacerdote, fue recibido, en el aeropuerto de la capital paraguaya, por una turba de policías femeninas de civil con una lluvia de tomates y otros proyectiles. El incidente dió lugar a la excomunión canónica del Ministro del Interior y del jefe de la policía de investigaciones, aunque tales medidas fueron luego levantadas.

Desde entonces, las relaciones se han mantenido tensas, con períodos de mayor irritación por ejemplo en 1976, cuando el régimen desbarató las Ligas Agrarias Cristianas apresando a sus dirigentes y expulsando nuevamente a varios sacerdotes de la Compañía de Jesús.

El año pasado, por motivos poco claros, fue deportado otro religioso de la orden de los Sagrados Corazones, y en julio último se impidió el regreso al país de un franciscano, director de la emisora católica Radio Charitas.

Pero el punto de divergencia fundamental, hoy por hoy, es la iniciativa lanzada por la Iglesia a fines del año pasado de convocar a un "Diálogo Nacional" de todas las corrientes de opinión. El gobierno y los sectores stronistas del Partido Colorado han reaccionado con acritud a la iniciativa, sosteniendo que un "diálogo" al margen de la constitución y las leyes es subversivo, y que tal diálogo se da ya, impulsado por el mismo gobierno, en el seno de los cuerpos electivos, el parlamento y los municipios.

Con sensatez y paciencia, los Obispos han insistido en que el Diálogo Nacional no apunta, como sus detractores temen, a desestabilizar el gobierno, sino a sentar las bases futuras de una convivencia armónica y civilizada. Más allá de ese objetivo —modesto o ambicioso, según se mire—, es evidente empero que la apertura de un espacio de diálogo y tolerancia, en una sociedad habituada al autoritarismo y la autocensura, tiene un insospechado potencial de cambio. La Iglesia ha hecho claro, por lo demás, que tras una inicial etapa de contacto con los sectores políticos y sociales, en marcha desde hace un par de meses, encarará ella misma la formulación de propuestas para "reconstruir el tejido social de la nación". □

# LAICADO EN AMERICA LATINA

CELAM (Dep. de Laicos)

---

La Conferencia Episcopal de Puebla tomó, como una de sus bases, los criterios expuestos en este informe del CELAM, en lo referente al laicado organizado. Así expresa:

“Exhortamos a una presencia organizada al laicado en los diversos espacios pastorales, lo cual supone la integración y coordinación de los distintos movimientos y servicios, dentro de un plan de pastoral orgánica del sector laicos”.

(Puebla. Ediciones BAC. Madrid, 1982. Pág. 565, N° 828).

Publicamos este informe para contribuir a una reflexión sistemática en vista del próximo Sínodo de 1987.

---

## I. LA SITUACION

### 1. Visión General

Uno de los rasgos más comunes de nuestra circunstancia latinoamericana con respecto al laicado, es la falta de una visión orgánica de su situación, de sus posibilidades y probables proyecciones.

Si no vemos con claridad y orden, es muy difícil proyectar con coherencia, pero si no tenemos un proyecto ordenador de nuestra perspectiva, también es difícil organizar el análisis de la realidad laical. Estos dos aspectos se erigen mutuamente, se condicionan, y sólo puede desarrollarse la visión si hay un proyecto adecuado y viceversa.

Por eso, comenzamos con el planteo de un “marco de referencia”, tanto para analizar la realidad como

para poder proyectar de modo congruente. Una vez que se comprenda el alcance del “marco de referencia”, se podrá percibir qué visión lo sustenta, qué proyecto significa. Pero no adelantemos. Primero explicaremos con sencillez el “marco de referencia”; luego podremos desde esa base, exponer la situación del laicado latinoamericano con cierta claridad.

Si no hay referencia explícito, sólo podríamos anotar hechos, hacer descripciones inconexas, que no permiten ningún desarrollo a la comprensión. Y es justamente el más invertebrado empirismo el que impera en la percepción de la realidad laical. Por eso el esfuerzo del Departamento de Laicos ha sido contra ese empirismo, en pos de una visión orgánica.

El “marco de referencia” no está construido arbitrariamente, sino aplicando los criterios básicos de Medellín en relación a la situación laica. Implica ya una visión de la realidad y de su dinámica. Se pone explícitamente en la perspectiva inaugurada por la

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El "marco de referencia" es una sistematización esquemática de la visión de Medellín.

Medellín, en sus Conclusiones, en 10. Movimientos Laicos, I Hechos, 3, dice con claridad: "La modernización refleja de los sectores más dinámicos de la sociedad latinoamericana, acompañada por la creciente tecnificación y aglomeración urbana, se manifiesta en fenómenos de movilidad, socialización y división del trabajo. Tales fenómenos tienen por efecto la importancia creciente de los grupos y ambientes funcionales, fundados sobre el trabajo, la profesión o la función, frente a las comunidades tradicionales de carácter vecinal o territorial."

"Dichos medios funcionales constituyen en nuestros días los centros más importantes de decisión en el proceso del cambio social, y los focos donde se condensa el máximo de conciencia de la comunidad".

De tal manera, Medellín reconoce dos ámbitos básicos de la acción apostólica del laicado: el ámbito territorial y el ámbito funcional. Son los dos "espacios pastorales" primordiales de la sociedad actual.

"Funcionales" son los movimientos y organizaciones laicales que no están referidos ante todo a realidades locales, sólo parroquiales o diocesanas, sino que toman "espacios pastorales" supracomarciales, de índole nacional o internacional. Por ejemplo el apostolado obrero, el de los intelectuales o educadores, etc., no pueden enfocarse sólo en términos diocesanos o comarciales, sino que requieren una perspectiva del conjunto nacional. Los "funcionales", así entendidos, son cada vez más realidades propias del crecimiento de la sociedad urbano-industrial.

"Territorial", es el espacio "vecinal", comarcal, ligado a la variedad de la actividad parroquial y diocesana. Está más íntimamente ligado a la familia, a los momentos capitales del ritmo de la vida humana: nacimiento, casamiento, enfermedad, muerte. En ese sentido es más estático, más permanente y seguro que el ámbito "funcional". Es menos histórico e incierto, más cíclico. Se liga a los "pagos" agrarios o, en la sociedad moderna, a los barrios y vecindarios.

Por supuesto, los dos tipos de "espacio pastoral" se entrecruzan recíprocamente. No existen sino en dialéctica mutua. En rigor, ambos son, en diferente sentido, "funcionales" y "territoriales" a la vez.

Es conveniente señalar, sin embargo, que Medellín no se contenta con señalar dos espacios pastorales, el "funcional" y el "territorial", sino que va mucho más allá y afirma que el "funcional" es el más característico y decisivo en la generación de las vicencias de la sociedad urbana e industrial.

Si la sociedad urbana e industrial moderna se caracteriza, en relación a las sociedades agrarias anteriores, por el crecimiento de los ámbitos funcionales por sobre los territoriales y vecinales, entonces la evangelización del conjunto de la sociedad urbano-industrial está decisivamente ligada a la eficacia apostólica en los espacios pastorales funcionales. Pareciera que si no hay respuesta apostólica en los ámbitos funcionales, la Iglesia no podrá evangelizar a la nueva sociedad urbano-industrial.

El mismo Medellín señala en 3. Familia y Demografía el impacto de la nueva sociedad urbana e industrial en la célula más característica del espacio territorial que es la familia. Por eso afirma "El paso de una sociedad rural

a una sociedad urbana, que conduce a la familia de tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia, de mayor intimidad, con mejor distribución de responsabilidades y mayor dependencia de otras micro-sociedades. . . El proceso de socialización que resta a la familia algunos aspectos de su importancia social y de sus zonas de influencia, pero que deja intactos sus valores esenciales y su condición de institución básica de la sociedad global". De tal modo, el crecimiento de lo funcional por sobre lo territorial, modifica profundamente la propia vida territorial y cambia las condiciones de vida de la familia. También esta revolución urbana e industrial, libera a la mujer de sus antiguas funciones puramente doméstica, le hace trascender el ámbito de la vida vecinal.

Por otra parte, Medellín hace especial énfasis en la "Pastoral de Conjunto". Sin embargo, no desarrolla el hilo conductor establecido en el capítulo "Movimientos Laicos", pues no apela a las nuevas condiciones del apostolado en la sociedad urbano-industrial emergente. En realidad, la "Pastoral de Conjunto" aparece como una exigencia de una sociedad en que lo funcional crece por sobre lo territorial. Ahora, un país en proceso urbano-industrial tiene tales ligazones supra-comarciales, que no es suficiente una pastoral puramente diocesana, aislada de las otras. Las Unidades funcionales de los países son cada vez mayores, y entonces la unidad diocesana se hace atomizadora, incapaz de responder por sí misma a problemáticas funcionales que la interfieren pero que la trascienden. Por eso el surgimiento de las Conferencias Episcopales y del imperativo de una Pastoral de Conjunto.

Así, la diócesis es la territorialidad episcopal, y la Conferencia Episcopal es la funcionalidad episcopal. Es una nueva estructura que la Iglesia busca generar para responder a los nuevos retos de la sociedad urbano-industrial. Estamos en ese momento de gestación de la Pastoral de Conjunto, que es la función propia de la Conferencia Episcopal como órgano colegial permanente de los Obispos. Esto no nace de un día para otro. Hay que superar antiguos hábitos y suscitar nuevos. Cada nueva institución implica una nueva visión, que no se logra automáticamente.

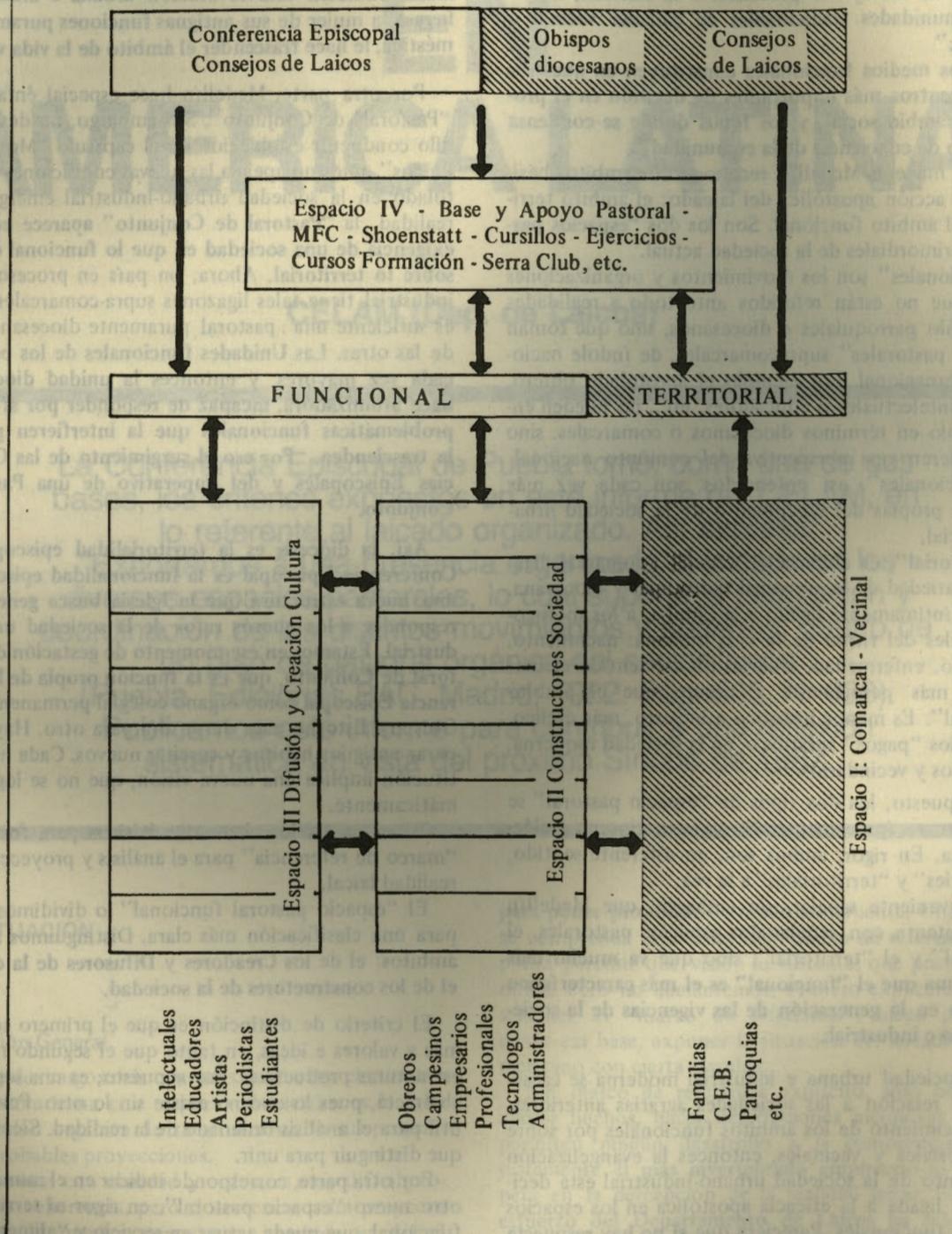
Tenemos así los elementos básicos para formular el "marco de referencia" para el análisis y proyección de la realidad laical.

El "espacio pastoral funcional" lo dividimos en dos, para una clasificación más clara. Distinguimos aquí dos ámbitos: el de los Creadores y Difusores de la cultura y el de los constructores de la sociedad.

El criterio de distinción es que el primero se refiere más a valores e ideas, en tanto que el segundo más a las estructuras productivas. Por supuesto, es una separación abstracta, pues lo uno no existe sin lo otro. Pero nos es útil para el análisis ordenado de la realidad. Siempre hay que distinguir para unir.

Por otra parte, corresponde indicar en el mundo laical otro nuevo "espacio pastoral", en rigor ni territorial ni funcional, que puede actuar en servicio y "alimentación" tanto de lo territorial como de lo funcional. Es el espacio pastoral de "Base y apoyo Pastoral". Nos referimos a los movimientos de espiritualidad y de formación católica que no sólo existen por sí mismos, sino que pueden servir a la preparación espiritual e intelectual de la gente tanto a nivel territorial como funcional.

## Espacio Pastoral - Dirección Pastoral



Así, queda ya configurado el marco de referencia, que depende, como hemos visto, de una comprensión de la realidad actual en sus **articulaciones principales**. El esquema es así:

#### Espacio Pastoral I:

La vecindad (barrio, comarca, parroquia)

Corresponde a lo territorial, en el ámbito en que el grupo humano actúa en orden a la necesidad de vida en un lugar. Es más "residencial" que de "trabajo". En este marco se desarrolla la acción de la familia como conjunto y tiene densas actividades comunitarias de promoción y asistencia. Es aquí donde se han desarrollado más diferentes formas de "comunidades de base".

#### Espacio Pastoral II:

Creación y Difusión Cultural

Corresponde a los sectores que cumplan las funciones de creación, explicitación y difusión de **ideas y valores**, y comprende a:

- intelectuales
- artistas
- medios de comunicación social
- educadores
- estudiantes

Por supuesto, podría hacerse una clasificación mucho más formalizada de los sectores que abarca este espacio funcional.

#### Espacio Pastoral III:

Construcción de la Sociedad

Diríamos que actúa más en la "producción" de la realidad que en la "concepción". En este espacio se ubican aquellos sectores sociales directamente implicados en la puesta en marcha del proceso de desarrollo de un país, son de "estructura" y comprende los siguientes sectores:

- obreros
- empresarios
- profesionales, tecnólogos, administradores
- campesinos

Aquí también podría subdividirse mucho más esta clasificación. Eso depende de las necesidades, según el grado de complejidad de la realidad.

#### Espacio Pastoral IV:

Base y apoyo pastoral

No bastan los movimientos en distintos sectores sociales o ámbitos territoriales, sino que existen **medios de apoyo** a éstos que no se reducen a ser "medios" sino que tienen su consistencia propia en el ahondamiento de la **espiritualidad**, de la teología y de los distintos servicios de formación.

En este espacio pastoral, en cierto sentido "logístico", podrían ubicarse:

- Servicios a la familia
- Servicios a la comunidad eclesial
- Servicios de vitalización de fe e iniciación al compromiso
- Servicios de "espiritualidad" y de vida comunitaria

Este espacio pastoral es característico de la Iglesia: cualquier otro grupo puede tener actividad en lo funcional y territorial, pero es propio de la Iglesia esa "vida espiritual y formativa" que pueden ser un servicio tanto a lo funcional como a lo territorial (ejemplo: cursillos de cristiandad, Shoenstatt, Focolares; cofradías, etc.). Si no hubieran tales movimientos de vida espiritual e intelectual cristiana, esto sería índice de la más grave decadencia eclesial.

#### Espacio Pastoral V: Dirección pastoral

El orden anterior de los espacios pastorales sólo tienen gozne, eje central, cabeza, si cuentan con una "dirección pastoral". Esta dirección pastoral corresponde principalmente al Episcopado. Lo diocesano es más territorial. La Conferencia Episcopal, más funcional. Por eso si **no hay Pastoral de Conjunto**, lo que más se resiente y caotiza son los **espacios pastorales funcionales**. En cambio, a lo territorial le basta con la dirección diocesana y parroquial.

Nos hemos detenido en la gestación y formulación del marco de referencia, pues es un principio de comprensión de la realidad y porque supera el empirismo invertebrado que hoy domina en relación a la pastoral laical. Con este instrumento podemos ver nuestra realidad latinoamericana, percibir qué tenemos o no tenemos en tal o cual "espacio pastoral", y viendo lo que hay o lo que **falta se tiene una perspectiva global**, que permite trazar una estrategia, formular programas y fijar metas.

Si no se sabe con orden con qué se cuenta y con qué no, no hay estrategia pastoral posible y toda pastoral de conjunto sólo queda en buenos deseos. No es casualidad que en tan pocos lugares de América Latina haya una pastoral de conjunto realmente en marcha: falta una visión articulada de la realidad y sus problemas, y por ende de las unidades operativas evangelizadoras que se requieren.

## II. CARACTERÍSTICAS EN AMÉRICA LATINA

El Departamento de Laicos del CELAM tiene dos interlocutores fundamentales. Estos son: 1) Los Departamentos de Laicos de las Conferencias Episcopales de cada país. 2) Los Movimientos Laicos que tengan organización a escala de América Latina, es decir, concretamente, que haya un Secretariado Latinoamericano del movimiento.

Se han realizado reuniones generales por región con los Departamentos de laicos nacionales, o reuniones particulares uno por uno. Y con los movimientos laicos igual: ya en reuniones generales, ya en reuniones particulares. De tal modo, el Departamento de Laicos del CELAM cuenta con una perspectiva más o menos aproximada de la situación laical latinoamericana. Con la ayuda del marco de referencia se puede analizar cada país o región y extraer conclusiones generales.

#### a) Aspectos generales

En conjunto surge una gran convergencia en la problemática, que permite resumir:

Para el análisis se toman en cuenta las "células operativas principales" actuales que son:

- Familia
- Comunidades de Base
- Colegio-Universidades
- Movimientos (funcionales)
- Movimientos o comunidades de espiritualidad, formación, etc.
- Instituciones.

Hay que examinar cómo se entrelazan estas "células operativas", cuáles y cómo deben renovarse e intercomunicarse. Clasificarlas en sus misiones, funciones y tareas con la mayor precisión posible. Ahora alcanza con exponer los rasgos más notorios y comunes de la situación eclesial latinoamericana.

1. La gran concentración de esfuerzos eclesiales se hace a nivel territorial. Allí está lo principal de la acción pastoral de la Iglesia.

También hay un buen despliegue en el "espacio pastoral IV", que es de Base y Apoyo, con movimientos diversos de espiritualidad y vida cristiana, o de servicios especiales a matrimonios, familias, etc. Aunque es de señalar, que no hay aquí un empleo coordinado de energías para vitalizar e impulsar la acción laical en los espacios funcionales. De hecho el espacio pastoral de Base y Apoyo sirve más a lo territorial que a lo funcional, y así hay un "sub-empleo" de sus potencialidades.

2. Hay una gravísima insuficiencia y falta de coordinación eclesial en lo referente a los espacios pastorales II y III (cultura y construcción de la sociedad). Es decir, la mayor falla y hasta ausencia acaece en todo lo referente a lo "funcional", que es lo más creciente en las sociedades urbano-industriales emergentes.

3. El espacio de "Dirección Pastoral" no está suficientemente desarrollado. Hay países más avanzados que otros, pero en general —salvo excepciones— puede decirse que no hay una "centralidad" que vertebré una pastoral de conjunto, es decir una estrategia y la implementación coordinada de todos los espacios pastorales.

Lo positivo es que aumente el clamor por una pastoral de conjunto, se siente su necesidad. Pero todavía no hay esquemas ordenadores efectivos. Las fallas son a nivel de la Pastoral de Conjunto, o sea a nivel de integración de las Conferencias Episcopales. No a nivel diocesano, que corresponde a lo territorial. La falta de Pastoral de Conjunto deja a la intemperie y el abandono a los movimientos funcionales. Los movimientos funcionales no pueden abordarse sólo en perspectiva diocesana, salvo casos de grandes ciudades y capitales, y son los que más dependen de la vida de la Conferencia Episcopal.

Sin Pastoral de Conjunto, no hay movimientos funcionales energéticos y coherentes, y por ende, no hay pastoral adecuada al nuevo mundo urbano-industrial. Por eso es lícito decir que la Pastoral de la Iglesia sigue siendo localista y, tomada como totalidad, más propia de los mundos agrarios, y sólo parcial y limitada en el urbano-industrial.

El marco de referencia permite así ubicar los diversos movimientos, asociaciones e instituciones de la Iglesia, y obtener un mapa muy claro de dónde está presente y dónde ausente la acción eclesial. Y permite abarcar todo tanto en detalle como globalmente, de un solo golpe de vista. Permite detectar qué ausencias hay y dónde, y así permite esbozar una programación concreta de futuro. En rigor, sin un marco de referencia coherente y completo, no es posible articular una Pastoral de Conjunto.

Así nos basta con los resultados comunes obtenidos, que son ya suficientes para medir la acción de la Iglesia y su cercanía o lejanía de la sociedad moderna en cuanto tal. Son líneas de fuerzas y de ausencia muy claras. Se verifica tanto el vacío en los espacios funcionales como la solidez en lo territorial y el ámbito de la base y apoyo pastoral. Tal la visión más sintética. Esto debe llevarnos a la más profunda meditación de sus razones, pues es la clave de nuestros problemas pastorales en la sociedad actual.

#### b) Aspectos particulares

En relación a los movimientos laicos de escala latinoamericana señalamos:

**La Familia y el Niño**, dos problemáticas muy conexas pero no idénticas cuentan respectivamente con dos organizaciones latinoamericanas: el MFC (Movimiento familiar cristiano) y el MIDADEN respectivamente. El MFC se extiende por casi toda América Latina. El MIDADEN, más reciente, se extiende por el Cono Sur, está en sus primeras fases de esta pastoral.

**La Pastoral Familiar** es siempre de vital importancia para la Iglesia, y preocupación prioritaria de los episcopados. No nos extendemos en este aspecto, pues hay un informe especial sobre el punto, preparado por el Secretariado de Pastoral Familiar del Departamento de Laicos. Sólo anotamos, siempre a nivel continental, el desarrollo reciente de "Encuentros Matrimoniales", que se ha extendido por varios países, pero que no tiene Secretariado latinoamericano.

**La Mujer**: en los últimos años, con el cambio radical de las condiciones de vida en la sociedad urbano-industrial, hay un vasto movimiento de liberación de antiguas limitaciones a los papeles de la mujer en sociedades más agrarias. Aquí tiene un papel la UMOF (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas católicas). Tiene organismos afiliados en México, Centroamérica, Perú, Ecuador, Santo Domingo y Jamaica. En los últimos años se formó otra organización aparte CLAMUC (Consejo Latinoamericano de Mujeres Católicas), que cuenta con un Secretariado especial (CEPI, Centro de Estudios para la Promoción Integral).

En el Año Internacional de la Mujer —1975— el CELAM, a través del Departamento de Laicos organizó el Encuentro "Iglesia y Mujer en América Latina". Se ha publicado en folleto su desarrollo y conclusiones. Es de señalar que la mayor parte de las Iglesias locales sólo se movilizaron algo al respecto por la incitación del CELAM. Pero la problemática de la mujer moderna, y su promoción y participación, aunque va creciendo en toda la Iglesia, no se ha convertido aún en centro de atención privilegiado. Es de esperar que a partir de la III Conferencia de Puebla se dé nuevo impulso a esta problemática que se conecta también con la ampliación

de los ministerios femeninos. Dado el papel esencial de la mujer en los pueblos latinoamericanos, se hace indispensable una atención más radical.

Es evidente que la nueva temática feminista está íntimamente ligada a la pastoral de la sociedad urbana e industrial.

### *La Asociación San Vicente de Paúl*

Esta antigua sociedad, fundada por Ozanam en 1838 para responder a los problemas de la clase obrera en sus inicios, llegó muy tempranamente a América Latina, a mitad del siglo pasado. El cambio de situación histórica varió las características de las Conferencias Vicentinas, que se insertaron en un ámbito no industrial, sino agrario. Recientemente ha organizado su Secretariado latinoamericano, con sede en Medellín. Es una vasta organización seglar apostólica, silenciosa, en proceso de reactualización. Opera especialmente a nivel vecinal.

### *Acción Católica Especializada*

Estos son los primeros movimientos funcionales típicos. Tienen estructura latinoamericana, aunque de bases nacionales por lo común muy escasas. Abarcan varios niveles: estudiantil, medios independientes, intelectuales y profesionales, obreros. O sea MIEC-JECI (estudiantes), MIAMSI (medios independientes), MIIC (intelectuales y profesionales), JOC-MOAC (juventud obrera católica y Movimiento obrero). Estos movimientos tuvieron su esplendor en los años 50 y 60, siendo sacudido luego más intensamente que otros por las crisis postconciliares. Al punto que el MIJARC (campesinos) desapareció, aunque hay ahora intentos de reconstitución.

Podríamos decir que los movimientos funcionales han sido el epicentro de todos los tormentos y están hoy en estado de convalecencia. La crisis de los movimientos típicamente "funcionales" ha llevado a muchos obispos a desinteresarse más de los espacios pastorales funcionales y a reducirse a lo territorial.

Por supuesto, aquí no consideramos las organizaciones, por ejemplo de docentes o de juventud, etc., que sólo existen a nivel nacional o diocesano.

### *Cursillos de Cristiandad*

En rigor es un movimiento de espiritualidad. Es de los más vigorosos en varios países. En los espacios pastorales figuran en el Espacio IV, de Base o Apoyo pastoral. Del mismo modo, el "Secretariado Latinoamericano de Servicios Sociales" es característico de este espacio pastoral. En rigor, en este espacio entrarían también el MFC y los movimientos femeninos, que serían servicios, tanto a nivel territorial como funcional. De igual modo, serían servicios de Serra Clubs, los Ejercicios Espirituales, los Equipos de Formación, etc. No hemos establecido contacto con otros movimientos laicales o que incluyen a seculares, como la Legión de María, Shoenstatt, Focolares, Opus Dei, etc., por carecer éstos de un órgano propio de nivel latinoamericano, que es lo único que posibilita la relación directa con el Departamento de Laicos del CELAM.

El CELAM, a través del Departamento de Laicos, no sólo ha establecido comunicación con los movimien-

tos laicos de escala latinoamericana, sino que ha contribuido decisivamente, desde 1972, a su conexión mutua. Es así como se han organizado ya dos Encuentros Generales de Movimientos Laicos Latinoamericanos en Buenos Aires, en 1974 y 1977, auspiciados por el CELAM.

A la antigua unidad de la Acción Católica General, le sucedió desde inicios de los años 60, una gran especialización de los movimientos que dejaron toda interacción mutua. A un exceso de homogeneidad siguió un exceso de dispersión, de compartimentos estancos. Ahora el CELAM procura suscitar y propiciar convergencias, que sean una interrelación flexible común, evitando a la vez la unidad abstracta como la multiplicidad de ghettos. Podemos decir que la dispersión total que el Departamento de Laicos encontró en sus comienzos, al iniciarse la década del 70, está hoy superada, junto con una gran cantidad de celos y prejuicios mutuos, que la distancia agrandaba. Pero todavía no puede decirse que haya una real convergencia de apostolados a nivel latinoamericano. Eso es mucho más complejo que la simple puesta en comunicación, e implica nuevas cuestiones y horizontes, que no han madurado.

En estos movimientos de escala latinoamericana, los hay en toda una gama de vitalidad, sobrevivencia e incluso de fantasmagoría. Sin embargo, debe puntualizarse lo siguiente: **incentivar las instituciones a escala de América Latina es asunto principal en nuestro tiempo eclesial.**

En efecto, no sólo los Episcopados se organizan a escala latinoamericana (CELAM), sino también los religiosos (CLAR). Los laicos no pueden estar ausentes de ese movimiento general de América Latina y de nuestras propias iglesias. Los Estados nacionales latinoamericanos, con todas las dificultades que haya, están obligados, a la larga o a la corta, a formas de integración cada vez más profundas, en todos los niveles. La Iglesia no sólo acompaña este movimiento de nuestros pueblos, sino que también lo favorece e impulsa. Por tanto, es esencial a la Iglesia latinoamericana el deber de formar cuadros dirigentes de nivel latinoamericano. Esto lo hace el CELAM a nivel Episcopal, la CLAR a nivel religioso, y a nivel del laicado todos los movimientos antes mencionados. Adquirir perspectiva latinoamericana no es fácil, incluso puede costar mucho, pero es y será cada vez más indispensable a la Iglesia y al conjunto de América Latina.

Por tanto las insuficiencias y debilidades laicales a nivel latinoamericano merecen especial preocupación y remedio por parte de la Iglesia. Allí se juega la formulación de un laicado apto para enfrentar una problemática que será cada vez más latinoamericana.

A nivel nacional señalamos: El modo que tiene el Departamento de Laicos del CELAM para conocer las realidades nacionales es en sus reuniones particulares o regionales con los Departamentos de Laicos de las Conferencias Episcopales. Es por intermedio de éstos que puede tomar contacto directo con representantes de los movimientos e instituciones laicales nacionales.

La situación de los países coincide significativamente en sus rasgos fundamentales. Esto está ya expresado en la perspectiva general. Solidez de lo territorial, debilidad en lo funcional, y bastante bien a nivel del espacio pastoral de base y apoyo en movimientos de espiritualidad. Se señala el gran auge en muchos países del pentecostalismo católico, mirado siempre con reticencia por

sectores sobrios y con sospecha por los comprometidos socialmente. Pero también es una preocupación generalizada la falta de una **preparación doctrinal cristiana del laicado**. El laicado católico no tiene buena formación teológica cristiana. Hay aquí una gran laguna, pues la gente, especialmente en ámbitos universitarios y profesionales, tiene una gran desproporción entre su formación secular y su cultura cristiana, que por lo común permanece elemental.

Una insistencia común en toda América Latina es en relación a las "Comunidades Eclesiales de Base". De hecho éstas han revitalizado muchas parroquias y se extienden habitualmente en el campo o en los suburbios de las ciudades. De tal modo, las CEB aparecen ante todo como un dinamismo de participación en pequeños grupos dentro de lo territorial. Todavía es difícil acotar los distintos tipos de CEB existentes, cosa que repercute en cierta indeterminación pastoral. Las CEB podrían desarrollarse también dentro de movimientos funcionales, pero no está allí su vitalidad actual.

Medellín alentó a las CEB y planteó la problemática de los movimientos funcionales. De hecho, sólo las CEB fueron impulsadas. No así los movimientos funcionales. En este aspecto Medellín quedó totalmente paralizado. ¿Por qué unas sí y otros no? Quizá la razón esté en que las CEB se adecuan mejor a las pautas tradicionales de la Iglesia, en tanto que los espacios funcionales exigen una inventiva más intensa y compleja.

Y aquí, a través del vacío funcional, volvemos a la problemática de la Conferencia Episcopal Nacional. Esta, repetimos, es un fenómeno eclesial nuevo, que necesita todavía de muchas experiencias para alcanzar su estatura requerida. Ciertamente es que las Conferencias Episcopales han tenido ritmos y tipos de desarrollo distintos según los países. Es común que hayan adoptado una estructura "departamental", que de suyo no favorece la unidad de acción, sino que la dispersa. En la mayor parte de las Conferencias Episcopales el ámbito laical está sólo parcialmente asumido, no está cabalmente integrado con la acción de la Conferencia Episcopal. No es cuestión fácil. La Pastoral de Conjunto, que sería lo más propio de la Conferencia Episcopal, sigue no suficientemente articulada. Y esto tiene graves repercusiones en los movimientos apostólicos funcionales, donde todo indica que, **librados a sí mismos, aislados, han agotado sus posibilidades**. En rigor, han aparecido siempre como algo extraño o marginal a la pastoral diocesana. Por ejemplo, la JOC y el MOAC, movimientos de apostolado obrero, en rigor nunca fueron incorporados a la pastoral como algo integrante, constitutivo. Eran una pastoral aparte, más o menos solitaria, a veces tolerada, a veces alentada. Pero **nunca se integró como horizonte constitutivo de la pastoral en cada país**. Y ante la emergencia del mundo obrero, la Iglesia está desafiada a respuestas más totalizantes, y no basta ya de ningún modo dejar hacer a algunos grupos. Lo mismo puede repetirse, guardando las diferencias, en relación a una Pastoral de Cultura.

Es evidente que la Iglesia aborda al mundo obrero principalmente por vía territorial. Esto es importante, pero no todo. Hay aquí un problema muy profundo. El marxismo tiene como perspectiva esencial las relaciones de trabajo, y una gran dificultad en acceder a lo personal, familiar y comunitario no levantado sobre el trabajo. En cambio la Iglesia accede con facilidad a las formas comunitarias que no se definen ante todo por el

trabajo. Esto es un hecho que merece amplia reflexión. Seguramente está ligada la dificultad eclesial en los "espacios pastorales funcionales".

De todos modos, preocupación central del Departamento de Laicos del CELAM ha sido justamente abordar la problemática pastoral actual en los puntos que, a su criterio, son a la vez los más débiles y los más vitales para una evangelización de los mundos urbano-industriales. Por eso, sus prioridades son: **Pastoral de la Cultura y Pastoral del trabajo, del mundo obrero; no por cierto como cosas distintas sino esencialmente convergentes, integradas, unificadas en la Pastoral Urbana.**

## II. REFLEXION TEOLOGICO-PASTORAL

El Concilio Vaticano II señala un gozne decisivo en cuanto a la posición y consideración del laicado en la Iglesia. No sólo en su decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, se ocupa formalmente de la cuestión, sino que es dimensión que impregna al conjunto del Concilio, desde la constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* a otras constituciones como *Sacrosanctum Concilium* (Sagrada Liturgia), *Gaudium et Spes* (sobre la Iglesia y el mundo de hoy), o decretos *Ad Gentes* (actividad misionera), *Christus Dominus* (deberes pastorales de los Obispos), *Presbyterorum Ordinis* (presbíteros), *Unitatis Redintegratio* (Ecumenismo) hasta la declaración *Gravissimum Educationis Momentum* (educación cristiana).

En la Iglesia, pueblo de Dios, los laicos, participan a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y ejercen por su parte en la Iglesia y en el mundo el apostolado de todo el pueblo cristiano (L.G. n.31). Que el laico, en razón de su bautismo y confirmación, integra el pueblo de Dios y participa de su misión evangelizadora, es cosa ya aceptada pacíficamente en la Iglesia. No hay que sobreabundar sobre el punto.

Recogiendo un poco las decisiones y aportaciones pre-conciliares de Congar, Rahner, Schillebeeckx, etc. el Concilio también expresaba que "a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales (L. G. 31). La Exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, retoma esa misma línea: "Los seculares, cuya vocación específica los coloca en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales deben ofrecer por lo mismo una forma singular de evangelización. Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —ésta es la función específica de los pastores— sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas, escondidas pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo" (E.N. 70). "Es así como adquiere toda su importancia la presencia activa de los seculares en medio de las realidades temporales. No hay que pasar por alto u olvidar otra dimensión: los seculares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus Pastores en el servicio de la Comunidad Eclesial, para el crecimiento y la vida de ésta, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia, y los carismas que el Señor quiera concederles" (E.N. 73).

Lo que más interesa aquí, por su importancia capital, son las formas de apostolado asociado, en organizaciones, en directa cooperación con el apostolado jerárquico. Aquí surgen, a nuestro criterio, ambi-

güedades no despejadas. En relación a los seculares, las Conclusiones de Medellín agravan esa ambigüedad. En efecto, allí se trata de los movimientos de laicos, y los criterios teológico-pastorales se refieren ante todo a una teología del laicado en general, y no a una "teología de los movimientos seculares" en particular. Son dos cosas muy distintas. No son lo mismo, y aunque conexas, tienen especificidades que no es posible omitir sin promover confusiones. No es lo mismo el compromiso autónomo del laico que el de las comunidades apostólicas específicas, primariamente evangelizadoras. La distinción añeja de Maritain sigue siendo oportuna: una cosa es actuar "en" cristiano, y otra es actuar "en cuanto" cristiano. Actuar en cristiano corresponde a todos los cristianos, en cualquier circunstancia. Pero no es lo mismo que actuar en cuanto cristiano: eso corresponde a instituciones específicas, primordialmente evangélicas y apostólicas. Estas implican una vocación diferencial en el laicado. No hacer esta distinción lleva a tensiones insolubles. Pues opciones autónomas del laico, por ejemplo, en el plano político, pretenden muchas veces arrastrar a movimientos o comunidades apostólicas. Las relaciones con la jerarquía, en un caso u otro, son diferentes. No haberlas precisado más llevó en muchos sitios a la final disolución de movimientos o comunidades apostólicas.

Estos problemas quizá residan en definir un sector específico adjudicándolo a la actividad del laicado como tal: la zona temporal, profana, mundana, social, familiar y cívica. ¿Hay realmente dos esferas específicas, una para los laicos (mundo) y otra para el clero (Iglesia)? ¿Qué pasa entonces con esas "híbridos" de los movimientos o comunidades seculares apostólicas? ¿Son laicos de segunda clase? ¿Son una excepción especial? Hoy se están tanteando perspectivas más flexibles y comprensivas, a partir de una reflexión sobre las múltiples funciones eclesiales, de los carismas dentro del Pueblo de Dios. ¿Serían los movimientos y comunidades seculares apostólicas formas especiales de ministerio? ¿No es una vía más abierta que la de comenzar por definir en general "lo propio del laico", para luego establecer excepciones, que por ser tales terminan siendo arrastrados por lo "propio", y suscitando así continuas confusiones en la vida de movimientos y comunidades apostólicas? La cuestión está ahora otra vez abierta, y es de esperar que la reflexión eclesial arroje nuevas luces. Parecería aún apresurado establecer respuestas tajantes.

Luego de esta reflexión general sobre el "laicado", corresponde señalar algunos elementos de las crisis de los movimientos seculares. No vamos a repetir las constataciones ya hechas en el análisis de la situación. Nos referiremos más a las razones eclesiales de esas crisis, dejando aparte el hecho que los movimientos "juveniles" han estado librados a su propia suerte.

Cuando el Departamento de Laicos del CELAM comenzó sus actividades, a principios de esta década, la crisis de los movimientos laicos estaba en su apogeo. Por eso, una de las inquietudes fundamentales del Departamento de Laicos fue —en relación directa con los movimientos y junto con ellos— analizar las motivaciones principales de esta crisis, que hoy está más serenada aunque sus secuelas son poderosas.

Las zonas de tensión se pueden determinar de modo sintético de la siguiente manera:

1) Por las grandes reformas introducidas por el Vati-

cano II, en todas las dimensiones de la vida eclesial, se inició un período de "re-estructuración", tanto institucional como mental, que produjo inevitables vacíos y angustias o impacencias de los sectores más comprometidos. Esto facilitó la introducción de la oposición comunidad versus sociedad (o institución). La comunidad era algo interpersonal, cálida, espontánea, íntima, en tanto que la sociedad o institución era algo exterior, legalista, impersonal, etc. La dicotomía se facilitaba por la necesaria crítica a la institución, en el tanteo de lograr nuevas formas. Esto impulsó en muchos la idea de una Iglesia espiritualista, sin conexión concreta y encarnada con la historia. Pero la verdad es que, en la historia, si toda institución no es comunidad, toda comunidad con un ánimo de continuidad es institución. En suma, el deshielo eclesial, en búsqueda de nuevas formas, facilitó transitoriamente el impacto de eclesiologías espiritualistas, de sello protestante.

2) Por otra parte, la reivindicación legítima de la "secularidad", particularmente en el laicado, empalmó con corrientes muy distintas a las del Concilio Vaticano II, que eran también las "teologías de la secularización", que dejaban a la Iglesia sin inserción real en un mundo puramente secular. Toda inserción eclesial en la historia se volvía sospechosa de "cristiandad". Simultáneamente, se producía desde el Concilio Vaticano II la más honda crisis de la "Doctrina Social" de la Iglesia, en las formas que se había acuñado desde León XIII. Esto dejó un vacío en los católicos en cuanto a orientaciones en el ámbito político. Y así, la confusión del vacío de la Doctrina Social, las dinámicas secularizadoras y las necesidades de responder congruentemente a las condiciones dramáticas de América Latina, abrieron las puertas al marxismo. De tal modo, se produce una yuxtaposición difundida en muchos círculos católicos latinoamericanos: la de eclesiologías espiritualistas con versiones o recetas marxistas.

Estos dos problemas capitales exigen respuesta en las dos dimensiones planteadas. A nivel eclesiológico, con una visión más histórica, más concreta de la Iglesia, acorde con su ser continuación del Verbo Encarnado. A nivel de las respuestas políticas —sin vulnerar la libertad legítima de los cristianos— no hay duda que el pensamiento católico no ha elaborado su conjunto, actualmente, teorías que puedan servir de orientación e instrumento de análisis de la realidad, adecuados a la complejidad de nuestro tiempo. La Doctrina Social era demasiado juricista. La crisis de vigencia no es una casualidad. Por tanto, como ya marcaba Pablo VI, en Octogésima Adveniens, debe ser reelaborada de modo más histórico y concreto.

Esta problemática es la que ha guiado la acción del Departamento de Laicos del CELAM. Por eso ha tenido una preocupación histórica fundamental, para entender desde América Latina los procesos en curso. La Iglesia como Pueblo de Dios es un ser que se despliega históricamente, en la historia de los pueblos seculares. En nuestro caso, en los pueblos de América Latina. Y es un hecho que todavía no es conciencia colectiva en la Iglesia la autoconciencia histórica de su vida latinoamericana. Sólo ahora comienza a ser exigencia creciente en la conciencia eclesial. La conciencia histórica —esencial a un pueblo protagonista— cura de muchos fantasmas abstractos, termina con muralismos ahistóricos y reivindica la virtud cognoscitiva y ética, por excelencia histórica, que es la prudencia, en su sentido más riguroso y original. Sin conciencia histórica no hay prudencia auténtica.



*El próximo Sínodo de 1987 abrirá caminos al laicado organizado.*

En esta dirección es que el Departamento de Laicos ha fijado sus prioridades básicas: una pastoral de la cultura y una pastoral del mundo industrial y obrero emergentes.

### III. LINEAS HACIA EL FUTURO

Siempre es necesario proyectarse hacia el futuro, pero pensar el futuro exige sobriedad. Nos limitamos a fijar lo que nos parece un movimiento histórico de fondo. No hay duda que América Latina se "latinoamericaniza" cada vez más, es decir, supera sus aislamientos en la veintena de países en que está dividida. La Iglesia, en el mismo proceso, no solo se latinoamericaniza también, sino que contribuye al impulso de esa latinoamericanización. Desde Medellín eso se ha hecho ya notorio.

Vivimos un tiempo de grandes transformaciones en América Latina que para el siglo XXI, muy cercano, será ya mayoritariamente urbana e industrial, cualesquiera sean los regímenes políticos y sociales que imperen. La Iglesia debe tener en su horizonte esa perspectiva muy clara, marcada con evidencia por el proceso histórico en marcha. ¿Cómo evangelizar esos ámbitos? Los mundos rurales tradicionales están en vías de extinción, y lo que adviene son formas rurales totalmente urbanizadas, la antigua oposición ciudad-campo está en trance de desaparecer. Todavía falta, más en unos países que en otros, pero los plazos son históricamente ya muy cortos. La Iglesia debe evangelizar en un mundo urbanizado, ayudar a las gentes en ese proceso mismo. Ya se habla de "teología de la ciudad", ya se plantean "urbanismos" desde perspectivas cristianas. No cualquier ciudad es humana o cristiana en su configuración misma. La ciudad —tomada en sentido amplio e inclusivo, pero concreto— es reto principal a la Evangelización en América Latina. **Dignidad, justicia, apostolado, no acaecen de modo abstracto: su ámbito principal es la ciudad o lo que se está volviendo urbano. ¿La Iglesia enfrenta directamente este reto en América Latina?**

Todo esto es una gran revolución cultural en plazos —reiteramos— muy cortos. La Iglesia necesita así una movilización evangélica de todos sus recursos. En esa perspectiva el conjunto de las Iglesias locales latinoamericanas, en su mayoría pequeñas, deben conjugar sus esfuerzos, para estar a la altura de su misión. Todos por separado, es posible que no cuenten con energías sufi-

cientos, pero, todas en convergencia, estimulándose recíprocamente, pueden estar a la altura del desafío evangelizador, que tiene consecuencias no sólo en nuestras Iglesias, sino en toda la Iglesia católica, a escala mundial.

Todo se resume finalmente en la configuración de una pastoral de la cultura con una pastoral del mundo industrial y obrero, unificadas y convergentes en la Pastoral Urbana. Esta no es tarea a resolver en instantes, sino en una confluencia colectiva de nuestras Iglesias latinoamericanas, en un proceso que —aunque urgente— exige paciencia, perseverancia y diálogo. Exige retomar mucho más a fondo la vía de Medellín en lo relativo a los movimientos apostólicos funcionales. Más a fondo, quiere decir, en Pastoral de Conjunto.

¿Y todo esto desde qué fundamento principal? Sin duda, desde Cristo. Desde Cristo Sabiduría, Logos, encarnado, centro, alfa y omega de la historia universal. No hay profetismo si no se asienta y culmina en la sabiduría. No hay respuesta al mundo moderno, sin la sabiduría. Sin la sabiduría de Dios, que significa la locura de la cruz y la luz de los humildes. No hay pastoral de la cultura, sin su sustento en Cristo Sabiduría. Por eso, hoy cuando se retoma explícitamente el fundamento cristológico de la Iglesia, queremos terminar con una cita ya añeja de un teólogo latinoamericano, que sintetiza muy bien nuestra experiencia: "Las instrucciones de la Sabiduría divina, forman un arte de vivir, principio de una civilización nueva, que restituye la dignidad primitiva del hombre. Pues la civilización es propiamente una contemplación común; el cristianismo restituye hacia el sentido verdadero de una auténtica civilización humana. La participación común del Verbo que ilumina toda realidad, edifica un nuevo estilo de vida.

Tal es el Reino de Dios en este mundo, es un Reino por la iluminación de las inteligencias. Cristo lucha por la verdad. Aquí reinar es abrir los corazones, dar luz a las inteligencias, mover las fuentes de la acción en el hombre. Cristo era antiguamente el Rey Sofía. Esta concepción de los Santos Padres prevaleció hasta los siglos de oro de la Edad Media. Después se fue apagando. Mas una teología de las realidades terrenales tiene su principio en una teología de la sabiduría. Por la sabiduría la mística se vincula con la ciudad terrenal y la política. Cristo es quien puede restablecer la unidad entre mística y política, ciudad y contemplación". □

Definiciones sobre su inserción en la Iglesia

# ACERCA DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS

HANS URS VON BALTHASAR.

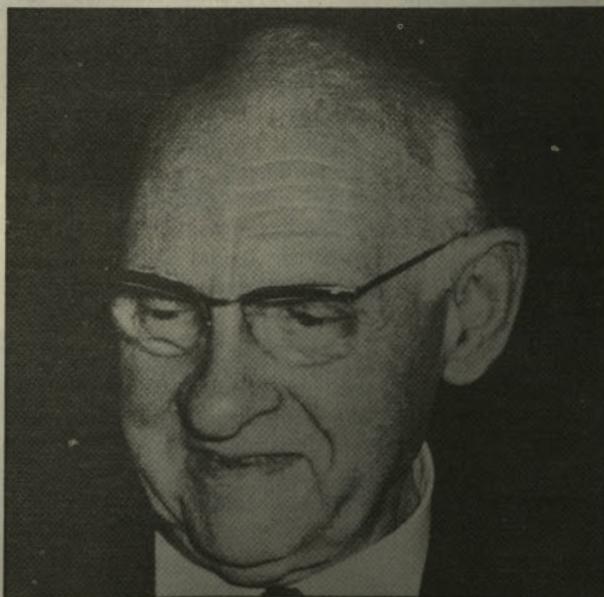
Una de las originalidades de nuestro tiempo es la eclosión de los movimientos laicos. El Vaticano II ha contribuido decisivamente a su autoconciencia. Los movimientos son múltiples, pero todos vienen del mismo Espíritu y tienen un mismo centro en Jesucristo. Reclaman la atención de una nueva época eclesial.

## A) SITUACION DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS HOY

### 1. ORIGEN DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS EN LA IGLESIA

El texto esencial para la comprensión de los movimientos laicos en la Iglesia, se encuentra en la primera Epístola a los Corintios:

“Hay una diversidad de carismas, pero todos vienen del mismo Espíritu... A cada uno, las manifestaciones del Espíritu les son dadas en vista del bien (común de la Iglesia). Todo ello no es más que la acción del mismo Espíritu que opera y da a cada uno su manifestación particular, tal como el propio Espíritu lo discierne” (1 Co. 12, 4.7.11). Esta señal distintiva de la Iglesia —sorprendente, porque se refiere a un origen trascendental e imposible de evaluar y controlar, de los carismas del Espíritu— se la puede verificar cuando echamos una mirada retrospectiva, incluso sumaria, sobre la historia. Los tres momentos



*Hans Urs Von Balthasar.*



*San Benito recibe de su discípulo San Mauro, un códice. Los benedictinos —movimiento originariamente laico— iniciaron la masiva evangelización de Europa y preservaron su herencia cultural.*

que se distinguen aquí y que están ligados los unos a los otros son:

1. la diversidad de los dones del Espíritu;
2. su ordenamiento para el bien de la Iglesia;
3. su nacimiento espontáneo desde el Espíritu divino y no como producto de una misteriosa compatibilidad entre los hombres.

Estos rasgos son fáciles de percibir desde los primeros siglos. Si el laico Antonio el egipcio, fue al desierto, no lo hizo sólo para huir del mundo, sino para ayudar a la Iglesia por la oración y el ascetismo; su ejemplo se hace presente una y otra vez sobre las grandes ciudades y vastos movimientos de adeptos fueron convocados a la existencia por su testimonio. Lo mismo vale para los grandes carismas del laico Benito, después para el laico Francisco de Asís y más tarde para el laico Ignacio de Loyola. Es el Espíritu Santo y nadie más que los impulsa a ponerse en movimiento, que los guía, a menudo por caminos largos, sinuosos, por los que ellos se dejan conducir ciegamente hacia el objetivo. Si los grandes movimientos a los que dieron origen se transformaron —como consecuencia de necesidades internas y externas— en comunidades total o parcialmente clericales, su origen laico y puramente pneumático no debería jamás ser olvidado.

Otra característica fundamental de la vida de la Iglesia se descubre en lo que podríamos llamar el segundo momento, cuando se trata de la incorporación visible de estos movimientos a la Iglesia en su conjunto —prácticamente a la aprobación papal de los mismos— que frecuentemente ha sido demorada, hasta que el origen efectivamente sobrenatural del movimiento y su cabal orientación católica, no fuesen suficientemente confirmados.

Naturalmente, se produjeron también casos problemáticos, tal vez trágicos. Así sucedió con ciertos movimien-

tos de ayuda a los indigentes en la Edad Media, surgidos de los laicos y de origen carismático, que quedaron al margen de la Iglesia visible, en parte por la impaciencia de sus miembros y en parte por la falta de un juicio adecuado de la jerarquía. Esta fue la causa de que no pudiesen desplegar toda la fecundidad prevista. En cambio, el Poverello de Asís, tenía, no solamente toda la paciencia necesaria, sino un respeto casi sin límite a la función eclesiástica, lo que le permitió asegurar a su movimiento, el lugar apropiado en la estructura eclesial y encontrar el espacio necesario para los grandes sacrificios personales.

En un primer balance sobre el tema, diríamos que hay dos cosas sobre las cuales no debemos ser omisos. En principio, la distinción ampliamente justificada, canónica y teológicamente, entre “órdenes religiosos” (congregaciones, etc.) de un lado y movimientos laicos por otro. Puede suceder, como fue el caso de la Compañía de Jesús, que se dé una evolución legítima de una a otra. Inmediatamente hay que advertir que la opinión según la cual, todos los carismas en la Iglesia han sido inspirados por el Espíritu Santo a los laicos, no es cierta. En realidad esos movimientos han encontrado su sólida fundación, en muchos casos, en sacerdotes o en obispos, como por ejemplo las comunidades de San Basilio y San Bruno, por canónicos como Domingo o miembros de órdenes religiosos como Bernardo. El Espíritu Santo es libre de distribuir sus dones a quienes quiere.

En el punto en el que estamos se puede afirmar que estos carismas originarios tomen efectivamente, su origen —de manera imprevisible e inesperada— en el Espíritu y de ninguna manera pueden ser generados por la Iglesia en consideración de sus necesidades. Esto no quiere decir que un Obispo no tenga posibilidad ni derecho a convocar a los laicos al apoyo de los intereses de diócesis y confiarles tareas determinadas. De la misma manera, nada impide que un Papa a una escala mayor,

elabore un proyecto de movimientos laicos, los conciba y organice en un cuadro jerárquico, distribuidos, tal vez, según un plan racional: jóvenes varones y muchachas, hombres y mujeres o trabajadores e intelectuales, etc... También el obispo o el Papa pueden haber sido conducidos en estas iniciativas por un impulso del Espíritu Santo. Pese a ello se podrá decir, repasando la historia, que tales fundaciones, convocadas a la existencia por la jerarquía, sobre la base de consideraciones racionales, corresponden, tal vez, a una necesidad del momento y no manifiestan la misma fuerza de penetración que se despertó espontáneamente por efecto del Espíritu Santo, en los grupos de los que hablábamos anteriormente.

Recordemos, de paso, lo que se pudo hacer en la historia y lo que todavía pueden hacer los laicos cuando se insertan —en las llamadas órdenes Terciarias— en el seno de un movimiento de gran carisma, a partir del cual se ha desarrollado una Orden Religiosa. Su acción positiva ha sido posible y lo es ahora, en la medida en que el carisma original de los fundadores, como ya lo hemos visto, no está dirigido a la fundación de un orden particular, sino a la renovación del espíritu eclesial en general.

Ha sido necesario, no obstante, esperar hasta nuestro siglo para ver el florecimiento y la multiplicación en la Iglesia de los movimientos laicos independientes. Algunos de entre ellos, sin duda, van a buscar su orientación en los grandes movimientos del pasado, pero la mayoría son el fruto nuevo de los impulsos autónomos del Espíritu Santo. El despliegue espontáneo de esta riqueza de movimientos tan diversificados coloca a la Iglesia ante un cierto tipo de problemas inéditos. Uno de los primeros, es cómo va a poder cuidar de cada uno de ellos y conducirlos hacia su crecimiento, manteniendo a la vez, un espíritu verdaderamente católico. Cómo hay que pro-

ceder —sin presión exterior y sin apelar a la institucionalización— para mantener los vínculos de cada movimiento con el conjunto de la Iglesia y con otros movimientos afines, que sin embargo tienen una exterioridad diferente. Cómo hay que actuar para recibir en la unidad una profusión tal, que propende naturalmente al estallido multiplicador, para ser fieles al espíritu del pasaje del Evangelio sobre la pesca milagrosa: "Pedro tiró la red sobre el agua y ella se llenó de peces y aunque había un gran número de ellos, la red no se rompió" (Jn 21,11).

## 2. LOS MOVIMIENTOS LAICOS Y LOS "ESTADOS" ECLESIASTICOS

No está desprovisto de sentido, desde el comienzo de este estudio, decir una palabra sobre el problema de las relaciones de los movimientos laicos con los "estados" eclesiásticos. Esta palabra ("estados") es a menudo dicha con cierto sentido medievalista y como referencia a algo perimido —nosotros la citamos entre comillas— para subrayar que pese a sus límites o mejor, pese a su inadecuación, conserva toda su actualidad. La definición del sacerdocio ministerial, adquirido por la atribución del sacramento del orden, es muy precisa. En contraste, la relación entre el estado laical y el estado de aquél que está llamado a seguir los caminos evangélicos, se ha tornado muy fluctuante. De estos últimos, la más clara expresión es el estado religioso asumido como forma de vida que sigue un modelo, y a la que se vinculan también, en grados diversos, las congregaciones (a menudo, sólo parcialmente institucionalizadas) y otras formas de obediencia a los consejos evangélicos. Habitualmente, las personas que han adoptado este tipo de vida no son



*Los estados eclesiásticos son puntos de referencia imprescindibles hacia los que tienden los movimientos laicos. Estos se han caracterizado en la historia, por su obediencia a la jerarquía.*

calificados de laicos, pero al mismo tiempo, ellos se sienten libres dentro de la Iglesia, para comprometerse por sus votos privados (temporarios o definitivos) con el objetivo de seguir los consejos evangélicos. Estos son los que constituyen las comunidades de laicos oficialmente reconocidas (institutos seculares), tal como —bajo la forma de un contrato— son los miembros de la prelatura personal *Opus Dei*. Todos conceden un gran valor, de importancia eclesial, al hecho de ser laicos.

Por esta razón no hay que asombrarse hoy, que en ciertos movimientos laicos haya miembros que se comprometen por escrito a asumir una vida según los consejos evangélicos y que por añadidura, ellos, debido a su mayor disponibilidad de tiempo para atender las necesidades de la comunidad, puedan constituirse en la columna vertebral del conjunto. Que se consideren o no miembros de una "comunidad secular" (en el sentido de institucional) no tiene incidencia para el movimiento, pues ellos permanecen como laicos en medio de los laicos.

Otra cuestión se plantea, cuando un movimiento claramente laico recibe sacerdotes o religiosos en calidad de miembros o simpatizantes. En lo que concierne a los sacerdotes, no pueden ser realmente integrantes de un movimiento sin la autorización del obispo. Pueden sí —y se han promulgado las directivas particulares para este caso— ser nombrados por el poder eclesiástico en la función de asistentes o consejeros espirituales del movimiento.

La participación de los religiosos en un movimiento será posible en la medida que sus superiores estén al corriente y sólo luego de haber discernido hasta qué punto este nuevo vínculo los impulsa a vivir con más hondura el carisma propio de su orden. De no ser así, se arriesga a hacer confusas todas las experiencias.

Se evitará en las relaciones de los "estados" entre sí, toda especie de formalismo —porque precisamente lo que tienen de distintivo estos movimientos, son sus diferencias, que los hace útiles recíprocamente y abiertos hacia los otros— y al mismo tiempo se estará atento a la especificidad del carisma dado en participación a cada uno, con la finalidad de evitar las confusiones superficiales.

### 3. RAZONES DEL DESARROLLO DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS EN EL PRESENTE

Los impulsos provocados en un momento dado por el Espíritu Santo, son imprevisibles en sus manifestaciones. Siempre se las puede esperar y entender en relación a las necesidades espirituales de una época y de la Iglesia en ese tiempo. De igual forma, los carismas surgidos en el presente, en el ámbito de los movimientos laicos como en otros sectores de la Iglesia, son tan imprevisibles como los del pasado, pero tenemos serias razones que nos inducen a explicar por qué ellos nacen precisamente ahora.

Aun cuando algunos de ellos hayan tenido sus comienzos antes del Concilio Vaticano II, la imagen de Iglesia, que surgió de este acontecimiento, los ayudó poderosamente a desarrollarse. La idea —puramente hipotética— de que la perfección cristiana estaría re-



*Desde el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII y continuado por Pablo VI (ambos en la foto), los movimientos laicos asumieron su autoconciencia con relación a la Iglesia y al mundo.*

servada para el estado religioso y que los laicos en el mundo debían contentarse con vivir una existencia de segunda categoría, se desfondó irremediablemente. Ahora se entiende, y esta posición es fiel al Evangelio, que todos los cristianos están de la misma manera llamados a la santidad, aquellos que viven y actúan en el mundo, como los religiosos y los sacerdotes, los casados y los solteros. A este principio de vida cristiana se le puede considerar susceptible de evolución práctica; los cristianos que aspiran a la perfección no se vinculan con la frecuencia de antes a las Ordenes Terceras, en la perspectiva de recibir ahí una parte del carisma de la Orden religiosa, que está en sus fuentes, por el contrario, ellos se establecen en estructuras de Iglesia autónomas, aun cuando se apoyen sobre la espiritualidad de una Orden religiosa determinada. Frecuentemente, hemos podido observar la situación inversa a la que se daba antes: los movimientos laicos nuevos influyen de modo determinante sobre las comunidades religiosas y llegan a remozarlas espiritualmente.

En este contexto se puede evocar un segundo punto que está en relación con las corrientes fundamentales que surgieron en el último Concilio. El "aggiornamento" conciliar, en el sentido mejor y más eclesial de la palabra, es decir, el redescubrimiento de la concepción fresca y originaria de la misión de la Iglesia en el mundo profano, ha adquirido una dimensión fundamental. Esta idea adquiere toda su importancia en nuestros días, ante un mundo que, por la secularización y el

advenimiento de la técnica, se ha transformado radicalmente, por lo que se hace doblemente problemático para la Iglesia. Es esta evolución la que condujo a la Iglesia a una afirmación de un apostolado común; se comprende que el Concilio se haya dirigido particularmente a los laicos para recordarles su posición, jamás como ahora tan necesaria —indispensable— como mediadores entre el mundo y la Iglesia. La jerarquía que da forma a la vida eclesial y el ministerio que atiende en crecimiento, son efectivamente indispensables, cuando se observan las cosas desde la interioridad de la Iglesia. Indispensables como nunca diríamos, porque sirven para fundar la esperanza, que sostiene la eficacia de su apostolado sobre las plegarias, la penitencia y la intervención de las órdenes religiosas. Todo esto es claro. Pero para asegurar la mediación reconocida como necesaria con respecto al mundo, y para realizar la inculcación del hecho cristiano en las estructuras y modo de pensamiento en las culturas, los laicos han asumido una incontestable posición central, según el programa de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (Lumen Gentium) y de la Constitución pastoral sobre las relaciones entre Iglesia y mundo (Gaudium et Spes).

El Concilio no provocó entre los laicos una crisis de identidad, porque les solicitó algo que correspondía a su papel específico: estar en el mundo. No fue lo mismo para ciertas órdenes religiosas, ciertamente con espíritu apostólico, pero que creyeron que era necesario un cambio mediante la aproximación al mundo con la consiguiente adopción de formas de secularización y con ello un nuevo rostro. Tal fue el caso, planteado en forma general, del sacerdote que descubrió una cierta distancia entre su vocación y el mundo y se creyó obligado a lanzarse a una tentativa desesperada de adaptación al contorno. La fuerte crisis de la Iglesia que siguió al Concilio, fue por un lado una crisis de secularización y por otra, una crisis de la comprensión de que la autoridad en la Iglesia toca al sacerdote y al estado religioso en lo más profundo de su teología y esto de una manera incomparablemente más fuerte que con relación al laicado, que no tenía necesidad de reflexionar sobre su identidad y cuestionarla. Tal diferencia se refleja muy claramente y de modo práctico, hasta en los últimos años, en el comportamiento eclesial de unos y otros.

La "contestación" en el interior de la Iglesia procede fundamentalmente de sacerdotes y religiosos. Por supuesto, ellos logran atraer a ciertos círculos de laicos a la problemática que les es propia, pero los movimientos seculares que nos ocupan, por regla general, quedaron totalmente al margen de la fiebre contestataria, más aun, han sido eclesiales sin prejuicios. En la práctica, este laicado ha logrado ajustarse a la jerarquía de la Iglesia en una convivencia pacífica, pero no servil. La primera razón de esto es que las consignas de la jerarquía pretenden cada vez menos interferir en el ámbito específico laical (es lo que la revisión del proceso de Galileo ha querido demostrar simbólicamente).

Se puede aun invocar una tercera razón para justificar la oportunidad de nuevos movimientos laicos, fundados sobre carismas específicos. En un período de transición, la jerarquía reconoció con perspicacia la necesidad de dar a los laicos la función de mediación con el mundo, pero esta tarea estaba en franca dependencia con respecto a la jerarquía, como si fuese ella sola y no la Iglesia

entera, la que tuviese la responsabilidad de la misión en el mundo. El resultado fue que, sin duda, los agrupamientos laicos puestos en marcha con ardor junto a la Iglesia, lograron notables resultados, pero sus efectos se retrasaron notablemente en el tiempo.

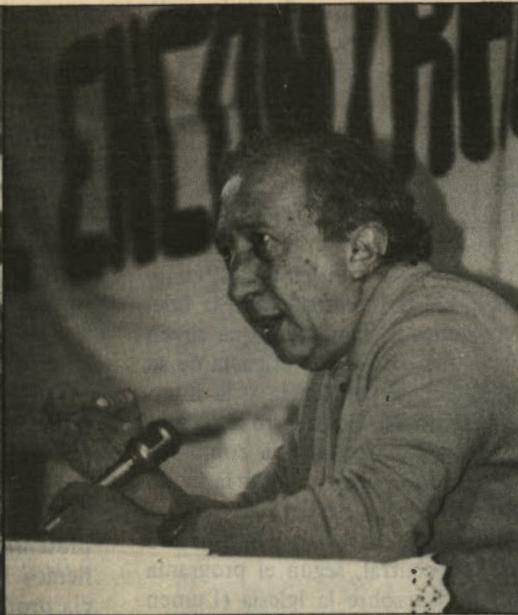
En una referencia global a los movimientos, podría decirse que las estructuras establecidas un día, no siempre fueron capaces de mantenerse, creando su propia retroalimentación espiritual y pudieron subsistir porque la Iglesia se ocupó de reactivar artificialmente su "llama".

#### 4. MISION ESPECIFICA DE LOS LAICOS EN LA MEDIACION CON EL MUNDO

A partir de lo dicho, el papel del laico en la Iglesia se presenta con una claridad nueva. Hoy más que nunca hemos sido testigos del advenimiento de la "competencia profesional" ante los numerosos problemas extremadamente complejos, que ocupan al hombre a escala mundial, cuestiones que no son sólo el desarrollo económico, sino la simple supervivencia en el futuro próximo y en ese plano, los laicos que han asumido la problemática del mundo con responsabilidad y la insertan en un pensamiento auténticamente cristiano, asumen un lugar de privilegio, porque ésta es la responsabilidad máxima misional de la Iglesia. En el pasado, el papel lo desempeñaba sólo el clero, que ahora sigue manteniendo su función como único responsable de anuncio de fe y la Buena Nueva en los países menos desarrollados, pero en la medida en que el planeta es penetrado por la influencia de la civilización técnica y la economía industrial, surgen problemas precisos que requieren al especialista, en este caso, al laico.

Las normas y los ensayos de solución propuestos por la fe y por la teología para los grandes problemas de la humanidad, son seguramente esenciales y obligan, por igual, a los laicos cristianos como a los no creyentes en su conjunto. No obstante, sería insensato para el sacerdote y el teólogo querer decidir personalmente acerca de la transposición de principios dictados por la fe a las esferas de lo económico, político y cultural. Para hacer frente a las exigencias tremendas que se plantea en el ámbito de la economía y la urbanización latinoamericanas —es sólo un ejemplo entre otros— se requiere de laicos calificados que hayan recibido una formación de especialistas, de ninguna manera teólogos. El ejemplo elegido no debe ocultar los innumerables campos de acción existentes y para los cuales se busca, frecuentemente con desesperación, a laicos cristianos bien formados. Citemos, siempre a título de ejemplo, el periodismo, el conocimiento de las mass-medias, el de los problemas ecológicos, de los compromisos y análisis políticos, etc. Sobre esos puntos recaen las decisiones importantes para supervivencia y crecimiento de la humanidad.

Hay dos aspectos sobre este tema que es necesario no olvidar. Ante todo el compromiso silencioso y desapercibido de innumerables laicos a los que no les está dada la posibilidad de estar presente en los lugares donde son tratadas las decisiones que sacuden al mundo; ellos figuran ahí en segundo lugar, pero hacen posible el paso adelante de uno solo, tal vez el más dotado y más responsable. Seguramente ellos surgieron de fami-



*Chiara Lubich,  
creadora de los  
Focolares y  
don Luigi Giussani,  
fundador de  
Comunión y  
Liberación.*

lias en las cuales fueron formados por padres y madres, hermanos, hermanas y maestros responsablemente cristianos. Todas las categorías sociales y profesionales deben ser penetradas por la levadura de los cristianos de más coraje y más seguros de su fe.

Esto exige también —es el segundo punto— la presencia eficaz de sacerdotes formados, que vivan bajo los ojos de todos anunciando con convicción la fe, sean ellos diocesanos o religiosos, así como el ejercicio de la plegaria y del renunciamiento de gran número de contemplativos, que vivan parcial o totalmente en la clausura. A partir del motor más íntimo de la vida eclesial —la plegaria ofrecida— el impulso avanza hasta encontrarse con los niveles más externos y lejanos, ahí donde se bate por la fe y su eficacia (en los dominios a los que podríamos llamar cabalmente profanos).

Es cierto que hay algunas personalidades capaces de asociar el sacerdocio con la profesión profana. Digamos que esta vinculación no podría ser de modo general significativa, más que en el caso de una tarea específica y principalmente sacerdotal, que es pospuesta para un sector de la sociedad profana, como fue el caso, por ejemplo, de los curas obreros. Esto mismo podría darse y es deseable, en otras áreas, como puede ser la psicoterapia y la cura de almas. En definitiva, esta relación restará como excepción, mientras que el modelo de un laico aconsejado por un religioso o un sacerdote, será la normalidad.

Esta manera de ver, que se impone porque el mundo con sus inevitables imposiciones nos hace tocar una vez más el problema de las asociaciones de los laicos cristianos, para saber cuáles son las formas y estructuras que deben adoptarse para cumplir con el deber de mediación, que se afirma de modo cada vez más claro en nuestro tiempo.

No hay que pensar que los modos antiguos de asociación por motivos puramente religiosos —pensemos en las congregaciones marianas del siglo XVII al XIX— se hayan tornado sin objeto. Nada de eso. Pero ellas se deben completar con nuevos movimientos de laicos, más conscientes de los objetivos a lograr, capaces de portar hacia el mundo los estímulos espirituales necesarios

para evangelizar el ámbito del trabajo.

Lo que venimos de decir se verifica en la práctica y lo muestra la gran diversidad de movimientos, muchas veces distinguidos en función de un sector de trabajo o por sus carismas; de todos modos, las consignas generales y homogéneas resultan imposibles. Por esto mismo, algo conveniente sería definir ciertas orientaciones sobre las que deberían reflexionar cada uno de los movimientos particulares, para traducirlas luego, según sus características, en la praxis correspondiente. Eso es lo que nos proponemos hacer a continuación.

---

## **B) PROBLEMAS CONCERNIENTES A LA ESPIRITUALIDAD DE LOS MOVIMIENTOS LAICOS**

---

### **1. DIVERSIDAD DE LAS MISIONES EN LA UNIDAD DE LA FE**

La indicación bíblica de la que hemos partido no se limita a admitir la diversidad de los "miembros y las misiones en el seno de la unidad de la fe", sino que la exige, tal como se da en el Cuerpo Místico de Cristo. Puede haber diversidad en las expresiones de la fe misma, pues la fe en la verdad divina revelada, puede considerar siempre bajo un aspecto nuevo, la profundidad y plenitud de esa verdad, sin alcanzar jamás a sondearla. No obstante, pese al carácter insondable de los designios de Dios y a la impenetrabilidad de sus vías (cf Rom. 11,33), la Revelación que nos ha sido dada, jamás se torna vaga, al contrario, como lo muestra la figura central de Jesucristo, ella supone trazos netos, determinados e incambiables. Las líneas de fondo son bien perceptibles. Estas son a partir del Cristo hecho hombre, crucificado y resucitado: la imagen del Dios trinitario, la figura de la Iglesia que surge de El y es testimonio de su fe, su misterio, sus sacramentos, su relación con la antigua alianza y la historia universal, con María como la

abogada elegida por Israel y por la humanidad a causa de su asentimiento a la Encarnación del hijo de Dios y para concluir, la inteligencia de la creación del mundo por un Dios bueno, la existencia de la providencia, de una conclusión esperada de la creación en El. Es el conjunto de esta revelación (que evocamos aquí sólo por alusiones) lo que hay que guardar hondamente en el espíritu. Algún carisma, en efecto, no estaría a la altura de la fe, en la medida en que asumiese un solo aspecto, por ejemplo la devoción mariana o Eucarística, como centro de la vida espiritual, lo que tendría como consecuencia que los fundamentos de la fe se tornarían laxos, no se impondrían con la misma fuerza a la atención del creyente.

Los movimientos de laicos se encuentran en relación con la fe que nutre su piedad, en una posición que está lejos de ser fácil, la teología de nuestra época destaca algunos problemas que, al menos vistos externamente, parecen someter todo lo que se había adquirido hasta aquí a un cuestionamiento —más o menos metodológico—. No es posible para el laico interrogarse a cada momento sobre el grado de validez del asunto y es por eso que se inclina hacia una posición fundamentalista, en la cual, cada expresión que afecta directa o indirectamente a la fe, tiene el mismo peso, mientras que falta el valor prospectivo elaborado y justificado por la investigación teológica. A veces, pero muy excepcionalmente, ese laico es también sensible a los argumentos de una teología liberal (en el mal sentido del término) en particular en el diálogo ecuménico, donde quisiera caminar al encuentro de su *partenaire*. Esta es una de las razones que indican la gran importancia que tienen para los movimientos laicos católicos, asegurar la colaboración de un buen teólogo, versado también en las interrogaciones modernas de la teología y de la exégesis, que pueda formar los miembros del movimiento para enfrentar los problemas esenciales, que sepa aconsejar sobre los puntos particulares y verificar (también vivificar) de tiempo en tiempo, su fe en el curso de las jornadas de reflexión.

Esto para los contenidos objetivos de la fe (*fides quae creditur*). En lo que concierne al acto de fe asumido en su subjetividad (*fides qua creditur*) muchos laicos, ante la descristianización creciente del medio social, podrían buscar su defensa ante la inseguridad en la fe, por la búsqueda de “experiencias” psicológicas de creencias, ya sea colectivamente, en ejercicios y de dinámica de grupo o aisladamente en una meditación introspectiva conducida metódicamente, bajo la influencia frecuente de los métodos de contemplación orientales.

Digamos de paso, que en casos tales, cuando un laico quiere participar de ciertas experiencias por razones admisibles, es necesario el consejo iluminador del sacerdote competente. Nosotros somos cristianos y creemos de manera primaria en lo que anuncia el Evangelio. Los secretos evangélicos deben parecernos ciertamente, como muy plausibles, pero el Misterio que los sostiene no podemos pretender develarlo por ninguna experiencia subjetiva. Se requiere mucha prudencia cuando se vincula el concepto de experiencia con la fe; donde esto funciona en forma más admisible es cuando para el cristiano la conducta asumida desde el sentido del Evangelio se muestra, a la larga, como la mejor. Hay que considerar en forma muy crítica las tentativas de síntesis entre la adoración y la acción de gracias cristianas y las técnicas de introspección orientales. Por un lado, esto podría

servir —los Padres de la Iglesia lo sabían ya— al recogimiento interior, pero por otro puede impedir el encuentro con el Dios de amor. La plegaria cristiana se dirige siempre, como lo demuestra la Escritura, al Dios viviente. No es jamás la búsqueda del propio “yo” o del Ego trascendental.

## 2. CUESTIONES DE ESPIRITUALIDAD

De lo dicho, surge nítidamente que cada participante en un movimiento católico de laicos necesita de una formación teológica en relación con lo que es y será como laico. Por supuesto, esto será prácticamente imposible sin los consejos de una personalidad que haya dado sus pruebas.

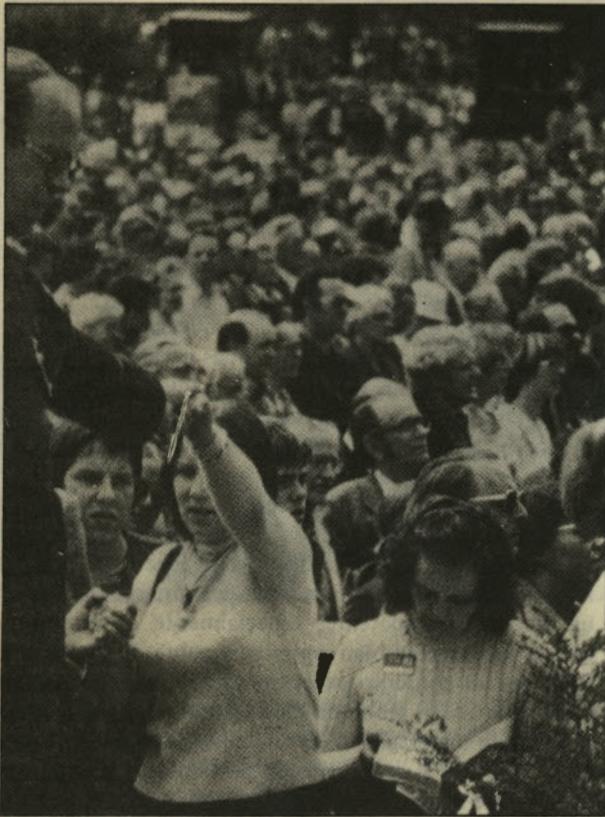
Una familiaridad suficiente con la Sagrada Escritura es fundamental; los círculos bíblicos, actualmente muy estimados, pueden servir de cuadro adecuado para esta función, pero para evitar la dispersión se necesita de un director competente, especialmente en los grupos donde se intercambian opiniones sobre los textos. La Biblia es un conjunto excepcional con numerosos estratos y que exige ser leída en sus capítulos particulares, a la luz de esa totalidad. El laico inexperto tiene tendencia a aferrarse a una expresión particular, que de pronto es algo que no recibe su sentido pleno más que en el contexto con otro pasaje, pero él lo aísla y lo transforma en absoluto. Esto, incluso vale para los grupos, cuando carecen de experiencia suficiente.

En la relación personal con la Biblia, cuando se lee, ora o estudia, se suscitan los mismos problemas, pero en este caso, un buen comentario puede ser suficiente, para guiar la labor de un día. La edición comentada de la Biblia de Jerusalem merece ser citada, particularmente a causa de la simplicidad y nitidez de las notas críticas.

Una familiaridad mayor con la Biblia tendrá como consecuencia alejar el peligro ya mencionado de absolutizar el carisma particular del movimiento, al punto de que su ubicación como parte en el seno del gran todo de la Católica, deja de ser percibida en forma suficiente.

En su relación con la Biblia, el laico tiene necesidad de consejos que le den suficiente respaldo y seguridad, en vista a las múltiples cuestiones planteadas por la exégesis histórico-crítica. Debe llegar al punto de no temer esos problemas y saber distinguir de un lado, los numerosos resultados positivos de la investigación, que nos ofrece puntos de vista fecundos, también para la espiritualidad, de las hipótesis que la ciencia elabora en gran número (pero como meras hipótesis) y que el lector competente no debe admitir con premura, como resultados definitivos. También debe deslindar las afirmaciones inaceptables, sobre las que se insiste a menudo, como si se tratase de verdades demostradas, pero que afectan a los misterios esenciales de la fe. El laico no debería, partiendo de su conocimiento superficial de la exégesis, adoptar la impresión de que hoy todo está quebrado y falta certidumbre. Lo que sucede, simplemente, es que hay controversias, pero para comprenderlas es necesaria una cierta conciencia de las etapas a recorrer, de las que hablaremos de inmediato. Un experto sólido puede ayudar a conocerlas.

Es solamente entonces, cuando un saber que es hoy necesario, puede asociarse sin problemas a la plegaria fundada en un texto bíblico.



*Cursillos de Cristiandad, un vasto movimiento de reactivación evangélica y teológica, que se expandió ampliamente en América Latina.*

Esta perspectiva es necesaria también para los laicos, si no se quiere que su plegaria sobre el texto de la Biblia, sea frustrada y restringida a lo subjetivo y a menudo, limitada a un franco tono infantil.

El espíritu de infancia en el sentido evangélico —una cualidad fundamental de la verdadera plegaria— no tiene nada que ver con el **infantilismo**.

Esto es una degradación del vínculo hijo-padre, un bloqueo de perspectiva, que conduce a logros egoístas, mientras que el verdadero hijo de Dios no deja de tener ante sus ojos la totalidad del amor revelado y manifestado por el Dios trinitario.

El espíritu de infancia en la oración está de acuerdo más fácilmente con un juicio adulto y maduro sobre la multiplicidad de las corrientes de la Iglesia actual. Pero ese juicio no se limita a repetir "slogans" de pluralismos (teológicos, por supuesto) que en realidad significan dos suertes de cosas: en principio que se debe dar lugar en la Iglesia a opiniones opuestas inconciliables, más allá de toda crítica, en segundo lugar, que las declaraciones del Magisterio auténtico no pueden ser clasificadas más que como opiniones entre las otras. El primer punto demuele la certidumbre y la inteligibilidad universales de la Revelación de Dios en Jesucristo, mientras que la segunda liquida el principio que deriva de Cristo y de sus apóstoles, de la existencia de un ministerio particular, guiado por el Espíritu Santo, por el cual se explica la misma Revelación. El laico realmente adulto, sabrá distinguir entre una multiplicidad de puntos de vista en el interior de la catolicidad (una y englobante de la doctrina) y la interpretación falsa de esa multiplicidad como indiferenciación, es decir, entre pluralidad auténtica y falso pluralismo.

Toda espiritualidad cristiana tiene su centro en Jesucristo, en tanto revelación encarnada del Padre por el Espíritu Santo; nada se sabe sobre Jesús sin apelar a la intervención del secreto de la Trinidad. Esto vale también para una espiritualidad que, como en los diversos matices de la teología de la liberación, quiere, sobre todo, expresarse prácticamente en las acciones liberadoras, políticas, sociales y económicas. Las espiritualidades de tenor mariano no deben prescindir del esfuerzo de ver siempre la persona de María en una perspectiva de conjunto. No puede haber espiritualidad eclesiocéntrica, pues la Iglesia es "sólo" el cuerpo de Cristo, cuerpo que permanece incomprendible si se deja de mirar hacia su cabeza. Los diversos funcionamientos en el interior de la Iglesia, a los cuales muchos de los movimientos laicos se consagran, no pueden, en tanto tales y en ningún momento, asumir el lugar de centros en una espiritualidad, pues ellos no son más que una radiación mediada por el Espíritu Santo, del único centro, Jesucristo, que permanece como la más alta revelación y sirve de norma a la presencia del Dios Trinitario en el mundo.

Inculcar esto vigorosamente y sin minimizar las consecuencias exigentes a todos aquellos que participan en un movimiento laico, constituye una parte fundamental de su espiritualidad, que debe ser para todos el corazón que no cesa de latir y anima todas las acciones.

### 3. LOS MOVIMIENTOS Y LO PARTICULAR

Cuando más el hombre se siente en peligro y se considera perdido en la civilización de masas moderna, más se comprende su tendencia a esconderse en una comunidad de simpatizantes. Ahí se siente sin peligro, mientras la comunidad lo ayude a encontrar su identidad, en función de la cual, él puede, tanto como individuo u hombre aislado, afirmar su personalidad en un medio extraño (extranjero, más bien). Afirmación recíproca en la conciencia de un deber personal, intercambio con los simpatizantes sobre las dificultades y los problemas, trabajo ocasional en común de muchos de los participantes del movimiento, todo esto es perfectamente justo y coherente con lo que hay de mejor en el espíritu de la comunidad (movimiento). Pero la relación con el movimiento sería peligrosa si el individuo fuese capaz de encontrar su identidad real y perforar hasta su verdadero "yo", que está en el interior del agrupamiento y que debe transfigurarse en la Iglesia verdadera y viviente. De tal modo puede ser admisible en un estadio inicial, la pertenencia a la comunidad, en particular para los jóvenes, pero los responsables deben, desde el comienzo, pensar en el desarrollo de la personalidad de sus miembros, de tal manera que sean capaces de compensar sus contrastes con el mundo con autonomía, incluso en soledad.

A menudo se olvida que la experiencia de la vida colectiva revela ciertas emociones, que cuando son comunes, pueden ser ubicadas con cierta facilidad al nivel de una experiencia auténticamente religiosa o eclesial, aunque luego no reaparecen, están como aisladas, no se asocian con la plegaria ni con la vida cotidiana. La asociación puede y debe despertar la alegría y reforzar la fe, pero no debe darse como el único modelo o como el

modelo esencial de la existencia cristiana. Es aquí donde se enfrenta el peligro planteado en este momento, de hacer una experiencia psicológica o sociológica, sin nada de religioso o de cristiano.

Este peligro que no cesa de estar presente en ciertos movimientos, entraña consecuencias que habrá todavía que discutir especialmente: el movimiento o eventualmente, el grupo que representa al movimiento en un contexto determinado, tiene tendencia a considerarse como el nudo auténtico (precisamente porque él tiene la "experiencia") de la Iglesia o de la comunidad local y por eso se separará —casi inconscientemente— del resto de los creyentes. Allí, donde el movimiento en tanto tal, tiene conciencia que su responsabilidad es dar una formación específica al individuo y actúa efectivamente en ese sentido, el peligro de sectarismo es infinitamente menor.

#### 4. EL MOVIMIENTO Y LA IGLESIA

Ya hemos subrayado que la relación de la mayor parte de los movimientos de laicos con la Iglesia visible, jerárquica, es sana y sin problemas, en comparación con otras comunidades o grupos teológicos. El más alto representante de la Iglesia habló de ellos a términos felices y ofreció a los movimientos conocidos la plena confianza que merecen. Esta apertura de principio de la Iglesia universal, desprovista de desconfianza y lejos del gusto incisivo de la crítica, forma parte de lo que hay de más positivo entre los rasgos que distinguen a los movimientos laicos.

Pero para que la fecundidad de estos vínculos se puedan mantener y para no perder ninguno de sus frutos, es necesario atender varios puntos concretos.

El primero de ellos podría formularse diciendo que el ministerio eclesial en sus dimensiones esenciales, enseñanza, sacerdocio y gobierno, está fundado y acompañado por el Espíritu Santo. La santidad objetiva de las estructuras, es el fundamento que subsiste siempre y a partir del cual puede desplegarse en su seno la santidad subjetiva. Esto no debe ser olvidado, sobre todo por los movimientos que se llaman carismáticos, con un acento particular. No sólo no puede haber al lado de la jerarquía ministerial otra que sea carismática (como en ciertos movimientos extraeclesiales), sino que no se puede adjuntar a los sacramentos establecidos por la Iglesia definitivamente, otros sacramentos. Tampoco se puede hacer depender la eficacia de los mismos de condiciones que no son comúnmente aceptadas por la teología eclesial. Estos movimientos, importantes sobre la significación siempre actual del Espíritu Santo, deberán, por esta razón, ser particularmente transparentes para la Iglesia jerárquica, no sólo con respecto a los sacerdotes u obispos individuales considerados adherentes del movimiento, sino bien dispuestos hacia el conjunto, hacia la unidad católica, en la que algunos creen no reconocer la presencia del Espíritu Santo como ellos lo desean. Esta apertura forma parte de los criterios de autenticidad de toda realidad eclesial carismática, como lo muestra de modo indiscutible el ejemplo de los grandes santos.

Lo que vale para los movimientos carismáticos, como para toda la espiritualidad católica, es que la relación con



*Un renacimiento católico. A través de los movimientos los jóvenes se reencuentran con la Iglesia.*

Cristo es el punto central. Por Él, nosotros tenemos acceso al Padre y somos acogidos por el Espíritu Santo, cuya misión es introducirnos en la inagotable riqueza de Cristo y explicarnos en toda su profundidad y riqueza su Palabra. El Espíritu hace caer toda su luz sobre Él, Cristo, y no se pone a sí mismo como un tema distinto y concurrente. Puede ser loado, adorado, implorado y de cierto modo ser objeto de experiencia pero no cambia nada su propia función y sentido esencial. "No hablará por su cuenta" (Jn. 16,13), sino a partir de la Palabra única del Padre, que se encarnó en Jesucristo. El Espíritu puede provocar en aquellos que escuchan la Palabra, el entusiasmo y el júbilo ante la profundidad del Mensaje, pero no se pone él mismo como objeto de la Palabra.

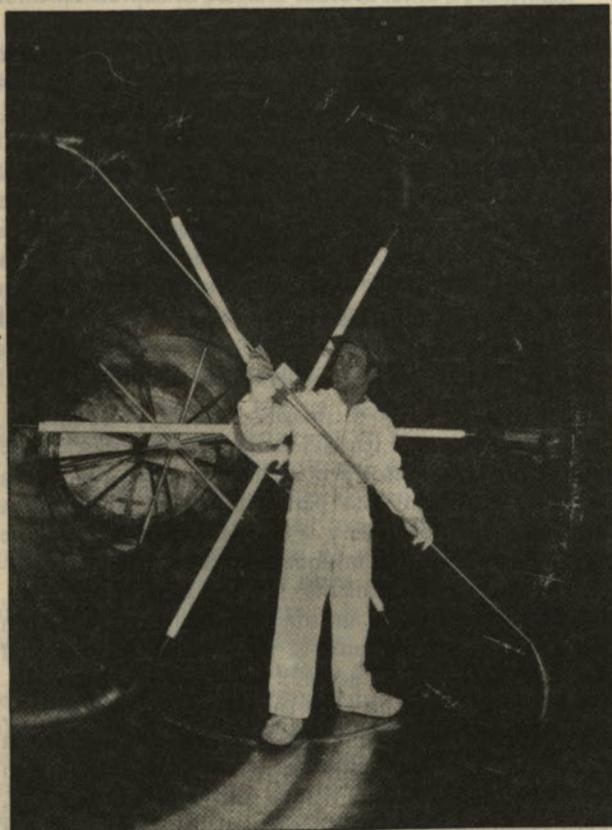
Un segundo punto a considerar deriva, precisamente, de los sentimientos incondicionalmente eclesiales de los movimientos. Esos sentimientos podrían conducir a acentuar el movimiento particular, como el "nec plus ultra" de la catolicidad y la eclesialidad, concediéndole desde una perspectiva misionaria, una particular consideración. Algunos movimientos se dejan ganar dulcemente, inconscientemente, por un tono triunfalista: "Venid con nosotros, que encontrareis la plenitud de la catolicidad en su expresión más actual" podría formularse groseramente, en forma un poco caricaturesca, su propósito. Es normal que los movimientos escruten el horizonte a la búsqueda de nuevos militantes, deseando en el momento de reclutar que se hagan visibles sus riquezas espirituales. Pero pueden darse en esta ocasión maneras de actuar que sobrepasan, aun ligeramente, los límites de la discreción. Hablamos estrictamente de movimientos laicos y excluimos el problema del reclutamiento en las órdenes religio-

sas, las congregaciones y los institutos seculares. Los movimientos laicos, en la medida en que son grupos abiertos, organismos sociales, por principio conocibles para todo el mundo, son accesibles para quien sea que se presente a su proyecto y esté dispuesto a comprometerse con lo que se le pide. En sí, no tienen nada de esotérico, ni de exclusivos, incluso si se los mira desde el exterior, pero a veces se les pone ligeramente una etiqueta que los aísla y los hace ver con ojos críticos por cierto tipo de gente a la que le gusta criticar.

La transparencia, para lo que consiste su programa eclesial y cultural y la realización vivida por sus miembros, se manifiesta esencialmente por sus logros, es decir, por su justificación en el seno de la Iglesia.

En esta perspectiva otro problema se plantea, pero solamente allí —como sucede con frecuencia— donde el centro del movimiento es un cierto número de integrantes que se comprometen muy estrechamente en el camino de la imitación de Cristo, adoptando de modo definitivo la decisión de seguir los consejos evangélicos. Tales nudos constituyen entonces —sean reconocidos canónicamente o no— algo parecido a un instituto secular y ciertamente ellos tienen necesidad de un cuadro institucional que sirva a su particularidad y que no ha de abarcar a los otros miembros. Ellos pueden, si lo juzgan acertado, reclamar discreción en el uso de los institutos en lo que tiene que ver con sus vínculos privados.

La frontera entre los institutos seculares que han sido fundados como tales y aquéllos que se agregan al contorno de los laicos, jurídicamente menos estrictos y de los movimientos laicos que en su desarrollo ven surgir un nú-



*Los desafíos de la modernidad y la necesaria especificidad de las respuestas, requieren del aporte de laicos sólidamente formados. En la foto, reactor atómico fabricado en América del Sur*

cleo central de miembros análogos al que se encuentran en esos institutos, podría ser, en la época actual, escasamente diferenciada. Unos y otros desarrollan sus posibilidades; en los dos casos se planteará la cuestión de la transparencia para el conjunto de la Iglesia, es decir hacia toda la gente y ambos deberán conducir a una solución conveniente.

Cuando la existencia de un grupo que forma parte de un movimiento es considerado en el interior de una parroquia o de una diócesis determinada, nuevos problemas se plantean. En principio, el movimiento es puesto seriamente a prueba, debe mostrar que reconoce la catolicidad que lo rodea y si se torna disponible para su animación o si ellos, hondamente convencidos de su catolicidad, se manifiestan de manera polémica frente a otros movimientos que podrían actuar dentro de la parroquia o la diócesis. La coexistencia de movimientos en un espacio eclesial delimitado, impone a los diversos grupos exigencias altamente cristianas, ante todo abrir un lugar a otros programas, a otros sistemas de valor, a otros carismas en función de un discernimiento cristiano de que el Espíritu lo quiere así. Ahí donde sea posible los movimientos deben animarse recíprocamente a operar en conjunto, ya sea en una pequeña parroquia o en una gran diócesis. Las exigencias que imponga esta situación deben ser planteadas al párraco o al obispo y éstos deben reconocer los valores objetivos que residen en cada movimiento, sin dejarse llevar por preferencias personales ni prejuicios.

No debería suceder jamás que un movimiento importante y reconocido sea excesivamente favorecido por sacerdotes u obispos, mientras que junto a él no se deja espacio para que crezcan y prosperen otras comunidades. También es cierto que los obispos y los curas deben llamar la atención a aquellos movimientos que pecan de excesivamente triunfalistas y pretenden ofrecerse como la única vía hacia la santidad.

## 5. LOS MOVIMIENTOS Y EL MUNDO

Mucho de lo que se ha dicho hasta aquí concierne al tema que ahora vamos a abordar. Ante todo, importa la exigencia de una transparencia en los proyectos y los planes de un movimiento, que no sólo debe darse hacia el interior de la Iglesia sino también hacia aquellos que no participan de la misma fe o no son creyentes. Esta transparencia tiene seguramente sus límites. Por supuesto el movimiento no tiene por qué manifestarse ante los ojos de todos sin discreción espiritual, y menos aun mostrar sus estructuras y realizaciones. Pero hay algo que precisamente no puede hacer y es mostrarse como una especie de sociedad secreta o de franc-masonería católica, con diversos grados de iniciación, detrás de la cual se suponen habitualmente apetitos de poder que atraen invariablemente toda suerte de hostilidades hacia el movimiento. En este caso, una vía media sana y objetivamente posible, por donde se andará sin consideración extrema a los malentendidos, es la justa y aconsejable.

Hoy es hasta tal punto normal que la gente se comprometa en tal o cual actividad política o social, que el compromiso en un movimiento laico, con un fin particular pero comprensible para todos —aunque no sea

aprobado por todos— no etiqueta ni aísla a quienes lo hacen.

Los movimientos laicos que por su naturaleza tienen que conducir un espíritu eclesial hasta el corazón de los intereses profanos, deberán traducir siempre en sus programas el espíritu de la Iglesia en una cultura equilibrada para los pueblos y para la humanidad. No se preocuparán menos, que lo que antes hicieron las fraternidades o las congregaciones marianas, de la espiritualidad de sus miembros, pero no olvidarán la actividad cultural. El movimiento no se perderá en la conversación del dominio profesional de uno de sus miembros, pero sí ha de ocuparse de que éste permanezca universalmente abierto a todos los llamados espirituales. La capacidad de diálogo debería ser el deseo y propósito de todos los responsables, así se trate de diálogo ecuménico con cristianos no católicos, con hombres que no tienen la misma fe o con los ateos. Esos diálogos, a menudo difíciles en lugares de trabajo, constituyen para los laicos cristianos el pan de cada día. Ese pan cotidiano debe ser repartido de manera humana con todos los contemporáneos. Sin una cierta formación no se aprenderá el arte de dialogar y por el contrario se hará algo que contradice desde la interioridad el espíritu del movimiento laico: se aislará. Por esa razón, cada uno deberá asegurarse un conocimiento conveniente de otras visiones del mundo y debe aprender a distinguir lo que en cada una es compatible con la propia, dónde se sitúan las diferencias y qué es lo que puede conducir a desarrollos dominables para el futuro de la humanidad. Frecuentemente los encuentros entre los miembros de movimientos, en los que unos están más versados en el diálogo que los otros, pueden conducir a progresos acelerados, muy superiores a los de un curso teórico.

Es necesario remitirse al genio de cada movimiento para saber qué género de actividad cultural resulta más fecunda: en los diferentes países y círculos culturales: el compromiso político, la actividad periodística o editorial, la labor científica o de investigación, la enseñanza, la economía etc. La ocupación de puestos culturalmente fecundos plantea un problema delicado, que no se puede resolver por una simple máxima de eficiencia.

¿Debe buscar el cristiano con todas sus fuerzas lograr los "primeros lugares" desde donde influir más? ¿Debe servirse de todo medio, insuficientemente justificado desde el punto de vista ético, para ocupar un puesto esencial u otorgarlo a alguien de "confianza" más que a alguien capaz? Digamos frente a esto, que un movimiento cristiano no debería dejarse seducir por los perfumes de la voluntad de poder y asumir conciencia clara de que la ubicación legítima de una posición media o de base, puede ser más decisiva para una cultura, que el desempeño de los cargos dirigentes.

Todo lo dicho hasta aquí, cuenta sólo para los países donde los movimientos de laicos pueden desarrollarse sin impedimentos. En las naciones en las que estas condiciones no se dan, donde los movimientos están enteramente prohibidos o fuertemente limitados en sus realizaciones hacia el mundo, habrá que extraer las conclusiones inevitables: los movimientos tienden a organizarse en base a una participación reducida, a veces secreta, con un desplazamiento del acento principal hacia la formación religiosa personal, así como la promoción de un mayor grado de discernimiento de los espíritus.

## 6. LOS MOVIMIENTOS Y LOS INTERCAMBIOS ENTRE ELLOS

Este tema ya ha sido abordado varias veces. ¿Cómo pueden relacionarse entre sí los innumerables movimientos laicos? En la perspectiva católica su coexistencia es básicamente espiritual. Esto no resulta tan fácil a causa de la estrechez de la conciencia humana y a que cada movimiento reclama reconocimiento absoluto y a menudo, un serio control de sí mismo.

No obstante, los primeros encuentros entre los movimientos a lo largo de los últimos años han dado resultados maduros, sorprendentemente positivos y permitieron el vínculo y la comprensión espontáneas en el cuadro común de la Iglesia. Cada movimiento se presenta a los otros, se inician diálogos múltiples y en esos encuentros cada uno descubre los valores de los otros y sus propias limitaciones. Se aprende a aceptar a los otros sin envidia. En particular, los grupos centrados sobre la actividad en el mundo, aprenden a considerar el carácter indispensable del momento contemplativo y aquellos que se ocupan de su propia interioridad o de alguna devoción particular, son animados a abrirse más ampliamente a la vocación del laico. El eco del primer encuentro internacional es tal, que convoca a contactos múltiples a nivel nacional y regional.

Hay lecciones para extraer de la historia de la Iglesia. Las nuevas fundaciones religiosas difícilmente se han construido sin resistencias, sin suspicacias y obstáculos. Se requiere cierto tiempo para que sean aceptados y también para que el contacto mutuo se haga fluido y natural, en el sentido cristiano. Por otro lado, ha habido siempre a través de los siglos, fundaciones que se mostraron prósperas y eficaces durante un cierto tiempo, para caer luego en una grave decadencia. No es necesario que algo que nace hoy permanezca válido a lo largo de los siglos; hay carismas menos vigorosos, agrupamiento de superficie, que corresponden a un objetivo establecido previamente. Estos se elevan rápidamente y luego decaen. Otros, tienen que trabajar decenas de años para instalarse, luchando contra dificultades que puede ser el capital de partida que les pide (y otorga) Dios. En los encuentros no se debe juzgar muy rápidamente a los otros; las grandes cifras no son prueba suficiente de la fuerza de penetración, muchas cosas, para ser eficaces, requieren de ámbitos poco numerosos. Para algunos, el éxito externo se posterga a un momento más tardío.

Por lo demás, la voluntad de trabajar en común podría ser el signo de reconocimiento infalible de un auténtico espíritu católico.

Una última cosa. Los movimientos están en sí diferentemente estructurados. Sin un mínimo de estructura los movimientos no pueden existir. Es necesario un objetivo claramente determinado, metas puestas ante cada uno de los miembros, encuentros programados entre ellos. Hay, no obstante, movimientos sólidos que reúnen en función de la personalidad del fundador y se centran sobre sus consignas. Estos pueden conocer una expansión maravillosa, pero si su estructuración interna queda en el punto mínimo, corren el peligro de disolverse a la muerte del líder. Es posible que la Providencia no haya previsto nada para ellos, pero también puede suceder que les haya otorgado un papel a cumplir, de forma tal que en el momento oportuno surgen en su

seno las estructuras adecuadas para asegurar su supervivencia.

Estas estructuras no descansarán en algunos párrafos dedicados a la organización, serán en realidad las palabras de orden y relevantes de la profundidad espiritual, que van más allá de la simple actualidad.

Digamos que los movimientos abiertos no se dejan bloquear dentro de un sistema cerrado de explicaciones. Estos pueden, sin necesidad de repetir nada, encontrar orígenes totalmente diferentes. De hecho unos se forman, simplemente, porque existe en una parte del mun-

do una necesidad de compromiso social que se hace fuerte; esto no implica necesariamente la búsqueda de un carisma sobrenatural, que los cristianos se reúnan corresponde simplemente a su tendencia general de responsabilidad ante una situación determinada. Otros movimientos nacen a partir del carisma propio de un fundador, otros todavía —como los movimientos carismáticos— por efecto de una moción universal del Espíritu, que no tiene que estar ligada necesariamente a una personalidad concreta. El carácter tan diferente de esos orígenes no impide una colaboración estrecha y sutil en el amplio espacio de la catolicidad y del espíritu. □

# NEXO

**es una revista que quiere recuperar la  
identidad católica y la conciencia de  
Patria Grande de América Latina.**

**Totalmente solidaria con la orientación de Juan Pablo II,  
aspira a abrir un horizonte de esperanza  
para el futuro del continente.**

**Nuestro camino específico es evangelizar  
la cultura, de modo que la ciencia y la técnica  
sean puestas al servicio del hombre, concebido  
en su máxima dimensión liberadora, como  
hijo de Dios.**

**APOYE ESTA TAREA**

# ESCAPARATE

ARTURO ARDAO

## NUESTRA AMERICA LATINA

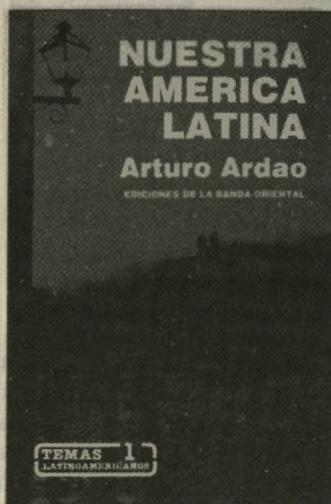
Ed. Banda Oriental.  
Montevideo 1986

Antiguamente se creía que el nombre era la esencia de la cosa. La cuestión del nombre nunca era secundaria, sino principal. Sin duda, que se nos designe mundialmente "América Latina" no es superfluo. Y el saber de la historia de ese nombre tiene connotaciones culturales, políticas y religiosas.

"Este nuevo bautismo (el de América Latina) puede ser considerado como de una importancia casi igual al que efectuó, a principios del siglo XVI, el humanista-geógrafo Waldseemüller, designando "América", del nombre de Américo Vesputio, la "cuarta parte" del mundo puesta a la orden del día europea por Cristóbal Colón" (Guy Martinière, *Les Ameriques Latines*. Grenoble 1978).

El problema ya había sido abordado de modo original, excelente y definitivo por el mismo Ardao en "Génesis de la idea y el nombre de América Latina". Caracas, 1980. Ahora vuelvo sobre la cuestión, con nuevas ampliaciones. En realidad el libro que ahora presentamos supone el anterior. Forman una sola unidad.

Esta obra se divide en dos partes. Primera parte: La idea de latinidad y la idea latina. El verdadero origen del nombre América Latina. Nacionalidad y Continentalidad en América Latina. Panamericanismo y Latinoamericanismo. Las ciudades utópicas de Miranda, Bolívar y Sarmiento. Segunda parte: Uruguay y



el nombre de América Latina. La Solidaridad Latinoamericana desde Uruguay. Del Mito al Mito anti-Ariel. Apéndice: Lo latinoamericano entre lo Indoeuropeo y lo Indoeuropeo.

La idea de "latinidad" es reciente, viene del siglo XIX. Antes la categoría era de "romanidad" o pueblos "románicos", designación de origen hispánico del siglo V. Todavía Hegel se atenía al concepto clásico de lo "románico" y lo "germano". A la altura de 1830 es cuando la idea de "latinidad" empieza a desplazar la de "romanidad". El romántico liberal Michelet y el saint-simoniano Chevalier serán sus adalides desde Francia. En realidad era una réplica de los movimientos supraestatales, alrededor de grandes círculos culturales, que entonces surgían de pan "eslavismo", "germanismo" y de la referencia "sajona" (la Inglaterra hegemónica y los Estados Unidos emergentes, genialmente percibidos por Tocqueville y Chevalier). La caída y marginalidad de España y Portugal de comienzos del siglo XIX dieron pie a que Francia (luego a través de Napoleón III. . . y que todavía De Gaulle y Malraux invocaban no hace mucho) pretendiera recoger la herencia y tomar el liderazgo en el "círculo de la latinidad", que nos in-

cluía (Ver Nexo Nro. 3 la "Sinopsis geopolítica").

Estos antecedentes hacen que el norteamericano John Leddy Phelan sostenga que América Latina, es un nombre ligado a la política de Napoleón III en México ("Panlatinismo, intervención francesa en México (1861-1867) y la génesis de la idea de Latinoamérica" 1968). Obsérvese la fecha de la obra de Phelan, era el tiempo de la política independiente de De Gaulle ante Estados Unidos. . .

Pero Ardao muestra, con claridad, que el nombre es anterior a la mentada intervención, y que fue acuñado por el intelectual y diplomático colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889).

"Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina; y esta inocente práctica nos trajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid. Se nos dijo: "En odio a España desbautizáis la América". "No repudiamos; nunca he odiado a pueblo alguno, ni soy de los que maldigo a la España en español". Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?. Claro que los Americanos-españoles no hemos de ser latinos por lo indio, sino por lo español. . . Hoy vemos que nuestra práctica se ha generalizado; tanto mejor". (Torres Caicedo: *Mis ideas y mis principios*. Paris, 1875). "Latina" vino para una visión unificada con Brasil principalmente, también con Haití. Tal su lógica.

El enfoque es hijo de una gran contraposición, del primer impacto de la expansión norteamericana: la guerra y amputación de México (1847). Aquí se hizo ostensible para todos el conflicto americano del Norte y el Sur. Y este impacto fructifica en el episodio siguiente, el del pirata norteamericano Walker en Nicaragua y Centroamérica. Aquí Ardao ubica el primer uso de la expresión "América Latina" en 1856:

**"La raza de la América Latina al frente tiene la sajona raza"**

Así dice el fragmento del poema de 288 versos titulado "Las dos Américas de Torres Caicedo".

Este fue heredero de Bolívar, entonces olvidado, y fundador y propagandista de la "Unión Latinoamericana" desde 1879 en París, junto con numerosos y relevantes latinoamericanos allí residentes. Pero la primera institución que tomó tal nombre oficialmente fue en Roma el "Colegio (Pío) Latinoamericano" para seminaristas de estas tierras, en 1862. Quizá Torres Caicedo, que era católico, no haya sido extraño a tal iniciativa.

Ardao también señala que la célebre expresión de Martí "Nuestra América", consagrada en su ensayo de 1891 tiene su primer empleo significativo en la ciudad colombiana de Tunja, por el jesuita santafecino Hernando Domínguez Camargo, en un Canto a Cartagena de Indias (1676): "Esta, de nuestra América pupila...".

En Uruguay, a aquella gran figura del 900, inaugural del nuevo latinoamericanismo, José Enrique Rodó, le ha seguido una alta herencia, desde católicos como Zum Felde o Real de Azúa a liberales agnósticos como Arturo Ardao. Sin espavientos, con discreción, Ardao ha abierto sin cesar nuevos horizontes nacionales. Donde horizonte y raíz se hermanan. Y este libro así lo testimonia.

HECTOR PEREZ  
BRIGNOLI

BREVE HISTORIA DE  
CENTROAMERICA

Alianza América. Madrid 1985

Centroamérica está en el centro de la atención mundial. Es una llaga en la conciencia latinoamericana. Allí, en este momento, se entre-



cruzan los conflictos Norte-Sur y Este-Oeste. Limitarlo al de Norte-Sur o al de Este-Oeste, excluyendo al otro, es pura propaganda, ajena a la verdad real. Cierto, este entrecruzamiento complica el problema, mas los problemas no están para ser sencillos. De todos modos, el principio de todo abordaje a la cuestión es empezar por saber historia de Centroamérica misma.

Centroamérica puede entenderse como parte del Caribe. Sin duda están íntimamente ligados, pero no pueden identificarse. En Centroamérica hubo siempre, de modo más o menos intenso, conciencia de su unidad. El Caribe es infinitamente más cosmopolita y multiracial, allí existen vestigios y presencias, de todos los imperios que lucharon o luchan por el control de América Latina (Inglaterra, Holanda, Francia, Estados Unidos y la URSS).

El núcleo de Centroamérica es el antiguo Reyno de Guatemala, que comprende las actuales repúblicas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Desde este siglo XX, luego de la secesión que Estados Unidos propició contra Colombia, Panamá también forma parte de Centroamérica. Antes, Panamá se ligaba más con América del Sur, particularmente con el Perú, en tanto que la Capitanía General de Guatemala miraba más hacia México. El Istmo es una frontera no sólo entre los océanos Atlántico y Pacífico sino también entre México al Norte y Colombia y Venezuela al Sur (justamente los principales países que animan el intento de mediación pacífica de

Contadora). Así, en toda su historia hubo en Centroamérica un contraste esencial, paradójico: tuvo siempre una gran importancia geopolítica junto con una mínima importancia económica. Fue siempre una región pobre, rural, sin mayor interés económico para las grandes potencias (en esto ni punto de comparación con algunas islas del Caribe), pero siempre un gozne estratégico de importancia mundial.

Desde su nacimiento latinoamericano con la expedición de Balboa y la apertura del Mar del Sur (océano Pacífico). De tal modo, el entrecruzamiento geopolítico, hoy agudo, ha sido presencia constante, en mayor o menor grado. Centroamérica es como el aledaño de ese cruce oceánico crucial. Pérez Brignoli dice "La importancia estratégica contrasta fuertemente con la pobreza y limitación de los recursos económicos- otro dato estructural a lo largo de toda la historia de la región", (pág. 21). No olvidar nunca esta constante.

Territorio estratégico, pero de escasa magnitud: un 2 % de la superficie total de América Latina. Como Paraguay, tiene algo más de 400.000 km<sup>2</sup>. Nicaragua es el país más grande del istmo y el más poblado, Guatemala. Hay actualmente más de 20 millones de habitantes que estarán cerca de duplicarse alrededor del próximo año 2000. La pobreza del conjunto es visible. A lo más, llega a la modestia en Costa Rica. Se trata, es obvio, de una región extremadamente dependiente. Hoy integra lo que Estados Unidos entiende su zona de "seguridad nacional", que forma un cinturón militar estratégico que parte de sus bases en Panamá, y hace un arco en el Caribe pasando por Puerto Rico, Guantánamo y las Bahamas. Esa hegemonía norteamericana está hoy cuestionada por un lado por la afirmación nacional de los pueblos centroamericanos, y por otro agujoneada por la presencia soviética —el otro gran poder mundial— a través de Cuba y del régimen imperante en Nicaragua. De allí la alta conflictividad actual.

Es la patética de algunas fronteras: hoy existen en Centroamérica un millón de desplazados, como en Afganistán dos millones. Tragedias

como las del Cono Sur, con toda su gravedad, no tienen punto de comparación. Sólo que por ser sociedades de nivel más alto, el drama de cada persona parece mayor.

El libro de Pérez Brignoli quiere ser una guía para la historia de Centroamérica, aunque no es una historia profunda. No sale de tópicos y convencionalidades.

El primer capítulo "La tierra y los hombres" da una sinopsis apretada, bien hecha, del conjunto de la problemática centroamericana. Muestra un supuesto que ha sido hasta ahora fundamental: los condicionamientos del medio natural: cadena de montañas y volcanes con selvas de variada espesura tropical. Esta estructura física ha sido decisiva en la dispersión centroamericana, en la postración de localismos aldeanos, que sólo en los últimos años comienzan a superarse. Volcanes, selva y "balcanización" han ido parejas. El fin del Imperio Hispánico puso inmediatamente a la luz esta desintegración, el pronto nacimiento de cinco repúblicas, con intentos y nostalgias frustradas de unidad.

Luego Pérez Brignoli trata del "pasado colonial". Aquí muestra ya uno de sus límites. Afiliado a las tesis de la "leyenda negra", aunque con aparente sobriedad, desconoce en lo puro "colonial" el otro rostro: el nacimiento del nuevo pueblo centroamericano. No comprende ni plantea el surgimiento de una nueva nación, más allá de las herencias indígenas, incluso en los mismos indios que pervivieron sin el mestizaje racial, pero no sin "mestizaje cultural". Esta ausencia reside en el anti-catolicismo de Pérez Brignoli.

Aunque aquí y allá Pérez Brignoli debe reconocer una presencia positiva de la Iglesia ("En cierto modo, el arte religioso se convirtió así en vehículo de la cultura popular") por sus protecciones "paternalistas", lo decisivo para Pérez Brignoli es postular a la Iglesia como esencial aparato de "dominación colonial". Con semejante simplismo, es claro que no puede ni plantearse qué sea la crisis de "identidad nacional" centroamericana actual. Y eso viene no de la historia, sino de la esquemática filosofía de la historia de Pérez Brignoli, donde la religión es sólo alienación. Este concepto atraviesa y condiciona todo

su libro. Así, luego de la Independencia, que Hector Pérez Brignoli cree como "En busca del Progreso", el historiador de marras toma partido indiscriminado por los liberales, que son en realidad la "oligarquía liberal", la más expoliadora que haya conocido Centroamérica, que impulsó la leyenda negra contra la Iglesia, a la vez que buscó destruir todas las seguridades sociales de la Iglesia y de las comunidades indias. Fue la oligarquía liberal la gran miseria para el pueblo desamparado. De ahí el persistente "crecimiento empobrecedor" y las tiranías de los Somoza, Ubico, etc. ("Liberales"). Fue la inserción de Centroamérica en el área imperial norteamericana, del desarrollo agro-exportador, principalmente centrado en el café y las bananas. Del "orden liberal" caricaturesco que se levantó. Pérez Brignoli enumera sus rasgos generales: "1) Predominio y gran concentración del poder en favor de los terratenientes; 2) tendencia a la expropiación del campesinado indígena, imponiendo un ordenamiento territorial que las masas indígenas jamás aceptaron como legítimo, 3) una elevada dosis de violencia exigida por el propio funcionamiento de las instituciones económicas y políticas, 4) fuerte polarización en clases, con debilidad estructural en los sectores medios emergentes" (pag. 8). El otro rasgo general, fue el "anticlericalismo" furibundo. Este es el "orden" que comenzará su crisis luego de la segunda guerra mundial y que culmina ahora en el "estado de guerra" que impera en casi toda Centroamérica.

La crisis se produce a consecuencia de un gran desarrollo desde la dinámica del Mercado Común, desde la década del 60 y del surgimiento de nuevas clases medias y nuevas exigencias de vida. La Iglesia, que había sido totalmente desmantelada desde mediados del siglo XIX por la oligarquía liberal, comenzó su reconstitución y su nueva evangelización desde los años 50. Medellín le dió un gran impulso. Los sectores democristianos son una de las fuerzas dinámicas de Centroamérica. Otra fuerza dinámica es la vía de la guerrilla marxista, inspirada en Cuba. De ahí que con la victoria de Nicaragua (que no fue obtenida sólo por la guerrilla marxista bajo

la bandera sandinista, sino por un conglomerado de fuerzas, en que la Iglesia de Nicaragua cumplió un papel esencial contra Somoza) se intenta la "total apropiación" de una revolución nacional por un crecimiento neo-stalinismo, que expulsa a todas las otras fuerzas, y que desestabiliza la salida progresista que en El Salvador encarnaba Napoleón Duarte. Sobre estos aspectos, ver Nexo 1 (La Tragedia Centroamericana, pág. 7). Todo esto es minuciosamente tergiversado por Pérez Brignoli.

**Hay aquí una regla infalible para el discernimiento de los espíritus. Aquellos que dicen que lo que ocurre en Centroamérica es la pura confrontación Este-Oeste, están con Reagan y el imperialismo norteamericano. Aquellos que niegan absolutamente esa confrontación Este-Oeste en Centroamérica, éstos están con los soviéticos.** Tal el caso de Pérez Brignoli. Lástima que ello deriva en que su guía histórica, sea una mala guía, deformadora de los hechos.

Quien quiera tener bases para una guía más certera, puede acudir a NEXO 4 donde el SEDAC (Secretario Episcopal de América Central) realiza una mejor comprensión histórica centroamericana.

L.T.

JUAN GUILLERMO  
DURAN

### MONUMENTA CATECHETICA HISPANOAMERICANA (Siglos XVI-XVIII, tomo 1)

Con prólogos de Mons. Quarracino  
y Lucio Gera. Ed. Facultad de Teología  
de la Universidad Católica Argentina,  
1984. 744 págs.

La evangelización de los pueblos americanos, tanto por el testimonio vital de los misioneros como por el esfuerzo cultural y pedagógico que significó, constituyó una verdadera epopeya de la Iglesia. La historia de ese proceso, la labor que en él

correspondió a los misioneros y las órdenes religiosas, a los obispos y a los clérigos; la variedad de regiones en que les cupo actuar; los diferentes criterios que prevalecieron en cada época; la crónica diocesana y parroquial, o de sus servicios educacionales o caritativos, han merecido por cierto, una atención considerable en la historiografía eclesiástica y secular. Existen historias generales y particulares, biografías y crónicas, e infinidad de estudios monográficos que abordan estos temas desde momentos y aun perspectivas diferentes.

En cambio, el estudio de los medios de que se valió la Iglesia para llevar a cabo esa obra, o como bien dice el prologuista "el esfuerzo de la paciencia, imaginación, adaptación y fidelidad que desplegaron tantos misioneros para poder llevar las muchedumbres de catecúmenos y neófitos a la aceptación razonada de una nueva simbología sacramental y social", ante auditorios que iban desde las altas culturas de aztecas o incas hasta los pueblos de agricultores o los dispersos cazadores de la selva o el llano, no ha merecido aún idéntica atención de los historiadores. Tal vez quienes con mayor interés se han asomado a ese tema, aunque por razones diferentes, han sido los lingüistas y antropólogos, que buscaban conocer mejor esos pueblos y clasificar sus lenguas.

El estudio de esos primeros catecismos, confesionarios y sermonarios constituye precisamente el tema de esta magna obra que el Pbro. Durán ha iniciado entre nosotros. La *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, tal como su título lo indica, constituye una colección ordenada de textos de esa literatura misional, escrita y publicada en América a lo largo de los siglos XVI al XVIII.

Este primer tomo, dedicado primordialmente al ámbito mexicano, recoge por una parte, esos tesoros de piedad ingenua que fueron los "catecismos pictográficos", con los que se inició la enseñanza cuando aún el conocimiento de las lenguas aborígenes era incipiente entre los misioneros. A ellos se siguen la *Doctrina cristiana* de Fray Pedro de Córdoba, OP (1544); los bellísimos *Coloquios de los Doce Apóstoles*,

de Fray Bernardino de Sahagún, OFM (1525-26 y 1564); una *Doctrina* y dos *Confesionarios*, mayor y menor, de Fray Alonso de Molina, OFM (1546-1565); la *Suma Breve*, de Fray Dionisio de Sanctis, OP (1576); el *Catecismo*, de Fray Juan de la Anunciación, OSA (1577) y los *Confesionarios* de Fray Juan Bautista, OFM (1599). Todo este material, escrupulosamente anotado conforme a las mejores normas de transcripción, se halla precedido por una introducción general al tema y eruditos estudios particulares de cada uno de los autores y obras referidas. Incluye, además, reproducciones facsimilares de las portadas y páginas de aquellas primicias de la imprenta mexicana, así como también de los manuscritos tomados en cuenta.

El autor, profesor de historia eclesiástica, tiene ya una probada competencia en este tema, en el que viene trabajando desde bastante tiempo atrás. Ello es así, al punto que la mayoría, sino todos los estudios que preceden a las fuentes pastorales editadas ahora, fueron publicadas en revistas especializadas entre 1977 y 1982. Otro tanto cabe decir de su tesis doctoral *El Catecismo del III<sup>o</sup> Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*, que la misma Facultad de Teología de la UCA publicó en 1982, lo que pone de manifiesto que la *Monumenta* es un fruto maduro, pensado y elaborado con inteligencia y perseverancia desde largo tiempo atrás.

Sería imposible en esta breve nota brindar un comentario pormenorizado de esta literatura. El lector hallará en ella, y quizá para su sorpresa, estilos diferentes de exposición de los contenidos de la fe, como en los *Coloquios* de Sahagún, o en la suma dialogada de De Sanctis; así como interesantísimas noticias sobre las costumbres o los problemas pastorales, tal como surgen de las páginas de los confesionarios. Tal vez algún crítico exigente pudiera reprochar la exclusión de los textos en lengua aborígena, que acompañaban a los originales bilingües. Sin duda ello hubiera sido excelente, e incluso habría ampliado el número de sus lectores con aquellos versados en lenguas indígenas. Pero es posible que el encarecimien-

to de los costos haya impedido al autor y al editor brindar ese complemento.

De todos modos, los méritos de la obra son muchos y merecen destacarse. Entre ellos, el rigor crítico, libre de esquemas apriorísticos o de prejuicios ideológicos con que se ha abordado el estudio de la época y del tema. En el análisis, y sin perjuicio de la erudición, campea siempre el buen sentido y la comprensión de los problemas pastorales, presentados siempre en una adecuada perspectiva que deriva de una atenta y concienzuda lectura de los textos.

Otro mérito no pequeño es el haber comprendido el valor de esta colección de fuentes, y de haberla planeado en su dimensión hispanoamericana. Este tipo de esfuerzos historiográficos marcan una línea de trabajo que aún requiere consolidarse y ampliarse entre nosotros.

En este sentido, conviene recordar aquí, con elogio, otras colecciones de similares perspectivas, tales como la que Arancibia y Dellaferri han emprendido con la edición crítica de *Los Sínodos del Antiguo Tucumán* (1978 y 1980); la *Monumenta Peruana*, editada por Instituto Histórico de la Compañía de Jesús o la aún inconclusa colección de *Documentos del Episcopado Argentino* (1965-1981). Sin esos documentos, y muchos otros que importa reunir y estudiar de modo semejante, provenientes tanto de la época colonial como de la nacional, de los diocesanos como de las órdenes religiosas y que abarcan sermones, informes, artículos, prensa periódica, opúsculos y correspondencia, será imposible conocer y escribir con probidad la historia de nuestra Iglesia.

Trabajos de este tipo, que suponen un esfuerzo considerable de búsqueda paciente y selección cuidadosa, constituyen todo un acierto que honra a la historiografía eclesiástica argentina. Marca además, un hito significativo para el conocimiento de la evangelización americana, y un homenaje a la memoria de quienes protagonizaron, hace casi quinientos años, esa epopeya que la Iglesia universal se apresta a conmemorar en 1992.

Ernesto J.A. Maeder

ERNESTO DE LA  
TORRE VILLAR

**LA EXPANSION  
HISPANOAMERICANA EN  
ASIA - SIGLOS XVI y XVII**

México - FCE 1980

El hecho histórico del descubrimiento y conquista de América, absorbe toda la visión del estudioso y concentra todo el esfuerzo intelectual del historiador.

Pero, el hecho histórico en sí, supera a la mera dimensión americana, y se proyecta como un evento esencialmente mundial.

El libro que comentamos es una recopilación de trabajos, de especialistas en la historia comparada de Asia y América, y en el mismo quedan claramente direcciones y fuentes en ese campo, a la espera de una nueva interpretación totalizadora de una etapa innovadora de la historiografía universal.

Los países ibéricos por razones históricas y geopolíticas de todos conocidas, se proyectan desde el borde occidental de Europa, hacia los mares desconocidos y conjuntamente con su esfuerzo marineró, expandían un idioma y una cultura.

Este desborde siguió rumbos inesperados sobre la esfericidad esencial del planeta, por lo que el poder estático, los idiomas y las creencias religiosas también tomaron derroteros propios. Y el Pacífico, antípodas de Europa, tenía que ser donde dichos impulsos librados a la aventura, necesariamente debían cerrar su periplo global.

Es así, que lo castellano y lo portugués, se reencuentran por distintas vías en el mundo asiático.

El tratado de Tordesillas, arreglo consensual sobre una Bula de la Santa Sede, tiene también su aplicación sobre las aguas de Oriente.

Las Filipinas y las Molucas, los cristianos de la India y el Japón, la Nao de Manila y la Nao de Acapulco, conforman un capítulo de la empresa iberoamericana, que nos retrotrae a una etapa histórica poco



conocida, a la vez que nos proyecta sobre la dimensión ineludiblemente de las pocas culturas ecuménicas.

Este rol totalizador de la empresa, común de iberos y de americanos, es asumido en forma primordial, por el Virreinato de la Nueva España, que efectivamente cumple el rol de "placa de conexión" entre el mundo Atlántico, hispano-portugués y el mundo Pacífico, peruano-mejicano.

Esta prolongación, articulada por el Nuevo Mundo, que se acopla a la tarea inicial y alcanza las costas de Asia, permite enganchar a las rutas de los españoles con la de los portugueses, e instrumentar el ciclo totalizador de la redondez del planeta en la historia de los hombres.

Por supuesto que la empresa tiene también humanas minucias, así el "Galeón de Manila", ese buque que una vez al año y durante más de dos siglos comunicó el gran puerto asiático de la capital Filipina con la terminal americana de Acapulco; las visicitudes de Urdaneta y Vizcaíno en busca de las costas del Oriente legendario, y las negociaciones y observaciones de los hombres de América y España con los representantes de Daymios y del Shogun en el Japón totalmente feudalizado.

Las que contrastan con otros capítulos que tienen el aliento propio de la grandeza de esos tiempos, la empresa militar de Legazpi, los mártires cristianos en el Japón, o la

inquietante presencia del pirata Cavendish en aguas mejicanas detrás de ricas presas, todo lo que nos reinstala en el curso de nuestra propia historia, ahora inevitablemente más doméstica.

De todo esto, la dimensión asiática del mundo hispanoamericano se perfila diáfana, testimonio de esto es el cristianismo, que prende en Filipinas, a la vez que dichas islas cuajan como un Estado, cabal resultado del esfuerzo económico y administrativo del solar mejicano, cuya plata subsidió efectivamente el comercio transpacífico e hizo posible la llegada de los géneros de Oriente a tierras americanas donde constituyeron un elemento de primera importancia para la sociedad aquí establecida.

De manera que a quinientos años de la empresa colombina, estamos en condiciones de asumir esa otra dimensión del descubrimiento, la existencia real y verdadera de un Pacífico Iberoamericano, surgido con y del Nuevo Mundo, cuya adyacencia sigue siendo una referencia existencial ineludible en una dinámica americana para un futuro próximo.

GERALD FOLEY Y  
CHARLOTTE NASIMM

**LA CUESTION ENERGETICA  
Y EL PODER**

Ed. de Serbal (España), 1981

"Las leyes que expresan las relaciones entre la energía y la materia no son importantes tan sólo para la ciencia pura. Son necesariamente las primeras en toda la historia de la experiencia humana y controlan, en última instancia, el ascenso o la caída de los sistemas políticos, la libertad o esclavitud de las naciones, los movimientos del comercio y la industria, el origen de la riqueza y la pobreza, el bienestar físico general de la raza. Si esto no ha sido reconocido claramente en el pasado, no hay excusa, ahora que las leyes físi-

cas han quedado incorporadas a nuestra forma cotidiana de pensar, para que las desatienda y no se les conceda la prioridad en las cuestiones que afectan al futuro". Esta cita del libro *Matter and Energy* (1912) de Frederick Soddy, es el punto de partida para una ordenada exposición de la cuestión energética en nuestro tiempo, a cargo de Gerald Foley y Charlotte Nassim.

El libro, ordenado y con sólido espíritu científico, constituye, en uno de sus aspectos, una puesta a punto de los conocimientos en todo lo que tiene que ver con las fuentes convencionales y perocederas y las no tradicionales y renovables. El lector encontrará, por ese lado, una visión sólidamente asistida por las mejores informaciones accesibles en este momento, de los recursos disponibles. Sendos capítulos se destinan al carbón, los hidrocarburos, los petróleos pesados, la energía nuclear (fisión y fusión), energía solar, gas de carbón, petróleo de carbón, metano y alcohol de la biomasa, pirólisis e incineración de desechos. Cuadros y gráficos abundantes sirven de instrumento visual correctamente usado, para apoyar la lectura de los textos.

Pero el valor máximo de la publicación hay que buscarla en sus capítulos introductorios, donde Foley enfatiza una verdad de viejo conocida, y frecuentemente olvidada por los especialistas, que es la dependencia de toda forma de energía con relación al Sol y sus mecanismos de fusión nuclear. La superficie de la Tierra, acota, intercepta energía solar a un ritmo de casi  $1.7 \times 10^{14}$  kilowatts, lo cual representa unas 100.000 veces la capacidad generadora de todas las centrales eléctricas del mundo. El 70 % de ese inmenso suministro ingresa en los procesos energéticos del planeta —el 30 % restante es reflejado.

Una parte importante de ese flujo, especialmente la radiación ultravioleta, es retenida por la atmósfera en puridad por el ozono, circunstancia que crea una de las primeras condiciones necesarias para que sea posible la vida en la tierra, porque su presencia sobre la superficie del planeta aniquilaría toda forma de existencia.

En general, adelanta Foley, los ciclos diurnos y estacionales de absorción y emisión de calor, concluyen con el retorno de la energía solar al gran vaciadero térmico del espacio exterior, pero alrededor de un tercio de esa energía toma diversos caminos antes de ese fin inevitable. Es esa la energía que mueve los ciclos de evaporación, precipitación, vientos, olas, corrientes oceánicas y determina, por fin, los procesos esenciales de fotosíntesis de la biósfera. Es la naturaleza vegetal la que sostiene y alimenta a la vida animal, pero la eficiencia con que la biósfera convierte energía solar en materia orgánica es bastante pobre, dado que en condiciones óptimas apenas utiliza el 2 % de la solarización disponible. En la compleja cadena de transformaciones energético-alimentarias, de plantas a animales herbívoros, resulta, que al fin del proceso, el 99,99 % del total que había ingresado —procedente del Sol— se ha reducido a calor desaprovechado. Costosísimo precio que cobra el gran lujo de la vida.

De esa actividad de la biósfera, especialmente de la función de fotosíntesis, surgen otras formas de acumulación de la energía en capas profundas de la corteza, como los yacimientos de carbón o de hidrocarburos, tributarios finales de la acción solar.

A partir de estas consideraciones —muy sumariamente resumidas aquí— los autores avanzan al análisis de las grandes líneas del desarrollo civilizatorio, la construcción de imperios, el auge y decadencia de las naciones y arremeten con párrafo de cita conveniente: "En las economías feudales la concentración de la energía estaba en manos de pocos. Energía y poder están relacionados en sentido técnico, ya que la potencia se define como el índice del flujo energético, pero al mismo tiempo, en el sentido de que el acceso a la energía es también el acceso al poder político y físico sobre los demás. El propietario de un molino, era, generalmente, un tirano dentro de su comunidad".

El libro abunda luego, a través de varios capítulos, en consideraciones sobre las disponibilidades energéticas británicas en el momento de su apogeo imperial (tres veces

más que el promedio mundial), de modo que el hombre victoriano de mediados del siglo XIX disponía del equivalente de trabajo de 35 esclavos, y en la centuria siguiente el ciudadano norteamericano tuvo a su disposición una cantidad exactamente el doble a la antes mencionada.

Las conclusiones a las que arriban después de una descripción minuciosa de los datos actuales de la crisis energética, en la que no escatima las más sombrías predicciones, el libro aborda uno de los temas más delicados: las disponibilidades actuales de combustibles —que serán por muchas décadas fuente insustituibles— y su curiosa distribución en el planeta.

A tal propósito afirman: "La Tierra es rica en carbón, atesora lo suficiente como para consumirlo en miles de años a los índices actuales. Los recursos de petróleo y gas son menores. Pero la importancia inmediata de estos recursos reside en que se encuentran desigualmente distribuidos: 3/4 del carbón del mundo y la mitad del gas natural se ubican en la URSS y más del 50 % de las reservas del petróleo están enterradas en Medio Oriente y Africa del Norte. Estas reservas se encuentran fuera de las zonas de mayor consumo energético del Occidente desarrollado. No están sujetas a las leyes de la oferta y la demanda que regulan la mayoría de los principales países consumidores. En comparación con los combustibles fósiles convencionales, las otras fuentes de energía son muy pequeñas o irrecuperables, o ambas cosas a la vez".

Y agregan más adelante: "... cuando los niños de hoy tengan 20 o 22 años, el petróleo del Mar del Norte se habrá agotado".

Aunque los autores no avanzan sobre la idea, queda clara la noción de un giro radical de los centros de poder mundiales como de alguna manera pasó en EE.UU., con el crecimiento del "cinturón del Sol", de Texas a California, en detrimento del otrora hegemónico Norte —o tal vez vaticine un enfrentamiento duro entre Norte y Sur, cuya evocación adquiere especial dramatismo cuando se le hace hoy en Argentina.

L.H.V.

# RELIGION Y CULTURA

LUCIO GERA

La reflexión sobre la cultura es "capital" en su sentido estricto, es la "cabeza", un encabezamiento de una buena analítica histórica. Ya hemos definido la trinidad de preocupaciones principales de Nexo: Trabajo, Cultura, Liberación. Se entiende en relación básica con América Latina. Así, la "cultura" es un hilo que liga todos nuestros caminos.

En NEXO 4 el Informe fue sobre "La Sociología Latinoamericana en Proceso" y desembocamos en "Sociología y Cultura". En NEXO 5 hacíamos el pasaje de la Geopolítica a la Geocultura, en el Informe sobre "América Latina en la Ecumene", donde proseguíamos el Informe de NEXO 3 relativo a "Patria Grande y Geopolíticas". Sociología y Geopolítica desembocaban en Cultura, de modo histórico concreto.

La temática de la cultura tiene en el pensamiento católico contemporáneo profundas raíces y grandes expresiones. Además es una temática originada en la experiencia misionera en toda la Ecumene, que se objetivara en la gran obra del p. Guillermo Schmidt desde comienzos de este siglo en la revista vienesa "Anthropos" y en obras como "Pueblos y Culturas". En Guillermo Schmidt culminaban las reflexiones geopolíticas de Ratzel y su discípulo "cultural" Frobenius. Esboza con "método histórico-cultural". Schmidt delineó una teoría de la evolución histórica de las culturas a través de su teoría de los "círculos culturales" y sus entrelazamientos, su dinámica "difusiva" en las primeras épocas del hombre. Luego de Schmidt, las reflexiones sobre la cultura salieron de sus raíces prehistóricas y etnológicas, y se ligaron más íntimamente a los avatares de la cultura contemporánea. Allí también confluyen en el "núcleo" cultura múltiples vertientes. Esto tiene su apogeo en el inglés Christopher Dawson, el francés Jacques Maritain, el alemán Aloys Dempf y el italiano Luigi Sturzo. Es el "cuarteto" católico de índole "histórico-cultural" más importante como antecedente inmediato y forzoso punto de partida. En el ámbito hispánico, a pesar de su dilettantismo, no es descartable un Eugenio D'Ors como atención expresa sobre la cultura. Y en América Latina, su primera mitad del siglo quizá nada iguale la turbulenta, apasionante y fecunda potencia del mexicano José Vasconcelos, tan olvidado por los católicos estudiosos latinoamericanos, todavía imantados por las modas metropolitanas aunque por fortuna, cada vez menos.

La temática de la cultura hizo su entrada triunfal en el magisterio eclesiástico con el Concilio Ecuménico Vaticano II en su Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" (1965). Adquirió su papel central con plena claridad en la "Evangelii Nuntiandi" (1975) de Pablo VI, sintetizando el anterior Sínodo mundial de obispos. Y tomó estatura latinoamericana en la Conferencia Episcopal de Puebla (1979). En todo el proceso de Medellín a Puebla el teólogo argentino Lucio Gera tuvo un gran papel. Estableció uno de los polos de la teología de la liberación y fue el gran reivindicador de los valores de la religiosidad popular latinoamericana. Y eso significaba ir al fondo de la temática de la cultura latinoamericana.

Ya el Celam ha efectuado una amplia meditación sobre "Religión y Cultura" en 1981, que se publicó en obra que aquí comentamos.

Ahora Lucio Gera nos da una visión sintética del nivel actual en que se plantean los problemas de la cultura latinoamericana. Por ser una síntesis orientadora, que convoca a nuevos caminos, es que ocupa todo nuestro Informe.

---

## 1. EL CONCEPTO DE CULTURA

---

Juan Pablo II dice que la cultura "es un fenómeno específicamente humano". Dios no hace cultura, tampoco la hacen los ángeles ni los animales. La misma situación se da ante la historia. Dios no tiene historia, salvo por la encarnación en Cristo. Cultura e historia son los elementos característicos y distintivos de lo humano.

También es cierto que no hay cultura, ni historia, sin la existencia del espíritu encarnado, porque sólo por la mediación del cuerpo puede el espíritu expresar su libertad creadora y racional, en formas concretas y sensibles.

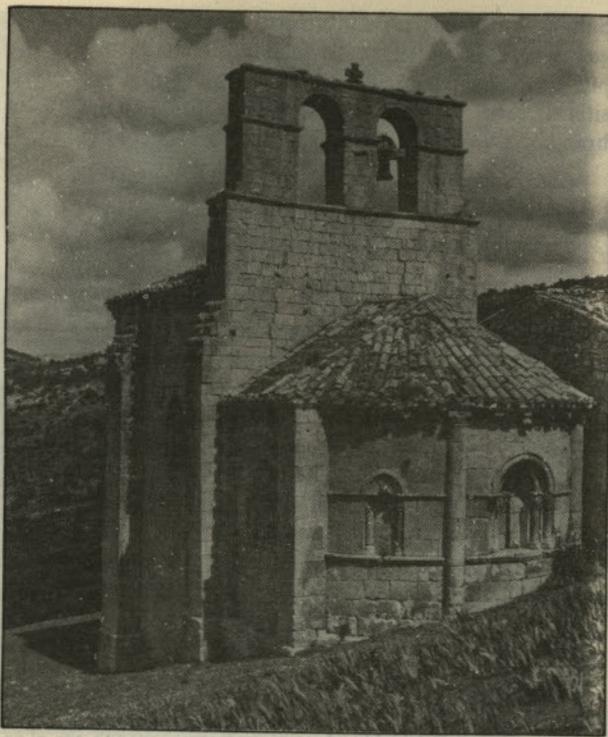
Diríamos, entonces, que la historia de la cultura es, en alguna medida, el esfuerzo del espíritu humano —razón y libertad— para interrelacionarse con el medio, su-

jeto a los determinismos y condicionamientos que la naturaleza le impone al cuerpo.

## • NATURALEZA Y CULTURA

Se puede afirmar que la cultura es la intervención del hombre —racional y libre— en lo dado. Pero ¿qué es lo dado?. Es aquello que está, que existe tal cual es, antes de experimentar la intervención del hombre. Lo dado es la tierra virgen antes de que el arado abra el surco y la mano eche la semilla. Lo dado es todo, incluye a las cosas materiales y al hombre mismo.

Lo que está dado es la naturaleza concebida como el universo, en el que están, por supuesto, las sociedades humanas. Es sobre esa realidad primera sobre la que debe operar el hombre, construir su cultura. Arar la tierra y sembrarla es hacer cultura. Pero quien cultiva, labra o forja, también se construye a sí mismo conjuntamente



*El templo, una respuesta al don de Dios. En la foto, San Pantaleón de Losa en la meseta castellana.*

con los otros, con el grupo social al que pertenece.

Hay en la cultura una rica y necesaria ambivalencia, dado que ésta se da cuando el hombre opera sobre la realidad, pero al hacerlo, ese acto se revierte como un enriquecimiento de su condición humana. Quien transforma un desierto en un vergel ha hecho una obra objetiva, modificando la naturaleza, pero al mismo tiempo trascendió sus propios recursos mediante la creación de la abundancia donde sólo había carencia, aporta a la comunidad una técnica que le permite sobrepasar uno de los límites más penosos, el de la miseria y el hambre y abre un camino ancho al valor de la esperanza. El acto cultural involucra, entonces, al mundo, al yo y al otro.

A partir de lo dicho, también podemos definir la cultura como la autorrealización del hombre, porque éste se vive a sí mismo como no completo, como un proyecto que debe realizarse a través de un proceso, de una historia. Hay, por consiguiente, en todo lo humano, una vocación de lanzarse más allá de sí mismo —en tanto dado— para realizarse en cierta autoperfección, acorde con su estilo y su proyecto.

### • LO DADO, EL DON Y EL SACRIFICIO

El pensamiento religioso tiende a pensar que lo **dado** está puesto por **Alguien**. Tal vez, la pregunta más antigua e incitante para el hombre se dirige a averiguar cuál es el **origen** de lo **dado**.

En el concepto judeo-cristiano lo dado “ha sido puesto por Dios” en otras palabras, ha sido **creado**, con lo cual surge otra apercepción enormemente más rica de la realidad, por cuanto ésta es concebida no sólo como un dato de algo que está ahí, sino como un **don**.

Si la existencia, la realidad, es una donación que nos ha sido otorgada por ese alguien misterioso al que llamamos Dios, se entiende que la conciencia religiosa responde con una actitud que llamamos **sacrificio**. No se trata de un simple rito, de un pequeño juego religioso, sino

que es la respuesta, a modo de ofrenda, a esa realidad que no sólo está dada, sino **donada**. El sacrificio expresa mi experiencia de asombro ante la magnitud de lo donado y manifiesta mi voluntad de acción de gracias. El **acto religioso** tiene naturaleza eucarística (eucaristía: acción de gracias).

### • LOS ORDENES DE LA CULTURA

Recapitemos. La cultura es el fruto de la autorrealización del hombre, que es consciente de sus límites y se vive como un proyecto inacabado, por lo que busca autorrealizarse. En su despliegue, labra y forja la naturaleza y su obra se revierte sobre sí mismo y la sociedad.

Pero la acción del hombre en el mundo, que siempre supone un esfuerzo, se canaliza en forma distinta, según las potencialidades de cada individuo y a la búsqueda de la realización de determinados valores (biológicos, económicos, sociales, religiosos etc.). En fin, esta actividad supone un orden y una dinámica. El individuo es poseedor de ciertas potencialidades que se manifiestan mediante una actividad de carácter teleológico (que depende a ciertos fines y valores).

Este orden cultural del que hablamos, supone la existencia de una tipología a través de la cual los hombres canalizan su quehacer. Existe, diríamos, asumiendo ideas de hace tiempo desarrolladas (Spranger), un “homo economicus” con una vocación particular para crear bienes y riquezas, hay un “homo socialis” cuyo dato dominante es la relación con los otros en función de la solidaridad, se da, por fin, el “homo religiosus” en el que predomina la búsqueda de la trascendencia. Por supuesto, estas categorías no agotan las posibilidades de lo humano, pero representan, en nuestra opinión, los órdenes de valores fundamentales.

Es importante subrayar que la cultura se da en todos los órdenes a los que hemos hecho referencia. En nuestro tiempo, una versión muy extendida de la cultura intenta



*Claustro de Santillana del Mar, un lugar de oración para, desde ella, construir el mundo.*

restringirla al espacio de lo espiritual-intelectual que se concibe como básicamente ligada a la Universidad. En este sentido, lo culto sería el arte, la filosofía, la literatura, es decir actividades propias de los hombres intelectualmente cultivados. En nuestra opinión, las cosas suceden en forma radicalmente diferente y todos los órdenes a los que hicimos referencia constituyen campos de realización de la cultura.

Consideremos la cultura desde el punto de vista económico. Diríamos que estamos, en este caso, ante los fundamentos mismos de la actividad cultural del hombre. Toda actividad económica expresa un deseo de alejar de sí a la muerte, de conservar la vida; por eso se cultiva la tierra y se producen alimentos, por eso se construyen viviendas y se organiza la vida social. En definitiva, la actividad económica constituye una afirmación del encanto de la vida. Se entiende, entonces, que los católicos integremos la actividad económica en la experiencia religiosa, cuando expresamos en la Eucaristía, comiendo el pan, el deseo de inmortalidad que atraviesa todo el esfuerzo económico del hombre.

Por cierto, los individuos pueden desvirtuar el sentido final de los valores que se intenta realizar en cada orden cultural. En el caso de la economía, el objetivo puede torcerse hacia el logro de un poder personal que someta a los otros a condición de esclavos o dependientes, pero esto sucede no sólo en este campo, sino en la totalidad del quehacer.

Digamos que la cultura es un modo de vivir del hombre en todos los órdenes. Surge siempre de una racionalidad, pues la cultura es, ante todo, un modo racional de vivir y la vida es el conjunto de los órdenes de los que hemos hablado. Se vive en el trabajo, en la creación, en el juego, en la amistad (tomando un café o apasionándose en un partido de fútbol). La cultura, entonces, no es una cuestión de élites intelectuales, sino de todos los hombres. Hay una "cultura analfabeta" de la que habla Pedro

Salinas, en la que residen valores más hondamente arraigados que en muchas actividades intelectuales. Por supuesto, ésta no es una opción contra los mundos universitarios, sino una invitación a que los intelectuales descubran con humildad, las vigencias culturales del pueblo.

## • VALORES ESPIRITUALES Y ESTRUCTURAS CORPÓREAS

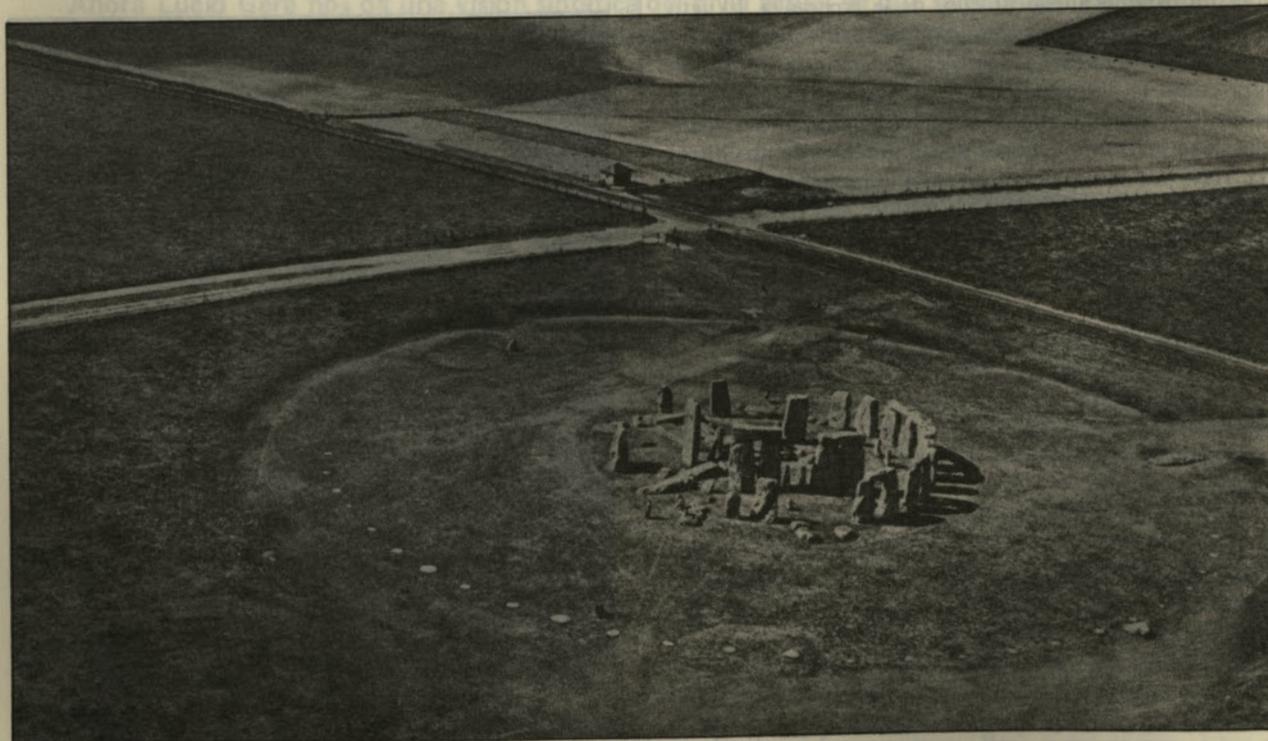
La cultura se centra en el concepto del valor. El punto de partida para el descubrimiento del valor son los actos del sujeto que valora, que dice esto es bueno y esto no es bueno. Se trata, pues, de estimaciones en un plano afectivo. La estimación que sirve en firme para ordenar una conducta —válida o no— tiene una nota afectiva y aun emocional.

Esos actos de preferencia eligen entre la multiplicidad de los valores a algunos de ellos, con lo cual se construye naturalmente una escala de valores. Cada cultura viva, diríamos, construye su propia escala de valores a los que no hay que confundir con las teorizaciones provenientes de la filosofía y la ética.

Digamos que toda cultura es una realización histórica y fáctica, que hace su propia jerarquía de valores. En un mundo como el hindú, el valor supremo puede ser el religioso, en otras sociedades puede priorizarse lo económico y práctico.

Eso vale, por supuesto, para nuestra propia sociedad, cuyas notas distintivas queremos analizar en este trabajo.

Los valores nacen, decíamos, un poco en la interioridad de las conciencias, en función de la libertad que le permite al hombre optar. En el lenguaje bíblico y muchas veces en el teológico, sobre todo en los Padres de la Iglesia, en San Agustín, o en Pascal y en Newman se afirma que los valores nacen del corazón porque en el concepto evangélico es ahí donde surgen las opciones afectivas, y los pensamientos. En otras palabras, el corazón



*Stonehenge, en la llanura de Salisbury, Inglaterra, un cronlech prehistórico, testimonio de la religiosidad primitiva.*



*El límite máximo: la noción de la muerte. En el grabado, San Francisco según Zurbarán.*

es asumido como la sede del conocimiento cordial, afectivo.

Queda dicho que los valores se descubren en la interioridad, pero en la medida que el hombre es espíritu encarnado, necesita exteriorizar esas opciones. Vivir es encarnar la interioridad en lo exterior.

Toda cultura nace de un triple fondo en el que radica la totalidad de lo humano:

Nace de un fondo **racional**, del logos. La cultura está sujeta a una lógica; puede errar, pero cuando yerra lo hace desde una lógica que supone la búsqueda de la verdad.

Nace de un fondo **afectivo**, de la búsqueda del amor, que implica también el deseo de encarnar en la sociedad los valores de solidaridad y de justicia.

Nace de la **acción**. No basta el logos, no basta comprender el sentido, no basta ser afectado emocionalmente en la intimidad, sino que el conjunto de estas experiencias debe ser ejecutado, transformado en hecho práctico y concreto.

La cultura es la expresión totalizadora del espíritu y el cuerpo. Lo espiritual se desarrolla históricamente engendrando formas corpóreas.

## • EL SUJETO DE LA HISTORIA

Juan Pablo II dice en *Laborem Exercens* que el trabajo nace del sujeto y tiene por fin al sujeto. La persona es **fuerza, meta y fin de su trabajo**. Esto mismo debe afirmarse de la cultura. Tal precisión es de particular importancia, porque numerosas corrientes modernas tienden a pensar la cultura como un hecho impersonal, porque en el fondo de su concepción la razón no es vista como un acontecimiento personal, sino como algo abstracto, universal, suprapersonal.

Afirmemos, entonces, que la cultura es realizada por sujetos, por personas, para decir inmediatamente que el

**sujeto de la cultura no es individual**. No hay contradicción en los términos. La persona que hace cultura está ligada inextricablemente a la sociedad que integra, pertenece a una comunidad a la que se vincula por infinitos y sutiles lazos. La idea de una conciencia individual aislada, encerrada en sí misma, autosuficiente, es una mera abstracción que no se da en la realidad. Por eso, el sujeto de la cultura es la persona inserta y arraigada en la comunidad.

**El sujeto de una cultura es siempre una comunidad**. Juan Pablo II nos dice que "la cultura es aquello por lo cual los pueblos se reúnen en una nación". El fundamento de la nación es el valor de la solidaridad, que no sólo tiene un sentido ético, sino también político. La nación nace, porque en un momento dado de la historia un grupo de hombres vivió una experiencia de solidaridad en torno a una misma concepción de vida, de un estilo común, con una concepción similar ante los grandes temas de la vida y la muerte, de lo que es ser varón y mujer, niño o anciano, de lo que significa el trabajo, la libertad, la emancipación de los otros. Congregados en torno a esos valores, inician una historia solidaria, fundan una cultura y con ella surge la nación.

Nuestro concepto de pueblo y nación reconoce una raíz cultural. En la antropología, en las ciencias políticas, se manejan también otros conceptos según los cuales, el dato fundante de la nación es el Estado. Esta idea de cuño liberal, supone como célula social al individuo (ciudadano) que se relaciona en una sociedad civil en función de un orden jurídico, cuyo eje fundamental es la justicia. En una sociología cristiana, en cambio, el elemento aglutinador es el amor social, que supera al concepto de justicia porque supone sacrificarse por el otro —más allá de los términos de una justicia mecánica—. De ese empuje solidario surge la argamasa social y la capacidad de sacrificarse por el otro y por la Patria. Personalmente me inclino por esta opción.

Nación y Estado no son términos contradictorios. Toda nación se constituye como Estado, pero muy frecuentemente se da entre ambos polos una tensión conflictiva. El poder del Estado emana del pueblo, de la nación, pero no siempre sus leyes reflejan los valores de la cultura popular. El Estado suele abrogarse la facultad de hacer cultura, para lo cual impide que los pueblos desarrollen su capacidad creadora y crezcan por la evolución de su propio estilo de vida.

Una nación es una cultura, pero ésta no es unívoca; en su seno pueden cohabitar diversas subculturas regionales, provinciales, estatales, cada una con sus rasgos diferenciales (incluso con lenguas o dialectos distintos), pero con un eje valorativo común.

Por fin, así como podemos hablar de espacios culturales múltiples, también se puede afirmar la existencia de "épocas culturales". La cultura se procesa históricamente, de modo tal que, una estructura dada, un estilo de vida, un orden de preferencias, lejos de constituir entidades rígidas, se modifican y cambian. Una cultura entra en contacto con otra y sufre transformaciones, asume nuevos valores y hasta puede alterar el orden de sus prioridades.

## • LA EXPERIENCIA CULTURAL DEL LIMITE

Todas las culturas, todos los hombres, tienen que verse con tres grandes problemas: la muerte, el amor y la culpa.

La presencia de la muerte es el gran límite que se instala en la conciencia del hombre ¿Qué sentido tiene mi existencia, mi andar en el mundo, los seres y cosas que valoro y amo, si es que he de morir? Por supuesto, el hombre viejo se siente avecinado con la muerte, pero ésta se instala tempranamente en el centro de las preocupaciones de los jóvenes, marcando casi el límite entre la adolescencia y la primera madurez. La muerte es, entonces, el tema fundamental de las culturas. Las culturas, en la medida que expresan a comunidades, trascienden los límites de la muerte personal, pero también ellas se saben perecederas, porque son humanas.

La otra exigencia fundamental es la del Amor, por la que el hombre busca alejar de sí el fantasma siempre presente de la soledad y el desamparo. No es fácil el amor, no es fácil la relación matrimonial, ni la amistad. Las grandes lealtades son como erosionadas por el tiempo, las deficiencias disimuladas al principio, muestran su rostro exacto al cabo de los años. Pese a su dificultad, el amor es imprescindible. Muchas veces sentimos que no hemos sabido amar lo suficiente. Cristo ya nos lo advirtió: no se crean tan amadores.

En el fondo, el amor es Gracia de Dios y como decía San Juan de la Cruz "nuestro destino de hombre se juega en el amor (. . .) En el ocaso de la vida cuando uno esté para ser juzgado por otros, por sí mismo y por Dios, seremos juzgados por el amor". Ya lo dice el primer mandamiento: "Amarás a Dios con todo tu corazón y al prójimo como a ti mismo". Ahí nos jugamos la vida.

El problema básico de todas las culturas es que buscan crear una comunidad solidaria, de valores compartidos, pero eso sólo puede intentarse en medio de las tensiones y conflictos. Un caso ilustrativo, del que se habla mucho, es la lucha de clases. Frente a este elemento tensional, la respuesta de una cultura es la búsqueda de la comunión a través del conflicto mismo, mediante su superación. La dinámica de una cultura se quiebra o desnaturaliza, si apela como solución a los problemas, al recurso de la muerte. Su camino es el de la recuperación de la solidaridad, por la vía de la justicia.

El otro gran tema es el de la Culpa. El hombre, asediado por la presencia inexcusable de la muerte, incapaz de amar en plenitud, sino sólo hasta cierto límite, siente que tiene ante sí una zona incumplida, un déficit, que asume como su culpa. En un verso terrible sobre el amor, Claudel dice: "mujer, promesa nunca cumplida". Lo mismo podríamos predicar sobre el varón.

El hombre, decíamos, es un proyecto en proceso de realización, pero necesariamente incompleto, siempre. Es la conciencia de lo incumplido a lo que los cristianos llamamos pecado. Por eso, a flor de la conciencia siempre está la pregunta ¿soy inocente o no? En el balance de mi vida cumplida e incumplida ¿cuál es el saldo? Cuando hacemos examen de conciencia, comprendemos qué difícil es escrutarla y descubrir dónde fuimos débiles.

No obstante, el Evangelio nos dice que el justo peca siete veces al día.

La cultura no puede dar respuesta ni a la muerte, ni al amor incumplido ni a la conciencia de culpa. No puede decidir que el otro me ame o no, no puede vencer definitivamente a la muerte, ni me exonera de mi propia culpa en tanto existencia limitada.

La respuesta, la única respuesta, es la Revelación. En la revelación, la cultura encuentra su límite y al mismo

tiempo el punto a través del cual puede transformarse en trascendencia. Los grandes temas del Evangelio son la muerte, el amor y el perdón y es a través de ellos que la Revelación cristiana se inserta en la conciencia cultural del hombre. Esa es la esencial evangelización de la cultura, a través de la cual la Revelación toca las raíces culturales de todo el universo.

---

## 2. CRISTIANISMO Y CULTURA

---

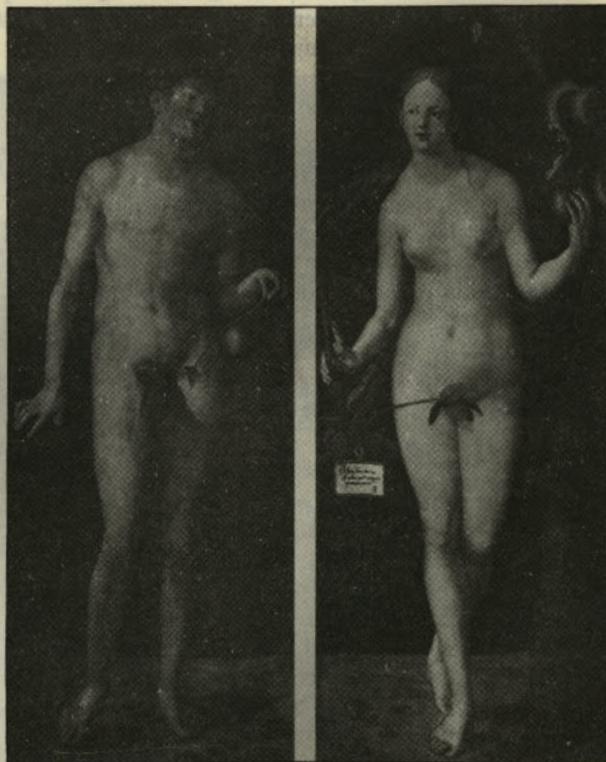
### ● LA REVELACION DE DIOS Y LA FE

La teología cristiana parte del hecho de la Revelación bíblica hecha por Dios al pueblo de Israel y, sobre todo, centrada en Cristo. Frente a ella, el hombre cree, tiene fe o es incrédulo.

El tema de la Resurrección de Cristo y de que en El todos resucitamos, es la propuesta central del Evangelio. Precisamente por ello se presenta como respuesta a la conciencia humana y a las culturas que han descubierto su límite fundamental en la muerte. A su vez, el tema del Reino de Dios, que es central en la predicación de Cristo, nos conduce hasta el punto crucial de la Resurrección. El destino último del hombre se plantea, no sólo como supervivencia del alma, sino también como **resurrección del cuerpo**.

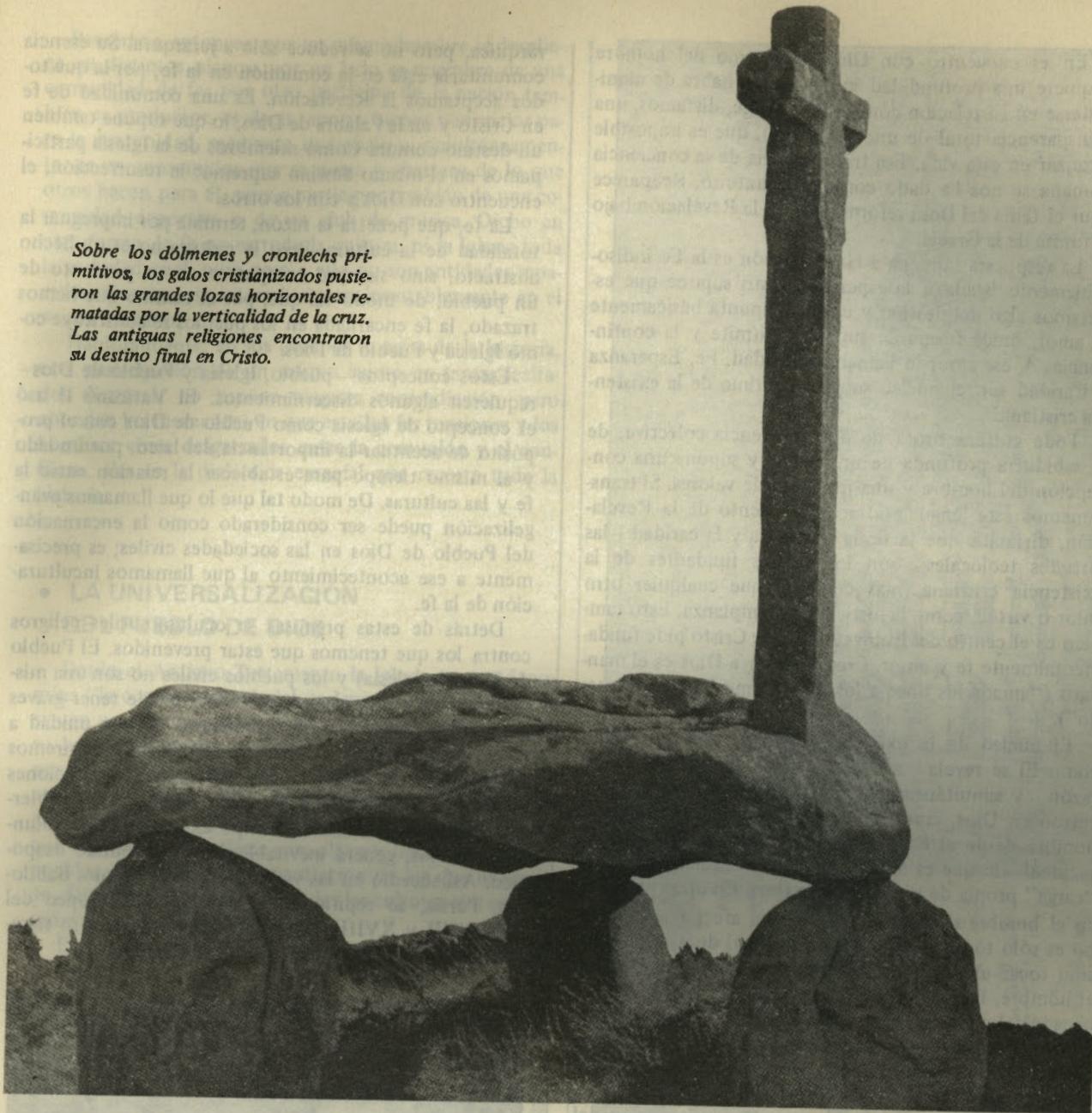
Son muchas y muy antiguas las corrientes de pensamiento que hablan de la inmortalidad del alma, pero, por lo general, no saben qué hacer con el cuerpo.

La Revelación plantea alrededor del destino del hombre, de un modo muy peculiar, el tema de la corporei-



*El pecado original es el dato antropológico fundamental. Arriba, Adán y Eva en pintura de Durero.*

*Sobre los dólmenes y cronlechs primitivos, los galos cristianizados pusieron las grandes lozas horizontales rematadas por la verticalidad de la cruz. Las antiguas religiones encontraron su destino final en Cristo.*



dad. Para el Evangelio y Dios esto no es secundario. Cuando Pablo evangeliza por primera vez a los griegos —cuya cultura racional y espiritualista había planteado ampliamente el tema de la inmortalidad del alma— estos se resisten a aceptar la doctrina proclamada por Pablo de la resurrección del cuerpo. Para el griego, el hombre se salvaba liberándose del cuerpo, reino de lo impuro. Por eso consideran como un escándalo al cristianismo, en el cual es imposible la salvación del alma sin el cuerpo.

El otro gran tema del Evangelio es el destino, enmarcado en la problemática del amor. La Biblia, desde el Antiguo al Nuevo Testamento reitera las grandes cuestiones: cuál es el fin de la historia, cuál el futuro del hombre, a dónde vamos. Origen y destino están planteados como una unidad, porque la pregunta es ¿para qué fue originado el hombre y por quién?

Si el hombre ha sido creado por Alguien es bueno que éste lo recoja en el límite del desamor y el desamparo, que es la muerte. Ese Alguien Creador es quien puede remediar nuestra impotencia en la hora de morir.

Por otro lado, la Revelación está inscrita en la En-

carnación. Ella sintetiza en Cristo, el destino de la humanidad. La Encarnación no es sólo el hecho de que Dios se encarna, sino que implica simultáneamente una Revelación a través de la cual Dios dice algo. Por eso, Juan hablará de la Revelación como Palabra y Verbo que se hizo Carne. Por esa vía Dios manifiesta en su plenitud el gran misterio. Lo que manifiesta es que El, que nos ha creado, está dispuesto a recogernos en nuestro último destino. Esa es la ubicación del hombre en el plan de Dios, ahí radica la vocación que nos llama a la comunión con El y con los otros.

La revelación abre al hombre a una temática que no podría descubrir por el esfuerzo cultural de la razón. Por eso, el Evangelio es llamado Noticia o Buena Nueva, en la que Dios, en un acto gratuito, se revela como principio y fin de la existencia, poniendo en evidencia total, algo que el espíritu humano es incapaz de descubrir por sí solo. Esta presencia de Dios en la historia a través de la Encarnación, es el acontecimiento fundamental del universo, que se produce por un acto de Gracia del Creador. Asumimos la palabra Gracia en su correcto sentido de gratuito.

En el encuentro con Dios, el destino del hombre adquiere una profundidad insospechada habrá de manifestarse en su relación con el otro. Surge, diríamos, una transparencia total de uno hacia otro, que es imposible alcanzar en esta vida. Esa transparencia de la conciencia humana se nos ha dado como algo gratuito. Reaparece aquí el tema del **Don**, reformulado en la Revelación bajo la forma de la **Gracia**.

La respuesta humana a la Revelación es la **Fe** indisolublemente ligada a la **esperanza**. Esto supone que esperamos algo del destino y ese algo apunta básicamente al amor, única forma de superar el límite y la contingencia. A ese amor lo llamamos **Caridad**. Fe, Esperanza y Caridad son el núcleo subjetivo íntimo de la existencia cristiana.

Toda cultura brota de una conciencia colectiva, de la sabiduría profunda de un pueblo y supone una concepción del hombre y una jerarquía de valores. Si transponemos este lenguaje al acontecimiento de la Revelación, diríamos que la fe, la esperanza y la caridad —las virtudes teologales— son los valores fundantes de la existencia cristiana, más centrales que cualquier otro valor o virtud, como la justicia o la templanza. Esto también es el centro del Evangelio, donde Cristo pide fundamentalmente fe y amor. Creer y amar a Dios es el mandato (“amaos los unos a los otros como Yo os he amado”).

El núcleo de la existencia cristiana es amar a Dios como El se revela —no sólo al Dios descubierto por la razón— y simultáneamente amar al hombre como es revelado en Dios, como imagen suya. Tengo que amar al hombre desde el Evangelio, no en tanto simple entidad racional —lo que es mucho decir— sino, además, con esa “carga” propia de ser imagen de Dios. En otras palabras, en el hombre se juega Dios. Por ello, afectar al hombre no es sólo tocar a una creatura racional de este mundo, sino tocar algo sagrado. No amarlo es agredir a Dios en el hombre. Este es, esencialmente, nuestro concepto del pecado tal como se le entiende en el marco de la Revelación y la teología. En tanto, esas inquietudes de la conciencia de las que se ocupa la psicología o la mentalidad común, nada tienen que ver con el asunto.

De lo dicho, se deduce claramente que la noción del pecado se liga al concepto de la dignidad humana. Si agredo al otro con la mentira, la injusticia, el crimen, le siono al Padre, injurio a Aquél que se está jugando en cada uno de nosotros, a los que nos ha llamado “Imagen Suya”. No olvidemos un punto fundamental: lo que en el Antiguo Testamento es llamado “Imagen de Dios”, en el Nuevo Testamento se revela con la forma de “Hijo de Dios”, es decir, por vía de la filialidad, el vínculo se ahonda hasta el extremo de la ternura.

La fe corresponde, desde la intimidad, a la Revelación. La fe es el fundamento de la religión cristiana y atraviesa la cultura para encontrarse con la razón.

La fe, esa flecha encendida que penetra las culturas humanas, es la que provoca el gran Encuentro. Por eso, los modos racionales del ser cultural del mundo americano (mexicano, brasileño, guaraní o mapuche) acceden a la universalidad esencial de la fe.

## ● LA IGLESIA Y LAS CULTURAS

La Iglesia es una comunidad de hombres que ha recibido y vive la misma fe. Por cierto, es una comunidad de

jerárquica, pero no se reduce sólo a jerarquía. Su esencia comunitaria esta en la **comunidad en la fe**, por la que todos aceptamos la Revelación. Es una comunidad de fe en Cristo y en la Palabra de Dios, lo que supone también un destino común. Como miembros de la Iglesia participamos en el mismo destino supremo: la resurrección, el encuentro con Dios y con los otros.

La fe, que penetra la razón, termina por impregnar la totalidad de la cultura. Pero la cultura no es un hecho abstracto, sino siempre comparece como producto de un pueblo, de modo tal que, por el camino que hemos trazado, la fe encarnada en los pueblos se constituye como Iglesia y Pueblo de Dios.

Estos conceptos —pueblo, Iglesia y Pueblo de Dios— requieren algunos discernimientos. El Vaticano II usó el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios con el propósito de acentuar la importancia del laico, por un lado y al mismo tiempo para establecer la relación entre la fe y las culturas. De modo tal que lo que llamamos evangelización puede ser considerado como la encarnación del Pueblo de Dios en las sociedades civiles; es precisamente a ese acontecimiento al que llamamos inculturación de la fe.

Detrás de estas premisas se ocultan sutiles peligros contra los que tenemos que estar prevenidos. El Pueblo de Dios (la Iglesia) y los pueblos civiles no son una misma cosa. La confusión en este plano puede tener graves consecuencias fácticas. Si asimilamos en una unidad a la sociedad civil y al Pueblo de Dios, nos sentiremos tentados a conferirle a los gobiernos (instituciones civiles) las potestades del mundo religioso. Un gobierno, que se crea al mismo tiempo expresión de la voluntad de Dios, genera inevitablemente un mundo despótico. Así sucedió en las viejas sociedades Egipto, Babilonia, Persia, se repitió en el absolutismo europeo del siglo XVII y XVIII y en el marxismo de nuestro tiempo bajo una forma secularizada de la religión.



Cristo es el centro de la Iglesia y la historia. Detalle de la huida a Egipto del Niño Jesús, la Virgen y San José, de Giotto.

Pensemos, entonces, que un mismo hombre se despliega en distintos planos, por un lado es miembro de una comunidad de fe; por otro participa de la nación también es productor, es decir, aporta bienes y servicios para la comunidad, mediante su trabajo y, simultáneamente, es un consumidor que se nutre y abastece de lo que otros hacen para él, puede participar también de una comunidad deportiva o de un club de música. Dicho en otra forma, la fe no es toda la cultura, ni la Iglesia toda la sociedad civil, pero pese a ello no son entidades separadas, sino que se interrelacionan inevitablemente en el sujeto humano.

Habitualmente, en los tiempos mansos de la historia, esta participación de un mismo sujeto en tantas lealtades distintas, no supone ninguna contradicción, pero abundan los momentos en que estallan las tensiones y los hombres viven desgarrados entre la comunión y el conflicto. Esa es la dialéctica esencial que recorre toda la historia.

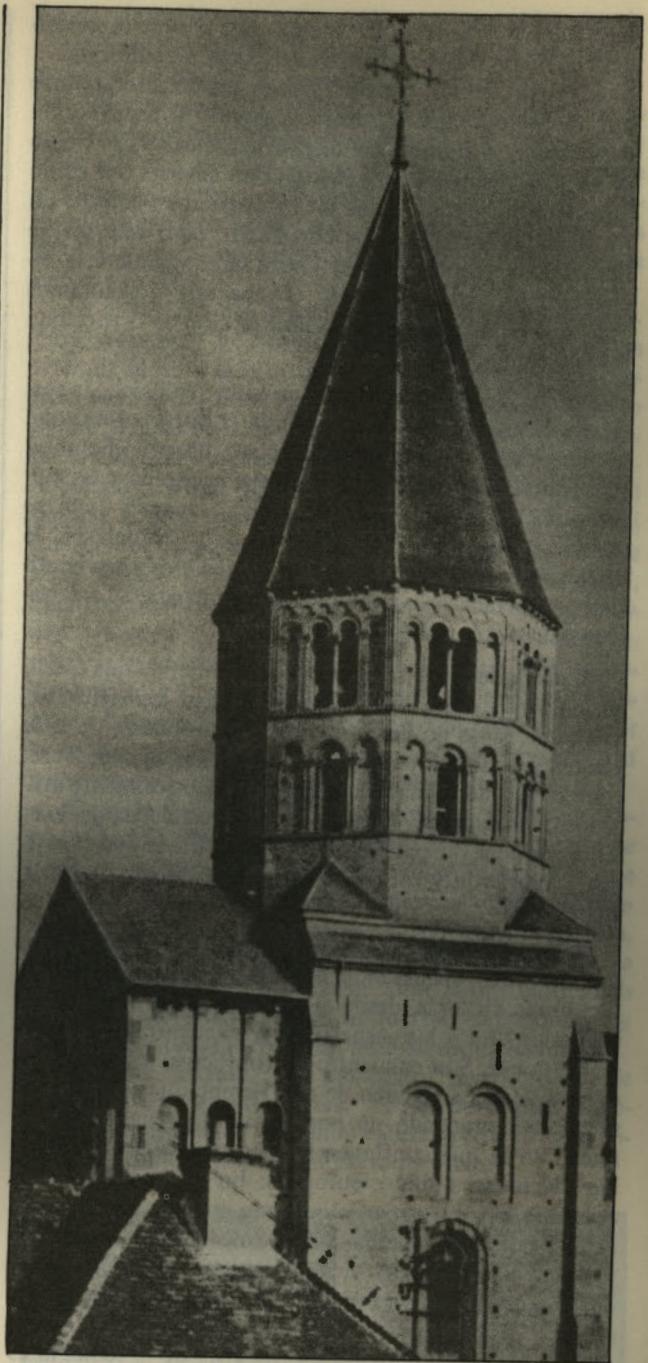
## • LA UNIVERSALIZACION DEL PUEBLO DE DIOS

Desde el Antiguo Testamento la Iglesia se autodenomina "la comunidad eclesial de Israel" y este nombre lo siguen usando los cristianos en el Nuevo Testamento. Pero hay un momento de transformación esencial cuando esa comunidad eclesial pasa a concebirse a sí misma como católica (que quiere decir universal). La universalidad de la Iglesia estaba implícita en la Revelación, porque Dios no se manifiesta para algunos hombres, para un pueblo, sí a todos, por la mediación de los que ha elegido. Digamos, entonces, que todas las culturas son convocadas a la comunidad de la fe.

Esto supone la unidad en la diversidad. Los pueblos son distintos por su trayectoria histórica, que se ha plasmado en culturas diferenciables, pero participan en común de la fe en Cristo, como Dios encarnado. La fe, por consiguiente, permite superar las diversidades. Pero ¿cuáles son las diversidades realmente significativas? Nos la dice Pablo. Una vez que Cristo nos ha convocado a la unidad de la Iglesia "ya no hay varón y mujer", es decir, ambos participan por igual de la asamblea de los Hijos de Dios y se supera el patriarcalismo terriblemente abusivo de su tiempo. En la Iglesia "no hay hombre esclavo, ni libre", "no hay judío ni hay gentil". El orden de dependencia pecaminoso de la historia es abolido y, por último, la elección de Dios se extiende a todos los humanos. Estas son las tres parejas de Pablo en Gálatas.

Varón y mujer, ambos, integran la Iglesia, amo y esclavo, ambos integran la Iglesia. Nadie vea en esto una componenda, porque el Evangelio es claro en su opción por los débiles, por los desheredados y los pobres. Lo que sucede, esencialmente, es que para la conciencia religiosa la relación básica del hombre se da con el gran límite de la muerte y ante ese umbral son iguales varón y mujer, amo y esclavo. La tercera diferencia abolida es la de griego o bárbaro (o judío gentil). En los tiempos de Cristo —y antes— los judíos llamaban "perros" a los que no lo eran, lo mismo hacían los griegos con las naciones que no hablaban su lengua y cuyos idiomas sonaban como "bar bar" (de donde viene la palabra bárbaros).

Estas pesadas tradiciones históricas están también presentes en Cristo, porque Dios se encarnó en un ju-



*La primera abadía de Chuny del siglo XI, más de cuatro mil similares se elevarían luego sobre Europa, fue un gigantesco esfuerzo de evangelización de la cultura.*

dío. Cuando la cananea, que era pagana, se acerca a Cristo gritando "Ten piedad de mí Señor, hijo de David, cura a mi hija que está endemoniada", no recibe respuesta. Entonces los discípulos le dicen: "Concédeselo Señor, que continúa gritando detrás de nosotros". Entonces Cristo les responde: "No he sido enviado sino a las ovejas descarriadas de la casa de Israel". La mujer reclama: "¡Socórreme, Señor!". El Señor le contesta: "No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perritos". La fórmula habitual de los judíos para los infieles ("perros") es transformada en "perrito", vale decir, cachorro que inspira piedad y forma naturalmente parte de la familia. Dios es ahistórico, Cristo, el Dios encarnado, crece en la historia y la historia crece con El. Se entiende entonces que el Señor convoque a los

discípulos a "bautizar a los paganos", porque la misión del Pueblo de Dios es internarse en todas las culturas.

A partir de los textos bíblicos puede interpretarse que el período que va entre la muerte y resurrección de Cristo y su retorno definitivo, será breve. Pero Cristo se va y la historia sigue, el Reino no adviene, tal como lo esperaron los cristianos de los primeros tiempos. En fin, hemos sido redimidos por Cristo, pero éste se fue nuevamente con su Padre y ahora sigue vigente esta secuencia de bienes y males. Todos nos preguntamos ¿por qué no se coronó con la resurrección de Cristo toda la historia?

Diría que, desde el punto de vista teológico, la respuesta es clara, el coronamiento de la historia tiene que ser un esfuerzo fundado en la acción libre del hombre. La comunidad eclesial de la fe, debe evangelizar las culturas. Es como dice Marcos al final, cuando dicta su mandato misionero: "Id por el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará, el que no crea se condenará". La salvación pasa por la evangelización.

A partir de estos datos la teología entiende que Cristo no retornará hasta que las culturas sean evangelizadas, hasta que todas no hayan recibido la propuesta de la fe y estén preparadas para integrar el Pueblo de Dios. Pero, ¿qué es eso de todas las culturas? Es algo realmente misterioso, porque las culturas no son realidades ya existentes de una vez para siempre. Hay culturas que existieron y murieron y otras que todavía (pensamos) no han aparecido.

Veamos lo que pasa ahora y desde hace cinco siglos (un momento, apenas en la historia del hombre). Pueblos y culturas distintas, desde el comienzo de la aventura ultramarina de los luso-españoles, se encuentran en medio de tensiones. Son encuentros y conflictos, a la vez. Desde entonces y a lo largo de este tiempo que es la modernidad está surgiendo un hombre nuevo, una "raza cósmica" en la que confluyen los negros, asiáticos, indígenas del nuevo mundo, europeos. En esa colisión (a veces fraterna) de etnias y culturas, pueden surgir en el futuro nuevas configuraciones. Sólo Dios sabe cuántas y cuáles han de nacer y, por consiguiente, cómo habrá de trazarse el largo camino de la evangelización de las culturas.

La historia, desde el punto de vista de la teología es el ensayo de los distintos estilos de vida del hombre, de las diferentes culturas, para alcanzar la fe. La fe es única y puede ser asumida por el asiático, el latinoamericano, el africano o el europeo.

Aquí surge el famoso tema de Pentecostés en el que los Apóstoles hablaban todas las lenguas y todos las entendían. Por eso, los Santos Padres acuñaron la fórmula de que "la Iglesia habla todas las lenguas", es decir, se expresa a todas las culturas y sociedades concretas.

A partir de este dato podemos asumir nuestra historia. Cuando los españoles y luego los lusitanos, llegaron a América, se pusieron en contacto conflictivo y tenso dos culturas, la indiana precolombina y la católica peninsular.

En una forma muy especial y rica, el cristianismo se había inculturado en el mundo hispánico y había engendrado una nueva vivencia de la catolicidad sensiblemente distinta a la del resto de Europa. Esa cosmovisión fue

la que llegó al Nuevo Mundo. En cierto modo, podríamos decir, que lo que llega a estas tierras es la cultura católica, hispano-barroca. Es el momento en que Cabral, Magallanes y Elcano transforman la evangelización en un hecho planetario y los pueblos evangelizados de la pequeña y pobre península europea —porque Europa es una península de Asia— se ponen en contacto con las grandes sociedades primigenias de asiáticos y africanos.

También por esa época —un siglo después— nace Norteamérica, pautada por una colonización puritana, de origen calvinista, que supone una concepción hondamente diferenciada de la católica hispánica. En el mundo calvinista hay una cierta preferencia por el Antiguo Testamento y un alejamiento con relación a Cristo, la Virgen y la Encarnación.

Digamos, que por esta historia pasan las divisorias geográficas y espirituales de un cristianismo hondamente evangelizado en el Sur y un cristianismo germánico del Norte, incompleto con respecto al eje del universo y la historia, que es Cristo.



La carabela, nave de origen galaico-portugués, símbolo del encuentro de dos mundos a partir de los viajes de Colón.

### 3. CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

#### • LA CULTURA MODERNA OCCIDENTAL

Cuando hablamos de modernidad nos referimos a todo el largo período que va desde el fin de la Edad Media hasta nuestros días. Admitimos, también, que ese tránsito no se hizo de una vez, en pocos años y que la cosmología medieval impregna buena parte del período posterior. No hubo saltos abruptos, pero sí, elementos diferenciales básicos. Se percibe continuidad y transmisión de contenidos, pero al mismo tiempo, el surgimiento de perspectivas nuevas. Por un lado, lo viejo madura hasta su plenitud, por otro, surgen valores y vigencias desconocidas hasta ese momento.

Para caracterizar la cultura europea moderna podemos apelar a datos externos y decir, por ejemplo, que la Edad Media fue el tiempo de las Cruzadas, que en la Moderna se divide el cristianismo, el mundo se transforma en una unidad planetaria, y las armas de fuego —que implican el fin de los mundos caballerescos— se hacen dueñas de las batallas y se produce la primera acumulación capitalista. Todo eso es cierto, pero no es lo central. Lo que decide el cambio radica más adentro y hay que referirlo a ese fenómeno extraño y profundo de las culturas y su evolución y crecimiento (y también muerte).

Cada época cultural supone una forma especial de "autocomprensión" que el hombre tiene de sí mismo. Con esto queremos afirmar que las épocas culturales deben ser caracterizadas desde la conciencia del hombre. Esto nos lleva a una distinción fundamental entre "conciencia refleja", es decir la conciencia que reflexiona sobre un objeto, y "conciencia vivida" a través de la cual el sujeto aprehende su relación particular y propia con el mundo.

El dato que nos da la "conciencia vivida" es la vivencia, es decir, una captación directa y patente de cómo yo veo el mundo y lo que quiero de él. Esta experiencia tan primaria de la realidad, está atravesada, no obstante, por ideologías aceptadas por la colectividad, que impregnan a la conciencia individual. Hay tiempos en los que el hombre está obsesionado por el hambre o más precisamente, por el crecimiento demográfico que condena a la especie a la extinción por carencias alimentarias (así lo creen). En otros momentos, a partir de la primera bomba atómica en Hiroshima, surgió como dato dominante la posibilidad de extinción de la humanidad mediante el holocausto nuclear. Digamos que hay como grandes temas, no siempre fundados en razón, que le imponen la impronta a una época. Es imprescindible anotar, además, que esos temas tienen una existencia en sí, responden a realidades objetivas, pero al mismo tiempo, sobre ellos actúan las fuerzas reales de la historia, las potencias mundiales, los intereses dominantes.

Ese tema central, en el caso de la modernidad (después del 1500) es la certeza de que se vive en el cambio. Todas las grandes lecturas que podemos hacer sobre el mundo de los siglos XIII al XV muestran esa acuciante conciencia de estar viviendo un cambio y al mismo tiempo una vocación de los hombres de esos tiempos por experimentar la novedad.

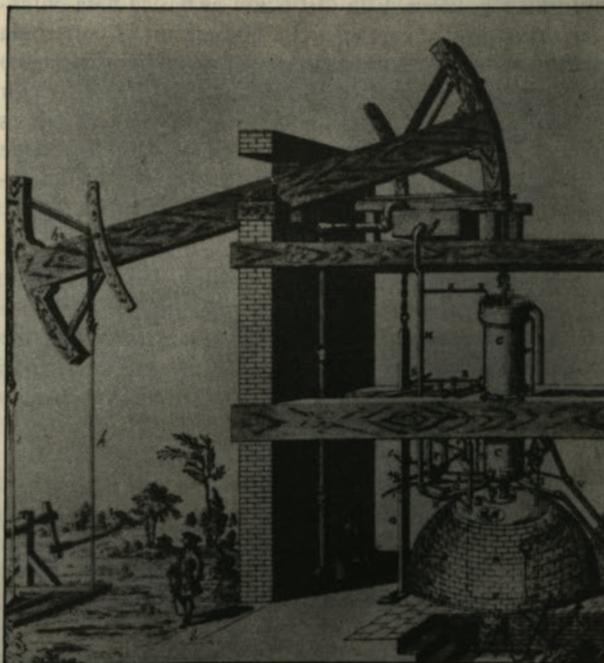
Al mismo tiempo que a través de la cosmografía de la

época, desde Kepler a Copérnico, se abre al hombre la conciencia del infinito del espacio, surge un gusto ilimitado por lo nuevo, lo desconocido y lo exótico. La palabra Renacimiento, que designa al primer tiempo de la modernidad, apunta intencionalmente a lo nuevo y a lo viejo a la vez. Lo que renace es la antigua cultura griega y sus grandes clásicos (no sólo Platón y Aristóteles), queda al margen, como épocas de sombras, el Medioevo. Los hijos que no comprenden a sus padres, se reencuentran con sus abuelos.

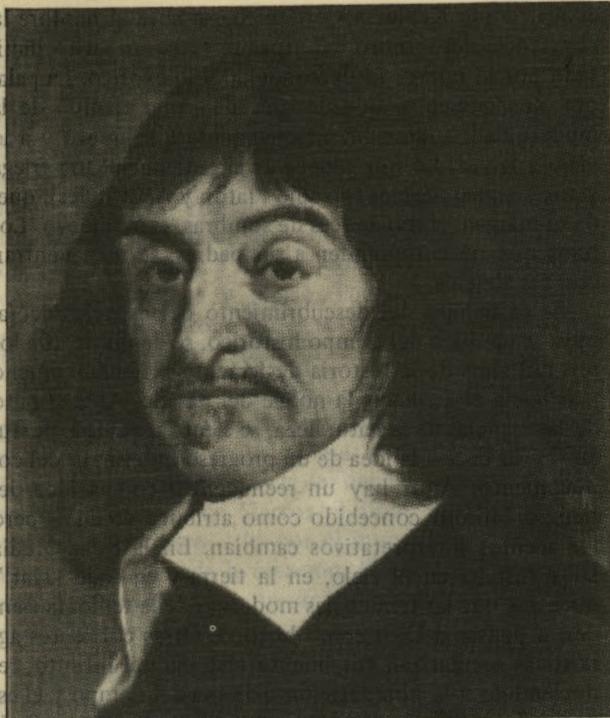
Es el tiempo del descubrimiento del espacio, decíamos, y también del tiempo histórico, se descubre que los seis mil años de la historia de Israel se extienden mucho más hacia atrás, hacia la noche del pasado. Ante el salto de las ciencias de la naturaleza, se siente tentado a postular —y lo hace— la idea de un progreso indefinido del conocimiento. Aquí hay un reencuentro con la idea del tiempo infinito concebido como atributo de Dios, pero los acentos interpretativos cambian. En la Edad Media Dios "estaba en el cielo, en la tierra y en todo lugar", mientras que las tendencias modernas de la teología tienden a pensar a Dios como historia. Otras corrientes agnósticas secularizan totalmente el tema del infinito, reduciéndolo a la potenciación máxima del tiempo y el espacio. La tentación final y también cumplida, es atribuir la noción de la infinitud de Dios al hombre mismo. Ahí comparece el individuo como la libertad ilimitada.

El yo, la gran divinidad de los tiempos modernos, entra en la historia con su vocación prometeica de falta de límites. "Mi libertad es hacer lo que yo quiero y lo que yo quiero es infinito". Digamos que una especie de conciencia adolescente se instala en el centro de la historia. El adolescente es la promesa de todos los caminos, se comporta como una especie de Don Juan o un Fausto al que le están abiertas todas las puertas del hedonismo y la tragedia y todas las recorre, pero en forma inconclusa.

"Detente instante ¡eres tan bello!" dice Goethe. Ese es el final, ciertamente grande y doloroso de este proceso: la instantaneidad del amor constituye la vivencia total y efímera del infinito, en los románticos.



Un rasgo de la modernidad fue el dominio de la naturaleza a través de la técnica. En el grabado, una bomba a vapor.



Renato Descartes, punto de partida de la modernidad, fue un hijo espiritual de los jesuitas, pero vivió la mayor parte de su vida en Holanda y murió en Estocolmo.

Digamos, a modo de resumen, que las ideas de individualidad y cambio (que se trasmutan luego en la de revolución) son las novedades sustanciales de la modernidad que nos ocupa.

A partir de ahí vamos a tropezar con una bifurcación que se da bajo la forma de humanismo liberal y humanismo socialista (o colectivista).

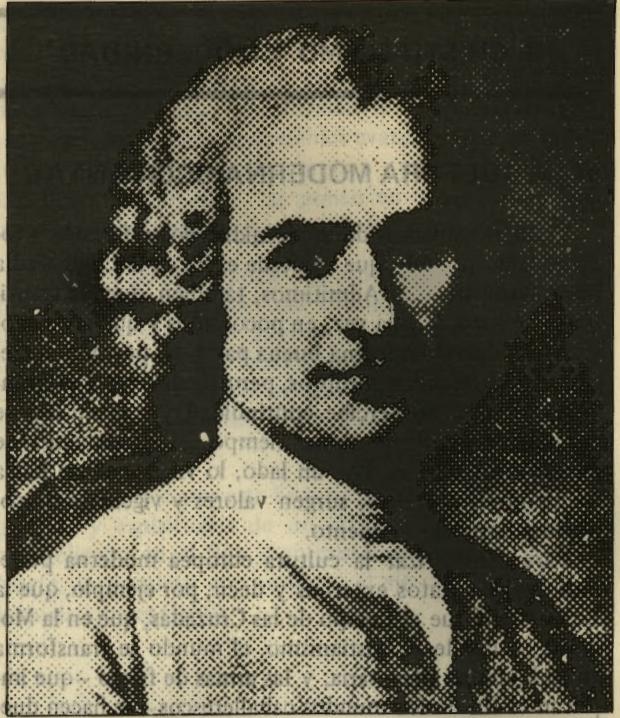
## • EL HUMANISMO LIBERAL

La gran contraposición de la que nace el humanismo liberal es la de la libertad del individuo, en pugna con la autoridad política. Esta distinción es básica para entender sus aportes y carencias. La libertad no es concebida al modo cristiano, como la condición del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios y por ello libre para elegir entre el bien y el mal, entre la fe y la no creencia. No, es apenas la manifestación de un tiempo determinado de la historia, en el que la sociedad —o sus estratos más dinámicos— se rebelan contra el Estado absolutista, que se dice fundado en el derecho divino.

A fines de la Edad Media, la autoridad —concebida en su dimensión moral, más que política— está representada por la Jerarquía de la Iglesia, pero progresivamente, los estados nacionales impulsan un proceso de secularización del poder, que procura autonomía con relación a lo eclesiástico.

Aún comienza una larga marcha, en la que el centro de las preocupaciones es la libertad del individuo con relación al poder monárquico, que asuntará su dimensión máxima en el siglo XVIII cuando se levantan las banderas del liberalismo como sistema. Sus expresiones históricas más visibles serán el triunfo del capitalismo y la Revolución Francesa.

Pero este tema monocorde, que recorre toda la modernidad, el del individuo y su libertad, nos remite, inevitablemente, a un punto de partida y básico y funda-



Jacobo Bousseau, su "Contrato Social" fue el fundamento de un democrático abstracto, que habría de tener amplia resonancia en los círculos ilustrados de América Latina.

mental, me refiero al nominalismo, que surge en la madurez de la Edad Media. Esta corriente de pensamiento, supone que los conceptos no se refieren a esencias, sino que son meros nombres que designan a singularidades distintas. Si traducimos esta idea a la realidad social, habrá de sostenerse que la comunidad no existe, es apenas una abstracción, y lo único real y verdadero son los individuos aislados que la integran. La unidad comunitaria se disuelve en átomos individuales, no sólo separados, sino, también aislados.

Esta corriente, proyectada a lo largo de siglos, ha de engendrar concepciones filosóficas con la de Leibnitz, en la que concibe a toda la realidad (y a la conciencia) como una Mónada cerrada sobre sí misma, "sin puertas y sin ventanas", es decir, una totalidad autárquica, autosuficiente, cuya única relación legitimadora es Dios. Todavía se afirma a Dios, pero ha desaparecido el otro, el prójimo, sin el cual la Iglesia es impensable. Para Descartes y Malebranche por ejemplo, que están en los comienzos mismos de la modernidad, el concepto de autonomía de la conciencia es fundamental y el gran problema que se plantean en el orden del pensamiento para Descartes y en el del Ser para Malebranche es cómo encontrar una apertura hacia el mundo.

El yo es el gran protagonista del Renacimiento, con acentos distintos según los países y medios culturales. Tal vez en su expresión más individualista se dé en Italia. En España, que está inmersa en el mismo proceso, se desatará un afán de aventuras, la búsqueda de la fama y la gloria, lo que se ve desde su literatura (Don Quijote) hasta la mística. Urb Hernaldo Cortés en la conquista y evangelización de América o Santa Teresa o San Ignacio forman parte de un mismo proceso y participan del mismo ethos. El punto más alto es la búsqueda de la gloria de la santidad, no obstante que esta conciencia de la gloria es la modalidad cultural bajo la cual se hace la construcción espiritual de América Latina, desde el Renacimiento esa preocupación fundamental



El despotismo ilustrado "todo para el pueblo pero sin el pueblo". En el grabado la corte de Federico II de Prusia en Sans Souci.

por el individuo. La teología barroca, aunque hondamente enraizada en la Edad Media, se abre a la nueva problemática de la individualidad y se ocupará por la predestinación (del individuo). Tanto Vitoria, como Suárez, como Domingo Soto, en ese sentido, son hombres que configuran el pensamiento moderno, aunque asumen la vieja tradición católica.

Si admitimos, como es cierto, que la modernidad nace con el Barroco, hay que aceptar que su sello distintivo es un abierto diálogo con el cristianismo católico (en mayor grado que el que hubo en el Renacimiento).

Otro mundo nuevo, distinto, nace con la época racionalista de la Ilustración. Su raíz hay que buscarla en los dualismos que instaura Descartes, el gran padre de la modernidad, un profundo católico él mismo, pero que abre una ancha brecha para la crisis, para los pilares fundamentales de la catolicidad. Para Descartes el individuo es "razón" y al mismo tiempo individuo libre. Por un lado se insinúa una visión intelectualista y espiritualista del hombre, que relega el cuerpo y la materia a un segundo plano gris y secundario. Por otro lado, al acentuarse el concepto de libertad individual se disuelve el vínculo del "sujeto pensante" y la sociedad. La conciencia comunitaria queda hondamente herida. Si el cristianismo es una religión del Dios Encarnado, que se vive en una comunidad de próximos (prójimos), puede entenderse cuál fue la magnitud de este viraje histórico en la cosmovisión europea del siglo XVII.

No puedo menos que sonreír al recordar una exposición del polaco, ciudadano norteamericano y asesor de Carter, Brzezinski, que definía Estados Unidos y Europa Occidental como las sociedades de la razón, en las que el hombre habría llegado a su máxima autenticidad, mientras las naciones latinoamericanas pertenecen a la sensibilidad y la emoción.

Anotemos de paso, que este fuerte dualismo entre razón y sensibilidad, entre espíritu y cuerpo, agrava la distinción entre varón y mujer, porque en esta óptica, el varón es la razón y la mujer la sensibilidad, toda una jerarquía irreal.

El tema de la razón se liga al de la libertad. Desde la baja Edad Media se registra una constante marcha libertaria del hombre, que estaba sometido a condición despreciable, pero ese despertar positivo de la conciencia de la dignidad propia, trajo los gérmenes de otros elementos negativos. El individualismo termina postulando

una conciencia encerrada en sí misma, que rehuye los vínculos (porque son ataduras).

¿En qué consiste entonces esta libertad? Diríamos que es una constante partir de mí mismo y desde este instante, sin admitir nada de la tradición, de lo recibido del ámbito familiar. Todos los días es un comienzo a partir del punto cero. ¿Qué es lo que comienza? Se inicia una acción. El hombre libre actúa y para poder hacer requiere poder. Este es otro gran tema decisivo de la modernidad, la voluntad de poder.

Ese hombre de la modernidad, que comenzó clamando por la libertad, pedirá luego el poder para dominar. Es "justo" entonces, que las sociedades blancas y "racionales" de Europa y EE.UU. dominen sobre la gente de piel oscura y emotiva del Sur pobre. Eso es lo que ha preconizado el calvinismo a través de Adam Smith y es lo que sigan ejecutando y repitiendo sus herederos.

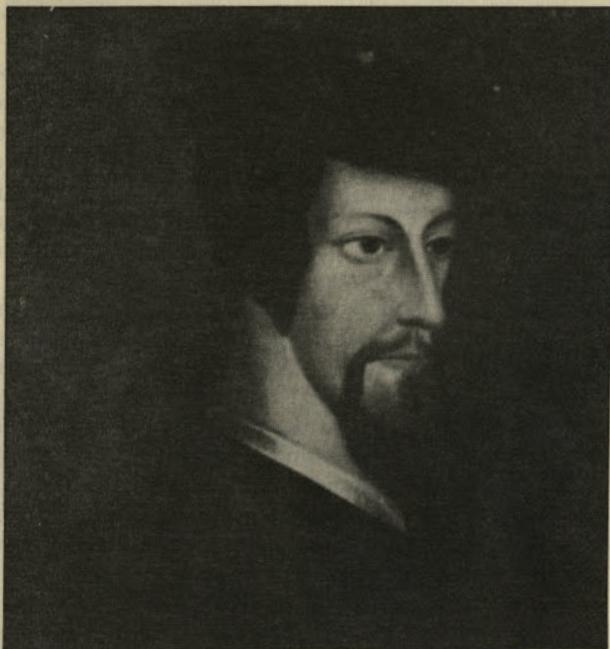
Esa imagen de la libertad, se estampa sobre la relación del hombre con la naturaleza y entonces decimos "dominamos a la naturaleza". Es como decir "dominamos a la madre". A partir de ahí se formula un modelo que se transplanta a todos los ámbitos, por lo que se justifica la instrumentación política del otro, el dominio del hombre sobre el hombre y toda suerte de desaguisados.

Alguien dijo: "cuando nos descubren los españoles nos asumen como naturaleza, no como sujetos, no como hombres; los españoles vinieron a buscar los metales y las riquezas". Esto es la mitad de la verdad y, por ello, la peor de las mentiras. La España de Isabel la Católica fue algo radicalmente distinto y positivo. Otra cosa diferente y de signo negativo, se va a dar después, con los Borbones (la casa francesa que asumió el trono de España).

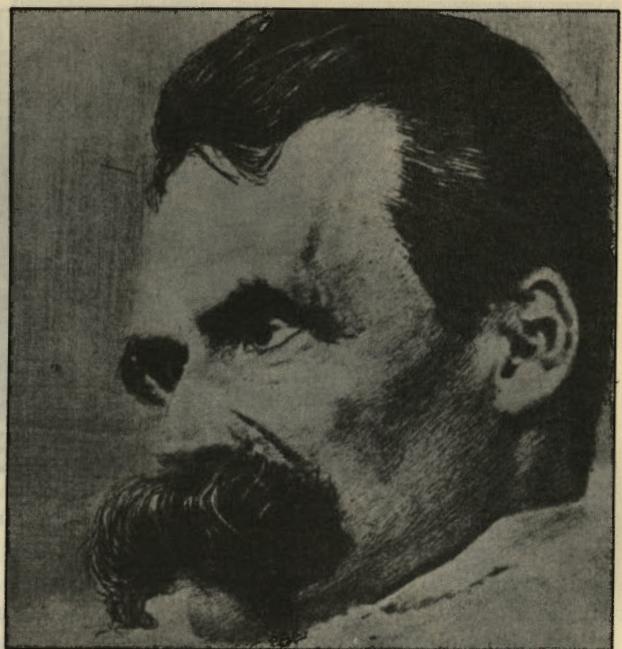
Desde esta óptica, ¿cuál es la relación con Dios? Esta razón todopoderosa de los individuos —semidioses modernos— descubre que frente a Dios no tiene poder que sus instrumentos de análisis no penetran sus misterios. La razón pura es ineficaz para dar cuenta de los grandes interrogantes, entonces, la respuesta sencilla, es abandonar los grandes interrogantes, declarar una



Gustavo Adolfo de Suecia, volcó hacia la causa protestante (aliado con la Francia de Richelieu) los resultados de la guerra de 30 años. El mundo era, hacia mediados del siglo XVII, un inmenso campo de batalla.



*De Juan Calvino, la gran figura rectora del protestantismo, hasta Federico Nietzsche, el mundo recorre una marcha constante hacia la secularización y el ateísmo. Calvino, en cierto modo un extremista del Dios Padre, abrió las compuertas de la no creencia.*



desconfianza hacia la metafísica porque no puede explicar el origen y el sentido del hombre y de la vida y asumir una **vocación artesanal**. La razón, la gran diosa de la Revolución Francesa, terminará aportando instrumentos, herramientas, para los desarrollos técnicos.

Aquí estamos ante un momento dramático de capitulación del hombre frente a los grandes temas de la existencia, pero al mismo tiempo, por esa condición bifronte de la historia, se abre un magnífico capítulo de desarrollo científico y tecnológico. La razón se torna ciencia y técnica, mientras el horizonte metafísico se va borrando.

¿Hacia dónde va el poder del hombre nuevo? Hacia una historia sin escatología, sin salvación. La libertad sirve para fabricar confort. Las ideas del progreso indefinido, cumplido por la humanidad en su conjunto reemplaza la búsqueda del sentido de la existencia y la gran respuesta del Encuentro.

Al final, queda la cáscara del poder y la riqueza, que es lo que llamamos consumismo, con su consecuencia inevitable de la búsqueda del placer como objetivo final de la existencia. Tal vez, esto pueda ser visto como un momento oprobioso de la historia, pero tiene sus aportes positivos. Esta reconciliación con el placer constituye una sana reacción contra la herencia maniquea, (la concepción del mundo como lucha entre el mal y el bien) varios de cuyos componentes se insertan en el cristianismo y persisten a través de la historia. Digamos, entonces, que el placer no es necesariamente pecaminoso, pero de ninguna manera puede ser el fin de la existencia y de la historia.

Quiero subrayar este último tema. La época moderna se ha tomado desquite con respecto a esa herencia maniquea del cristianismo, que éste no había elaborado ni discernido debidamente. Se requerirá una nueva y poderosa síntesis cultural para asimilar el elemento del placer, como componente legítimo de la vida. Pocos varones y mujeres son capaces de la heroicidad de lo santo, a la inmensa mayoría nos queda una zona intermedia de virtud incompleta, que requiere el realimento de la satis-

facción, del placer. Si un hombre queda sin trabajo, no sólo se confronta a la miseria (de él y su familia), sino, también, al deshonor de perder su inserción como productor en la sociedad. Esa crisis de la honra lo lleva a la desesperación. ¿Y qué le diría un amigo, ante un trance así? "Vení, tomate un vaso de vino, si no te vas a enloquecer". Estas son las astucias de la vida, con las que, en los momentos límites, los hombres eludimos la tentación del suicidio.

Recapitemos, para poder avanzar ordenadamente. El mundo moderno afirma el yo como elemento sustancial. El barroco descubre el espacio y el tiempo infinitos. A su vez, la infinitud del tiempo se transforma en la idea de progreso indefinido, y la del espacio engendra la perspectiva de los caminos siempre abiertos del conocer. Pero lo infinito real, no es ni el espacio ni el tiempo, sino el hombre, el individuo, ese todopoderoso yo, que se despliega a través de la razón, creadora de instrumentos cada vez más sutiles.

Cuando el mundo moderno descubre lo infinito dentro de sí mismo, termina por negar el infinito fuera de sí y proclama la fórmula tremenda de que "Dios ha muerto", según la famosa frase de Nietzsche, en la que culmina todo el proceso inmanentista de los nuevos tiempos (pero no de todo el pensamiento y la cultura). El individuo es despojado de su Dios personal, universal e infinito y llega al momento máximo de indigencia. Ya la historia no es el lugar de la alianza de Dios con los hombres.

## • EL CALVINISMO Y EL BARROCO

La gran tarea, la cúpula maestra del Concilio de Trento, es la recuperación del concepto de la historia como acontecimiento conformado por dos libertades, la de Dios y la del hombre. Ahí se produce el comienzo glorioso del barroco. Después adviene la ilustración moderna, donde sólo cabe la libertad del individuo. Es una inversión notable y brutal.

El calvinismo, que es contemporáneo al barroco, va a hablar de estos temas, del individuo, de Dios, del destino, de la libertad. Para el calvinismo la libertad sólo es una potestad de Dios, en función de ello, admite la predestinación, es decir, que desde siempre y para siempre Dios fijó el destino de cada una de las criaturas, por un decreto inexplicable, pero justo. A partir de ahí, ha de afirmar que hay una sociedad de elegidos de Dios, a los que llamarán "los santos visibles" y junto a ellos un mundo amplio de hombres sobre los que Dios no actúa ni eficaz, ni positivamente. La sociedad, dicen los teólogos calvinistas, debe ser dirigida por los "santos visibles" a los que Dios distingue otorgándoles la riqueza y el poder. La preferencia evangélica por los pobres, se trastoca en lo contrario.

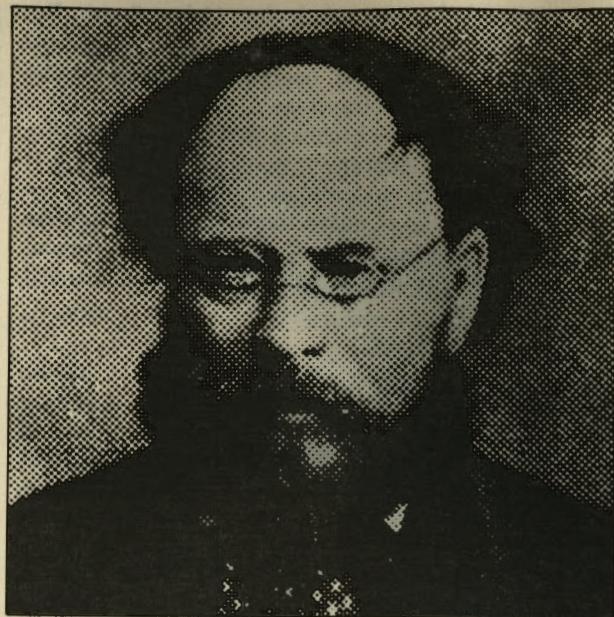
La sociedad moderna, en lo que tiene de devoción al poder y a la riqueza, nace del calvinismo. Pero también es cierto que la modernidad, en la forma en que la vivimos ahora, es una rebelión parcialmente importante contra Calvino. Entendámonos: la ilustración, propia de la modernidad, se extiende en las naciones calvinistas, en Holanda, en la Inglaterra puritana, en la Francia de los hugonotes, en parte de Alemania. De Inglaterra, bajo el nombre de puritanos, el calvinismo emigrará a Norteamérica. Es en esos ámbitos donde se desarrollará el cientificismo actual, ese despliegue de racionalismo.

Pero esa ilustración niega a Dios y afirma la libertad ilimitada del hombre, precisamente lo contrario a lo que sostiene la teología calvinista. Los hijos nacen negando a sus padres. Calvino, el extremista del Dios Padre (y lejano del Dios encarnado, de Cristo) termina engendrando la sociedad inmanentista de nuestro tiempo. Por eso podemos decir, que la última modernidad es una rebelión contra Calvino, pero que él mismo preparó.

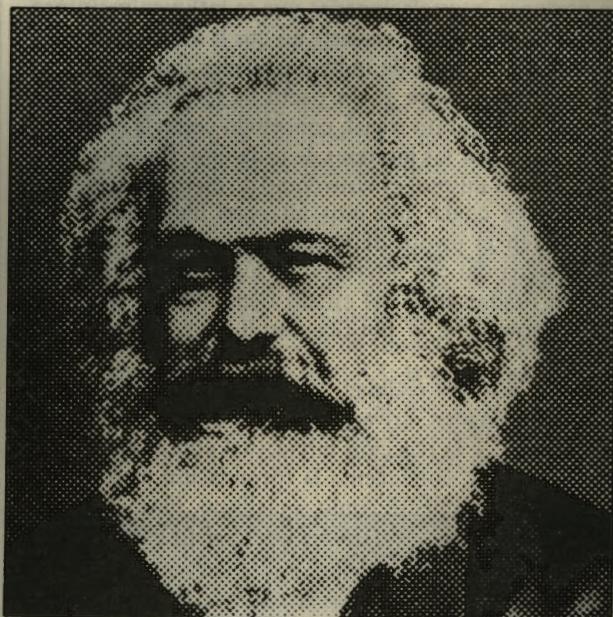
La inmanencia —el otro nombre de la secularización— se opone a la trascendencia. En la concepción clásica católica y también barroca, el yo, la razón y la voluntad del individuo, su libertad, está acompañada por la intervención de Dios, el dador de la gracia que participa misericordiosamente en la historia, impulsando al viento del Espíritu Santo. Para los católicos, la libertad está potenciada por algo que viene de afuera, como concesión gratuita de la trascendencia. Somos nosotros mismos, redescubriéndonos en Dios y a través de los otros.

La ilustración hará una inversión copernicana y Nietzsche dirá, en "Así hablaba Zaratustra", que "el horizonte está borrado". Obviamente, el horizonte es la trascendencia, Dios. Entonces, estamos solos en el universo, existimos por una casual colisión de moléculas. La historia no tiene sentido, la inventamos todos los días al levantarnos y todas las noches se nos deshoja como una flor vieja. Esta opción atea, inmanentista, tiene un tono sombrío de tragedia y grandeza. Tal vez, ese tipo de hombres, en nuestro tiempo, sea el que está más abierto a recibir, en lo profundo de su alma, la convocatoria del Señor.

Toda la juventud del 900, de los años anteriores a la primera guerra mundial, adoptó a Nietzsche como su ídolo. Cuando estalló la guerra y murieron millones de soldados en el barro de las trincheras, se derrumbó el mito de la potencialidad ilimitada del hombre. El inmanentismo, la razón (soberana del mundo), la libertad ilimitada del individuo, la noción del poder como atributo fundamental de la existencia, se desmoronaron ante la procesión funeraria de decenas de millones de muertos. Entonces, Europa, que todavía era protagonista de la



*José Proudhon, fundador del socialismo libertario, fundador en el jus-naturalismo y Carlos Marx, cabeza del socialismo autoritario, fueron dos rostros del colectivismo del siglo XIX.*



historia, se hundió en el pesimismo. Hacia fines de la década del veinte, Oswald Spengler proclamó la **decaencia de Occidente**.

Gaudium et Spes señala que es típico del hombre moderno, esa oscilación constante entre el polo del optimismo y la euforia, de una ilusión de progreso futuro, por un lado, y un pesimismo atroz y deprimente, por otro. En cierto modo, podríamos agregar, que el mundo moderno es una mezcla de impulso suicida y de euforia, de angustia y de esperanza.

Resumamos otra vez: la inmanencia, la libertad de acción y la voluntad de poder, son los valores propios de esa época, que trazan el camino hacia una nueva concepción del trabajo, a través del gigantesco cambio que significa la revolución industrial.

Tengamos presente que el episodio que señala el triunfo del "humanismo liberal" es la Revolución Francesa. Pero detrás de ella está la gran conjunción ideológi-

ca y práctica de la economía inglesa (Adam Smith, Roberto) y el parlamentarismo británico, que en el siglo XIX, después de Napoleón, habrán de asociarse con las categorías democráticas francesas.

El conjunto de estos hechos y particularmente la Revolución Francesa, marcan el momento en el que a la Iglesia se le escapa la modernidad. La Iglesia no logra terminar el diálogo con el nuevo tiempo. Después vendrán otros problemas e incitaciones, que obligarán a reandar el camino, pero entonces se habrá de enfocar la realidad desde otro ángulo.

## ● EL HUMANISMO COLECTIVISTA

El cambio profundo al que aludíamos consistió en el surgimiento del "humanismo colectivista", que nace como reacción al liberalismo, fundada en múltiples motivos.

De hecho, el liberalismo había aniquilado la noción de sociedad, tal como sucede en Rousseau, donde el centro lo constituye el individuo y lo social no es más que un epifenómeno.

En una sociedad liberal, los individuos no se vinculan en el sentido estricto de la palabra, no son concebidos como personas interrelacionadas que se influyen recíprocamente. La idea liberal consiste en que la sociedad está formada por una suma de individualidades independientes, que establecen entre sí un pacto de intereses. Se trata, pues, de un contrato social, concebido como la mejor forma de velar por los intereses de cada uno. En consecuencia, el estado mismo, es visto como un mero servicio, cuya finalidad es cuidar por esos intereses individuales, que constituyen el pivote de lo social. Si el pacto tiene por fin salvaguardar los intereses, es lógico suponer que la función fundamental del estado tiene que ver con el orden económico y lo político resulta subordinado y secundario.

Tanto la nueva realidad, la tremenda presencia de los hombres alienados, privados de toda brizna de dignidad, por un lado, y la reacción intelectual contra los excesos del liberalismo, conducen a la formulación de lo que se conoce históricamente como socialismo. Este es un proceso muy importante y complejo (cuando más nos aproximamos al presente, las dificultades aumentan).

Hay, por lo menos, dos socialismos; uno que nace en Francia, que está expresado por el anarquista Proudhon. Junto a él comparece otro movimiento, también colectivista, que dirige un hombre importante en la historia francesa, que es Buchez. Fue él quien condujo la revolución de 1848. Unos son ateos y otros cristianos y católicos, pero, pese a las diferencias, coinciden en la existencia de una "moral natural" (una vieja categoría antropológico-cultural que siempre se fundamentó en Dios). Por otro lado, surgió el colectivismo marxista; el socialismo científico, como se autodenominó, para diferenciarse de los anteriores, a los que llamó "utópicos".

De estas corrientes, gana la primacía, después del episodio de la Comuna de París (que fue signado por el anarquismo), la línea del socialismo científico, dirigida por Carlos Marx. Por eso, dirigiremos hacia este punto nuestro análisis.

Ese socialismo, en su conjunto, y particularmente el sector autoritario y marxista, no puede sustraerse de la herencia de los siglos anteriores, recibe en su seno al racionalismo de la Ilustración, al nominalismo y la concep-

ción de que la sociedad está constituida por "átomos individuales". Comienza a hablarse, es cierto, de "conciencia colectiva", pero ésta no es la convergencia y comunión de muchas personas en los mismos valores, sino como una entidad cosificada y autónoma con respecto a los hombres.

En esta lógica, la sociedad se asimila al estado. ¿Qué es el estado? Una especie de poder anónimo, abstracto, que se transforma en expresión de todo lo social. A partir de ese momento la cuestión será quién se apodera del estado. La lucha de clases que pregonó el marxismo, es una lucha por el poder. En la revolución francesa el poder lo asume la burguesía, con el socialismo, dice Marx, el estado pertenecerá a la clase proletaria. El estado, al ser asumido por una clase determinada, se transforma en poder de alguien. Según la teoría marxista, en un estado socialista el poder está en manos de los trabajadores, pero en la práctica, como lo afirman sus propios pensadores, el poder lo ejerce el partido que es considerado como la vanguardia consciente del proletariado. Dentro del partido los que detentan realmente el poder son los altos sectores dirigentes. En definitiva, la praxis histórica ha mostrado que el modelo marxista de socialismo conduce al gobierno de la burocracia del partido. Una expresión de esto que decimos, es la lucha del proletariado polaco aglutinado en Solidaridad, contra la burocracia partidaria.

Digamos entonces, que el concepto de colectividad se transforma en Estado, esa es la crítica que le hará el marxismo a la doctrina social de la Iglesia y Juan Pablo II en *Laborem Exercens*. La burocracia es la que controla el poder; la que decide sobre el acceso a los bienes, sobre los planes de producción, sobre los destinos individuales. Ellos dicen que la propiedad es de todos, pero "alguien" decide qué cosa es de cada uno.

Afirmar que la propiedad es de todos es sostener una abstracción, algo imposible de concebir. Lo que tenemos que preguntarnos es ¿dónde está la libertad personal que decide?. Detrás de la colectividad hay un sujeto que puede ser eso que nosotros llamamos pueblo o simplemente un grupo de hombres. En la sociedad soviética quien decide es un grupo burocrático; en otros sistemas también operan pequeños grupos, a los que llamamos aristocracias, oligarquías o sectores financieros.

Podemos decir, que el problema de la delegación del poder, genera cuestionamientos graves tanto en los regímenes comunistas como en los liberales. De más está decir, que el cuadro se torna enormemente más complejo cuando lo ubicamos en el marco de los mecanismos internacionales, en los que juegan las acciones de las superpotencias, transnacionales, etc.

Retrotrayéndonos al comienzo de este proceso en 1848, es imprescindible admitir que la revolución industrial había generado un mundo de miseria y de injusticia sin precedente. Es en esa época en la que una corriente de socialismo católico, encabezada por Buchez levantó banderas de reivindicación en defensa de los desamparados, en función de los valores evangélicos. Pero los valores éticos no tienen sentido para el marxismo, porque éste plantea la historia desde otro ángulo, la concibe como un proceso exclusivamente materialista y dialéctico; en el que sólo funcionan fuerzas objetivas. La subjetividad del hombre, su libre opción entre el bien y el mal, carecen de valor como instrumento de construcción de la historia. Al afirmar la primacía de estas

fuerzas objetivas, lo que se está planteando es la ausencia de la libertad. Para el marxismo, las fuerzas de la historia son las que surgen de las estructuras ya existentes, las que al desarrollarse dialécticamente en el tiempo, van a generar sus propias contradicciones, es decir fuerzas nuevas que las van a sustituir.

La doctrina social de la Iglesia identifica al humanismo liberal y al humanismo colectivista. Por un lado los critica, en lo que cada uno tiene de peculiar, pero al mismo tiempo subraya, que ambos encuentran una fuente común en la Ilustración racionalista. Para la Iglesia ambos otorgan una prioridad a la dimensión económica, a los valores materiales, al tiempo que postergan los ámbitos de lo político y lo religioso.

La opción espiritualista, que fue el punto de partida de Descartes, sufrió una inversión, para terminar privilegiando la materia sobre el espíritu, los valores materiales sobre los espirituales. Cuando Juan Pablo II juzgó a los dos humanismos en *Laborem Exercens* les aplicó a ambos el concepto de "economicismo" y dijo que es común, tanto al individualismo como al colectivismo, la prioridad de las cosas sobre el hombre, de las organizaciones sobre el sujeto, de lo material sobre lo espiritual. Ambos pueden ser juzgados como materialismos.

Un segundo elemento, común a los dos materialismos, es el rechazo de lo religioso, la exclusión de lo trascendente, con lo cual se niega la existencia de un Dios que interviene con el hombre, en la realización de la historia y que, a la vez, reconoce una escatología más allá de este mundo. Tal concepción es negada tanto por el pensamiento clásico liberal individualista, como por el marxismo. La diferencia radica en que en el individualismo liberal, el protagonista es la conciencia subjetiva, el yo, mientras que el marxismo valida la conciencia colectiva. La colectividad se transforma en lo absoluto y es lo único que puede ser concebido como sujeto de la historia.

Digamos por fin, que a ambos se les plantea un problema común no resuelto satisfactoriamente: la relación hombre-hombre. El liberalismo tiene razón cuando afirma los derechos de la persona, el colectivismo tiene razón cuando reclama la vigencia de la justicia social. Di-

cho de otro modo, es como si estuviésemos llamados a combinar la democracia política y sus derechos individuales, con la justicia social. Es el saldo que queda pendiente en ambos sistemas y creo que es el gran desafío que tenemos por delante.

De modo que la modernidad le ofrece al cristianismo dos puntos de disyunción: ¿cómo unir individuo y comunidad? La respuesta cristiana para llegar a la síntesis se funda en el concepto de persona, es decir, el hombre concebido no sólo como individuo, sino como un ser abierto, vinculado y convocado a la vinculación.

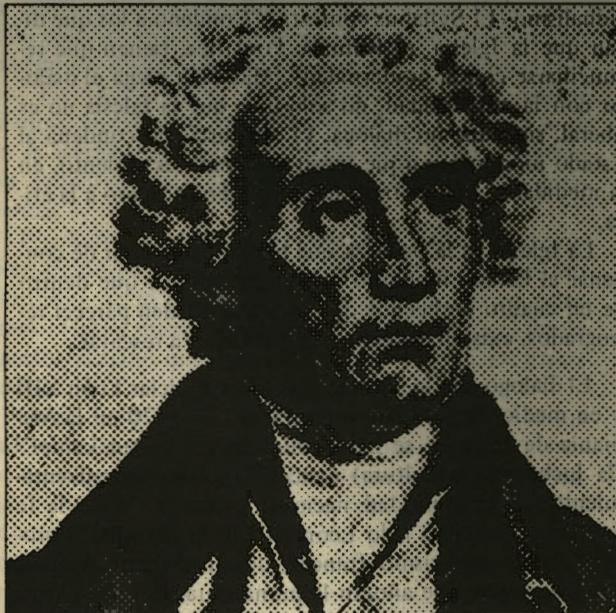
Las grandes preguntas son ¿cómo conciliar la inmanencia y la trascendencia? ¿cómo asumir los valores verdaderos de la secularización, sin dejar de inscribirlos en un horizonte de trascendencia? La tarea será construir una historia humana alimentada por la razón última del misterio, para dar lugar a una sociedad con plenas garantías, que asegure el crecimiento de todos, pero sostenida en el valor de lo sagrado.

## ● CATALICISMO Y MODERNIDAD

¿Cómo reacciona el catolicismo ante este proceso? Diríamos que hay momentos de respuesta vivaz y creativa, como la que se da en el período barroco, cuando logra crear cierta unidad entre el espíritu moderno y la concepción cristiana. Pero tal como dijimos, a partir de la Ilustración el espíritu de diálogo se pierde. Hay un rechazo absoluto a la modernidad y no surgen caminos aptos para abordar las vertientes políticas, económicas, filosóficas del nuevo tiempo.

Al producirse la revolución francesa, que es la concreción histórica de la ilustración, la Iglesia experimenta un tremendo choque. A partir de entonces, el catolicismo debe interrogarse sobre el significado de ese acontecimiento, que asume el carácter de símbolo de la modernidad. En los comienzos del siglo XX, la revolución rusa le plantea otro reto particularmente difícil.

Frente a la revolución francesa, el catolicismo se divide, no en torno a los dogmas de la Iglesia sino según los



José de Maistre (1753-1821) y F. de Lamennais (1782-1854) dos expresiones contrapuestas del catolicismo después de la revolución francesa. El primero quiso retomar la tradición medieval y barroca, el segundo intentó conciliar el catolicismo con la modernidad liberal.

modos de interpretar la historia. Surge, por un lado, el catolicismo que llamaríamos **intransigente**, que vive del pasado y la tradición, no quiere perder la herencia medieval y barroca y muy particularmente insiste en su vocación monárquica. Interpreta a la revolución francesa en una forma absolutamente maniquea: es el mal y por lo tanto hay que entenderla de forma apocalíptica, como un castigo de Dios. Sólo la Providencia puede saber lo bueno que se puede obtener de este mal, pero de lo que no hay duda es que la revolución es el mal. Detrás de este pensamiento, que nos puede parecer un poco caricaturesco, hay, no obstante, grandes pensadores.

Por otro lado surge un catolicismo de cuño liberal, que intenta asimilar algunos valores de la revolución francesa, adaptándolos al cristianismo. Ese liberalismo católico, ahora tan criticado, constituyó en su momento un esfuerzo para acoger las nuevas formas culturales, y se hizo más visible en el progresismo de Lammenais. Del mismo modo, ante la emergencia del humanismo socialista, habrá de surgir después, el diálogo con el marxismo.

Es lógico que el catolicismo genere tendencias al diálogo con las nuevas formas culturales, porque si se encierra en sí mismo, ni evangeliza ni misiona. A través de la historia, la Iglesia se ha confrontado con culturas idólatras, impregnadas de vicios, para proclamar en ellas el Evangelio. Del mismo modo, ante la novedad, debe abrir camino para volver a proclamar la Buena Nueva.

En esas tentativas de diálogo, muchas veces, hay pérdida de identidad, porque la voluntad de adaptación crece en tal forma, que se acaba olvidando el contenido cristiano. Sabemos que en el diálogo con los marxistas, algunos terminan siendo marxistas. También antes, en el diálogo con los liberales, muchos se hicieron liberales. Esto es parte del riesgo de la misión evangelizadora. Diríamos que para encontrar el camino correcto, algunos tienen que equivocarse, de modo que, aprovechando su experiencia, lo que los sigan encuentren la senda segura. Más precisamente, no hay que ver en el que dialoga a una especie de hereje absoluto. a veces son hombres que asumen su misión con valentía y conciencia de servicio.

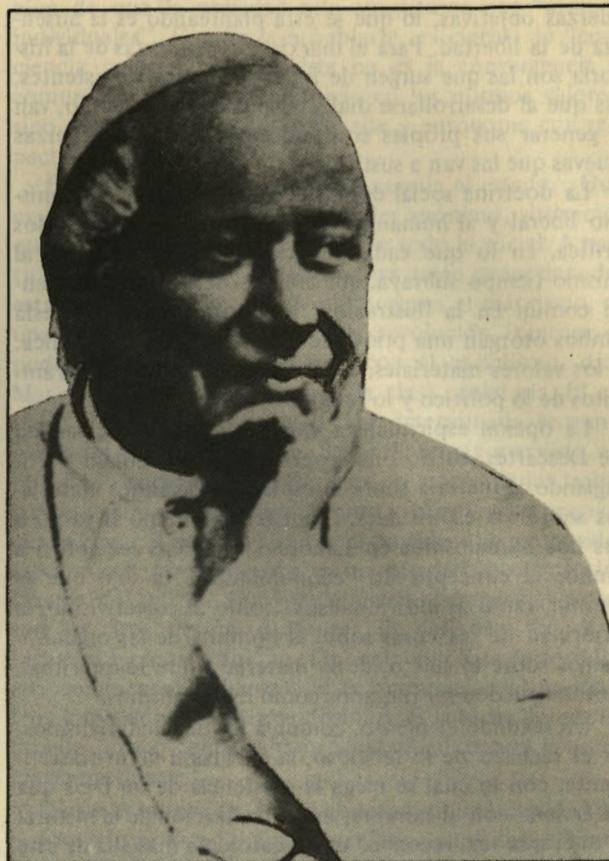
Es importante analizar la respuesta que le dio el Pontificado a los hechos que aquí nos ocupan.

Frente a la Revolución Francesa, en el momento de la anarquía, de los asesinatos, de la destrucción de las instituciones, el Pontificado responderá con una posición de negativa rotunda.

Gregorio XVI y Pio IX adoptarán una fuerte postura antiliberal, contra la Revolución Francesa y las nuevas formas de ordenamiento social. La Iglesia se siente atacada y adopta una posición defensiva, típico ejemplo de ello es la Encíclica "Mirari Vos", de Gregorio XVI.

Diríamos que la Iglesia se encierra en sí misma para preservar su identidad; no intenta discernir valores en los hechos nuevos, por que la historia se ha precipitado en forma torrencial e imprevista. De alguna manera tiene razón para proceder así y salvar su identidad evangélica. Sin ello no hubiera podido dialogar. Es desde esta perspectiva que tenemos que juzgar a un Gregorio XVI, que para muchos fue un Papa terrible, pero olvidan también que fue terrible su tiempo.

Contra todo lo que habitualmente se piensa, hay que reconocer que hubo una gran dosis de valentía en la Iglesia del siglo XIX, pues es ella la primera que lanza una crítica al Estado moderno y desenmascara su vocación a



*Pio IX fue la primera voz que se hizo sentir en la historia moderna contra el estado absolutista. Defendió a la Iglesia contra la mayor ofensiva de las corrientes secularizantes.*

la violencia. En 1864, Pio IX publicó el famoso "Syllabus", un documento típico para entender el Pontificado de este siglo. Es un catálogo de ochenta artículos que condena a todos los errores modernos, fundamentalmente al liberalismo y al socialismo. Vale la pena recordar los artículos, en uno de ellos dice que el liberalismo le ha planteado al Papa y a la Iglesia lo siguiente: tienen que reconciliarse con la modernidad, tienen que pactar con el liberalismo, deben asumir su mundo de valores y su individualismo. El Syllabus contesta: "Condeno a los que digan que la Iglesia, el Romano Pontífice, tienen que reconciliarse con la modernidad". Más bien niega el diálogo con la modernidad, no sólo dice que la Iglesia no es liberal, sino que no dialoga. El otro artículo condena al Estado moderno porque inevitablemente es violento, en la medida de que se trata de un poder no sujeto a la ética.

La Iglesia es la primera que ha tenido el valor de condenar al Estado moderno y hay que admitir que dentro de un cuadro de hechos que hoy nos pueden parecer retrógrados, existen elementos importantes a rescatar.

El diálogo con la modernidad lo va a iniciar León XIII y en medio de grandes tempestades. En 1870 en la Alemania de Bismark se había iniciado la "kultur kampf" (la lucha por la cultura) concebida como un enfrentamiento de la identidad nacional germana contra la fe cristiana. Por otro lado León XIII debe abordar el problema del catolicismo francés, dominado por sectores conservadores, que añoran la monarquía. En uno y otro caso debió abrir camino a los católicos a través de territorios hostiles.

Un dato sobresaliente en este Papa fue su concien-

cia de que el catolicismo debía rehacerse a partir de la decisión de pensar globalmente la realidad. La prioridad de esa tarea intelectual la expresa en la Encíclica sobre Santo Tomás, es decir, quiere retomar los elementos más vigorosos de la tradición para generar un nuevo pensamiento. No considera que la teología de los siglos XVII y XVIII pueda servir para ese fin, sino que se requiere al representante máximo del apogeo medieval, para encontrar la fuerza y el fundamento que le dé a la Iglesia la capacidad para dialogar con el mundo moderno. Esa es la importancia del neotomismo, que muchos han considerado como una regresión medieval, pero que realmente sirvió para renovar el pensamiento cristiano y ponerlo a la altura de su tiempo.

Con León XIII comienza el diálogo con el movimiento obrero a través de la Encíclica *Rerum Novarum*, hecho de capital importancia, pero también se inicia una tarea mucho menos conocida de renovación interna de la Iglesia. Se comienzan a plantear los temas ecuménicos, la colegialidad latinoamericana, y aparece una Encíclica sobre la Iglesia, no hablando de ella como entidad jurídica, sino como expresión del Espíritu Santo. Se anticipa por esta vía la eclesiología del Cuerpo Místico, comenzando por lo más místico, el Espíritu Santo (que luego ha de ser considerado "alma" de la Iglesia y del Cuerpo Místico).

A principios del siglo XX, nació en el catolicismo el movimiento Modernista, que desde el campo de la teología y la filosofía, quiso dialogar con la modernidad y más exactamente con el núcleo mismo de la nueva sociedad, que es el sujeto, el yo. Su planteo consistía en que la Revelación no es algo que nos llega sólo desde afuera, sino que, de alguna manera, nace en la immanencia del sujeto, en la intimidad de la conciencia, que busca a Dios desde la interioridad. Lo sobrenatural no era para ellos algo que "caía" sobre lo natural, sino que en la condición humana hay un cierto germen, una capacidad de búsqueda, que anticipa la Revelación. De alguna manera, sostenían que en el hombre nace lo que viene de Dios.

En la práctica, el Modernismo exageró sus planteos, los llevo al extremo de negar que la Revelación procediese de Dios y a afirmar que ésta era el fruto exclusivo de la conciencia humana. Fue un grave error. Pero pese a ello, planteó lo que podríamos coosiderar como el foco central del diálogo del cristianismo con el mundo moderno. En cierto modo, la Evangelización en el nuestro tiempo, consiste en conciliar ese don de Dios que se da en la Revelación, con la vocación de la propia conciencia subjetiva, para encontrar el camino de la trascendencia.

Pío X fue considerado el gran papa de la renovación, pero cuando a los dos años de su reinado condenó al Modernismo, se lo juzgó implacablemente como un retrógrado. Había preservado la ortodoxia, es decir, el fundamento cristiano que radica en el misterio del Dios Encarnado.

Desde León XIII a Pío X se produce una novedad sustancial en la vida de la Iglesia, que durante mucho tiempo quedó oculta, no se tuvo conciencia de su importancia. Los dos pontífices buscaron reanimar la religiosidad popular, fomentaron la devoción por la Eucaristía, la comunión diaria, la consagración del Santísimo, los Congresos Eucarísticos. Abrieron, en fin, un cauce amplio a la espiritualidad cristológica y mariana, pero no expresadas como actos de recogimiento solitario, sino mediante la participación masiva de fieles.

Creo que aquí hay una línea importantísima para estudiar en el futuro. Me refiero a la forma en que estos Papas intentan asistir a la conciencia de las masas desheredadas, que fueron el fruto amargo de la revolución industrial y de la Ilustración. No se abocaron sólo a los problemas del trabajo y el salario, a los planteos de la justicia social, sino que entendieron que el despojo mayor que habían sufrido los pueblos, había sido la privación del amparo de Dios. Cuando la Ilustración decretó la muerte de Dios, golpeó simultáneamente la idea de Iglesia y de comunidad, de modo que sólo quedaron vigentes las individualidades encerradas en sí mismas. La piedad Eucarística que se ha de expresar en multitudinarias manifestaciones de fe, o la religiosidad mariana con sus santuarios de devoción y grandes peregrinaciones, restauraron la conciencia de pertenecer a un mismo mundo de valores compartidos, restablecieron la vivencia colectiva y pusieron en marcha una correcta eclosología que madura hasta nuestro tiempo.

Vemos en este momento el resurgimiento de la religiosidad popular, que no debe ser entendida como un retorno al pasado, como la réplica absurda de las procesiones penitenciales de la Edad Media, en la que cada penitente, con un latiguillo, flagela la espalda del que va adelante. No, es un retorno alegre a la conciencia de pertenecer a una comunidad universal (la Iglesia), en la que el espíritu penitencial adquiere una dimensión nueva (muchas veces pienso que a la gente que come una sola vez al día, cuando come, no le podemos pedir la práctica religiosa del ayuno).

Lo que viene después, los pontificados de Benito XV, Pío XI y Pío XII, tal vez no tengan suficiente claridad, vistos desde las categorías que hemos enunciado. Pero es bueno recordar que esos tres Papas compartieron la responsabilidad de conducir los destinos de la Iglesia, en los tiempos más revueltos de la historia contemporánea. Benito XV gobernó la Iglesia durante la 1ra. Guerra Mundial. Fracasó una y otra vez en sus propuestas de paz y advirtió a los conductores de las grandes potencias que la guerra era "la muerte civil de Europa". Tuvo razón. En forma consecuente con su postura pacifista adoptó una política de estricta neutralidad entre las potencias centrales (Alemania y Austria) y los aliados (Inglaterra, Francia e Italia pese a las tremendas presiones del contorno). A Pío XI le tocó vivir y conducir la Iglesia en el preciso momento en que se consolidó el comunismo en la Unión Soviética y surgió el fascismo en Italia, es decir, las expresiones radicales del estado totalitario en nuestro tiempo. Supo poner en marcha un vasto movimiento de aglutinación de las conciencias católicas en la tarea evangelizadora, junto a la jerarquía, que fue la **Acción Católica**.

En ese momento de debilidad de la Iglesia, asediada por los grandes estados todopoderosos de oriente y occidente, Pío XII, que asumió el Pontificado en 1939, reveló un gran sentido de autoridad, manifestó conciencia clara de la dignidad del Papado, lo que sirvió como muro defensivo contra las presiones de los estados dictatoriales y secularizados. Por otra parte, fue él el que comenzó los grandes diálogos con todos los sectores, el que inició la práctica de hablar ante audiencias masivas y, más aun, tomó contacto directo con el pueblo de manera reiterada. Fue el primer Papa que asumió un liderazgo directo y personal sobre la grey católica y los grandes grupos humanos.

El diálogo del cristiano con el mundo moderno se

consagra definitivamente y encuentra su plataforma de base programada, en el Concilio Vaticano II. Además del tema eclesiológico, de la renovación interior de la Iglesia, plantea dos grandes temas:

- a) el de asumir el mundo moderno con respeto, lo cual significa aceptar la autonomía de lo temporal. La Iglesia no puede operar como el poder político, por vía de la presión y la violencia sino actuar desde el Evangelio, trazando el horizonte de valores a partir de los cuales, las sociedades pueden construirse éticamente. Retomamos aquí el tema que ya tratamos de una secularidad justificable, que no degenera en secularismo. Se plantea el problema de inmanencia del sujeto, de la libertad del hombre, que se tiene que ejercer dentro de un horizonte de trascendencia y en el ámbito de la escatología.
- b) El segundo núcleo es el tema de la vinculación hombre-hombre visto en la perspectiva de la familia (relación varón-mujer) y sobre todo planteado en el **plano social**, según Gaudium et Spes.

Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia asegura su propia identidad, sabe ciertamente cuál es su fe. Pablo VI comenzaba la "Ecclesiam Suam" diciendo que hay que volver a los orígenes, aprender cuál es nuestra propia identidad, nuestra fe, nuestro Evangelio y seguros de ellos, comenzar el diálogo con el mundo, sin temer ser absorbidos por él.

Por supuesto, en los primeros pasos hubo tanteos, caminos errados y exageraciones. A algunos les pareció que la Iglesia podía disolverse en la política o en el marxismo, lo que engendró ciertos movimientos regresivos.

Pienso que hay que ser fiel al Vaticano II y ser muy concientes en la búsqueda de la identidad cristiana, evangélica, sin perder ni ceder valores, pero con la certeza de que podemos continuar el diálogo con la modernidad en todos sus aspectos.

---

## 4. CRISTIANISMO Y CULTURA LATINOAMERICANA

---

### • CULTURA BARROCA Y CULTURA ILUSTRADA

Sobre el vasto mundo indígena de América Latina, el primer sello cultural que aporta España es el del barroco. Por cierto, entre el descubrimiento de América y la plenitud del barroco, pasan más de 100 años de historia, pero de todos modos es el barroco el elemento totalizador de la inculturación latinoamericana.

Puede afirmarse que el barroco es la primera expresión de la modernidad en la que se vive una fuerte conciencia del cambio, de la novedad, pero al mismo tiempo domina la idea de una continuidad con el pasado cristiano. La modernidad posterior se concebirá a sí misma como una ruptura absoluta con todo lo anterior, como un comienzo radical.

Decíamos que en la gran fractura de la cristiandad, cuando aparece el protestantismo, se produce una acentuación de la subjetividad. El hombre busca el diálogo

personal con Dios, simultáneamente el vínculo eclesial y colectivo se debilita. En el barroco, que es contemporáneo al protestantismo, el momento de la subjetividad llega a su esplendor a través de la mística española (Santa Teresa y San Juan de la Cruz).

La religiosidad de la mística católica supone una introspección del alma a través de la cual el sujeto explora su acercamiento a Dios (y también la ausencia de Dios). Esto es lo típico de la devoción moderna, en la que el individuo toma una más fuerte conciencia de sí mismo en la búsqueda de Dios. Por supuesto, el tema es medieval, pero asume ahora otro espíritu por el acento puesto en la subjetividad. Esta respuesta, en el plano religioso de la espiritualidad barroca, muestra la asunción de lo nuevo, que es la conciencia subjetiva y la fidelidad a lo viejo, que es la Revelación.

El barroco, que recoge y hereda al renacimiento, está, sin embargo, lejos del ideal apolíneo y equilibrado, más bien participa de un estilo pasional y dionisiaco. En él coexisten el sentido desbordante de la fiesta, del placer y el bienestar (que ya comienzan a ser valores en los nuevos tiempos), con el sentido de la penitencia y la mortificación. Por encima de todo, priva una conciencia de heroicidad que conduce hasta la exageración. La penitencia no ha de ser austera sino heroica. El sentimiento moderno de libertad se exagera en contacto con la conciencia cristiana y asume como camino, la búsqueda de la santidad como expresión de heroísmo.

Esta cultura barroca que hemos querido sintetizar, es la típica de la España del siglo XVI y fines del siglo XVII, cuando gobernaba la casa de los Habsburgos. En el correr del siglo XVII, extinguida la dinastía española de Habsburgos, ocuparon el trono los Borbones. Eso significó la unión de España con la dinastía y cultura francesa y no olvidemos que el siglo XVII francés marcó el comienzo de la Ilustración.

Antes había dominado una cultura barroca, a partir del siglo XVII actúa la Ilustración en su vertiente más racionalista, fundamentalmente, anglo-francesa.

También para América Latina cabe la caracterización de dos grandes épocas, la barroca y la Ilustración, porque aquí los conflictos ideológicos y culturales comienzan en el siglo XVII. Si buscamos categorías de tipo político, diríamos que la época hispánica acaba a comienzos del siglo XIX, con la formación de las repúblicas independientes.

En el siglo XVI español, América hispánica era el Reino de Indias, independiente de España, pero sujeto al mismo soberano, es decir no fuimos considerados colonia y por lo tanto teníamos en plenitud los mismos derechos españoles. Es recién con los Borbones, que estas tierras son consideradas y tratadas como colonia.

Pero el proyecto cultural de la Ilustración, en América Latina, comienza a partir de la independencia. No nos vamos a detener en el análisis de este período profundamente anticatólico y anticlerical, que devastó en casi todo el continente las estructuras eclesiales, sino que atenderemos sólo a los proyectos migratorios de las oligarquías dominantes en esa época. Se trata de un fenómeno curioso, que se produjo un poco en todos lados, por el cual se quiso sustituir la población criolla y mestiza "de gente haragana y que no trabaja" por inmigrantes procedentes de países sajones. El proyecto, se frustró en la práctica y las grandes corrientes migratorias que llegaron en el siglo XIX, fueron españolas e italianas, que se



Potósti, la ciudad más grande del mundo en la primera mitad del siglo XVIII, y una joya arquitectónica. En la foto, techos de la Casa de la Moneda.

asimilaron íntegramente al estilo criollo de vida, robusteciendo el espíritu barroco del Nuevo Mundo. De modo tal, que los sectores populares de nuestro continente, siguen arraigados en una visión católica del mundo, pese a los proyectos de nación elaborados por élites que adherieron a otros modelos.

España no quiso reunir veinte repúblicas, sino unir al mundo. Entendió la fundación de América Latina, como el cumplimiento de ese sueño universalista, en el cual se asociaría bajo el amparo de su rey, toda la familia humana. Cuando Carlos V decía: "En mis dominios no se pone el sol", no expresaba simplemente la arrogancia de un monarca, sino la conciencia española de haber unificado una amplia extensión del mundo que incluía a Austria, los Países Bajos, parte de Alemania, España, una buena porción de Italia, América y Filipinas. En ese ámbito se estaba dando la unidad de razas y pueblos distintos, integrados por la mediación del catolicismo, era, por consiguiente, mucho más que una mera expansión. Una conquista colonial típica, fue la que se dio en América del Norte, donde los colonos anglosajones y protestantes, al tiempo que ganaban territorio, exterminaban al indio o lo confinaban en reservaciones. Esa civilización no reunió, separó.

Cuando los hispanoamericanos se emanciparon, se perdió la vocación de unidad universal y las sociedades se replegaron dentro de perímetro pequeño de las naciones. Con ello la unidad anterior del Reino de Indias, sufrió una gran herida, que también fue un golpe doloroso para la totalidad del mundo español. Fue el fin del sueño de la gran ecumene, y el retorno a una vida de comarca sin horizonte.

Había terminado el tiempo de las grandes aventuras y empresas, propias del renacimiento y el barroco y en su lugar nos quedaba un mundo de pequeñas patrias desgajadas. Al perder la conciencia universal, sentíamos que nos perdimos nosotros mismos y eso todavía se lo percibe latente en los reclamos vigorosos por volver a la Patria Grande.

La Patria Grande no supone el retorno a los tiempos del virreinato, ni tampoco destruir las soberanías nacio-

nales, sino la búsqueda de una integración que haga sentir con eficacia espiritual y material, la unidad que efectivamente existe en el fundamento de estos pueblos. A pesar de todas las derrotas, la unidad no ha desaparecido de nuestra historia, ¡hay que retomarla!

La Ilustración, que habría de ser el modelo propuesto por los sectores dominantes en los países latinoamericanos, luego de la independencia, suponía una tendencia a la racionalidad y a la técnica, que poco tiempo después habría de expresarse a través de la concepción del positivismo francés de Augusto Comte. A fines del siglo pasado, la ilustración en estas tierras se hizo positivista, según la vertiente francesa en Brasil y con acento anglosajón en la América hispánica. Ese fue el momento más antirreligioso y anticlerical de nuestra historia.

En tanto, a nivel de pueblos la cultura barroca y católica subsistía con fuerza y daba prioridad al tema fundamental de la relación del hombre con el hombre. En otro plano, podemos decir que concebía al mundo y la vida, como una alegre y gran tertulia, un lugar festivo de encuentros —y poco trabajo— según la mejor tradición española.

En la contienda con Inglaterra, España perdió cosas importantes; pero preservó otras, también significativas. Ciertamente, los españoles entraron de lleno en la revolución mercantil, pero no en la industrial. En cambio, Inglaterra desarrolló su industria textil primero, los ferrocarriles después, los altos hornos, etc. Eso supone que España quedó marginada del ámbito de las ciencias y la técnica, como ha de suceder con América Latina. Tal vez haya que pensar que a ese mundo barroco no le importa tanto vencer y dominar a la naturaleza a través de la técnica, que su preocupación sustancial no está en la relación hombre-naturaleza, sino fundamentalmente el vínculo entre hombre y hombre. Es decir, lo que rescata es el sentido del otro, concebido como hermano.

Nuestras maneras de llamarnos son curiosas: "chamigo" hermano, compañero. . . Usamos en toda América Latina expresiones muy vivas, que se mantienen intactas, con su mayor riqueza en los mundos rurales.

Aun en la ciudad, el sentido de relación es muy fuerte. El porteño lo expresa en su necesidad de compartir las comidas. No sé si habrá ciudad en el mundo en la que la gente salga tanto a comer o cenar, a compartir un café o una pizza, como mero pretexto para estar con los otros. Sólo en Madrid sucede algo parecido, pero no en tal alto grado.

Resumamos, América Latina y con ella la Argentina, está pensada como un proyecto barroco y a partir del siglo XVII y XVIII ingresa como alternativa un proyecto ilustrado. Ambos no han congeniado hasta ahora, son conflictivos y antagónicos; lo que produce dos naciones latinoamericanas distintas y sobre el mismo suelo que, en ciertas épocas acallan sus conflictos y en otras los agudizan.

## • EL CATOLICISMO LATINOAMERICANO

Repasemos ahora brevemente la forma en que el catolicismo ha visto y juzgado en el último siglo la historia de América Latina para saber algo de nuestro pasado y cómo los católicos de entonces dialogaron y se manejaron con el contexto cultural.

Hay múltiples tendencias entre los católicos. Algunos

afirman que América Latina se ha roto y perdió su identidad y que sólo puede recuperarla volviendo al pasado indígena. Parten del supuesto de que todavía hay culturas indígenas puras, pero es razonable suponer que, si existen son culturas mestizas aunque tengan rostro indígena.

El mestizaje no es sólo racial, sino también de culturas, de estilos de vida que se interpenetran. Por supuesto, hay que salvaguardar a los pueblos indígenas, ayudarlos a tomar autoconciencia de sus valores, darles cauces y hacerlos crecer. Eso supone que dialoguen con los otros mundo, porque si se encierran en sí mismos mueren.

Hay un indigenismo bastante al uso en nuestro tiempo, que propone, sin embargo, que los restos de los viejos pueblos se cierren y retornen al origen precolombino. Esta es una hipótesis carente de sentido de realidad, inevitablemente, esas antiguas poblaciones americanas se enfrentarán el asalto de la modernidad, en la presencia de los modos industriales y tecnológicos de producción y a pueblos distintos, que serán los portadores del nuevo estilo. Si no están preparados para esa confrontación, perecerán sin remedio, como lo vemos suceder a diario en el interior selvático de América del Sur.

Si no les damos elementos para dialogar con el tremendo poder de la cultura moderna, si los dejamos que se vuelvan sobre los valores de sus ancestros, que no hablen más que sus propias lenguas aborígenes, los condenamos a ser esclavos de los nuevos señores o a morir en el total desamparo. Es bueno que conserven sus lenguas, pero que hablen también español y portugués. Los idiomas indígenas son hermosos y cálidos para expresar la intimidad de las relaciones personales, pero no sirven para dialogar con la modernidad. Una nación que no tenga una lengua adecuada para conversar con el mundo actual, está destinada a morir, porque el idioma es, tal vez, la expresión máxima de una cultura y el instrumento más idóneo para los enfrentamientos con lo que habrá de venir.

Al margen de esta corriente indigenista, diríamos que, las corrientes dominantes de interpretación de la historia en el catolicismo, son las que llamaremos **culturalista** (no cultural) y la **institucionalista**.

Para caracterizar el culturalismo hay que partir de la fuerte conciencia de crisis que desde hace no menos de sesenta años afecta a América Latina. La pregunta es ¿a qué responde esta crisis? Se suele contestar diciendo que "no tenemos identidad" y quien no sabe lo que es, no sabe lo que quiere. Esta situación es lógica en un continente en el que coexisten dos proyectos alternativos y en pugna.

La primera de las corrientes que mencionamos, la culturalista, busca la causa de la crisis en la historia y cree que la identidad hay que encontrarla en el pasado originario. La palabra **auténtico** procede del griego y quiere decir lo que está en el origen, en cambio, espúreo es lo contrario, lo que se ha introducido en forma imprevista e incoherente. Buscar la identidad, es buscar la **autenticidad**.

Una gran corriente de pensamiento, que reconoce muchos matices distintos de los que desdichadamente no nos podemos ocupar, sostiene "grosso modo", que nuestra identidad radica en la simbiosis de la cultura hispánica con el mundo americano, es decir, que nuestra esencia es ser hispano-americanos. Todo ello equivale a afirmar que lo esencial de nuestra cultura está en el mestizaje étnico y espiritual, que ha sido posible por la me-

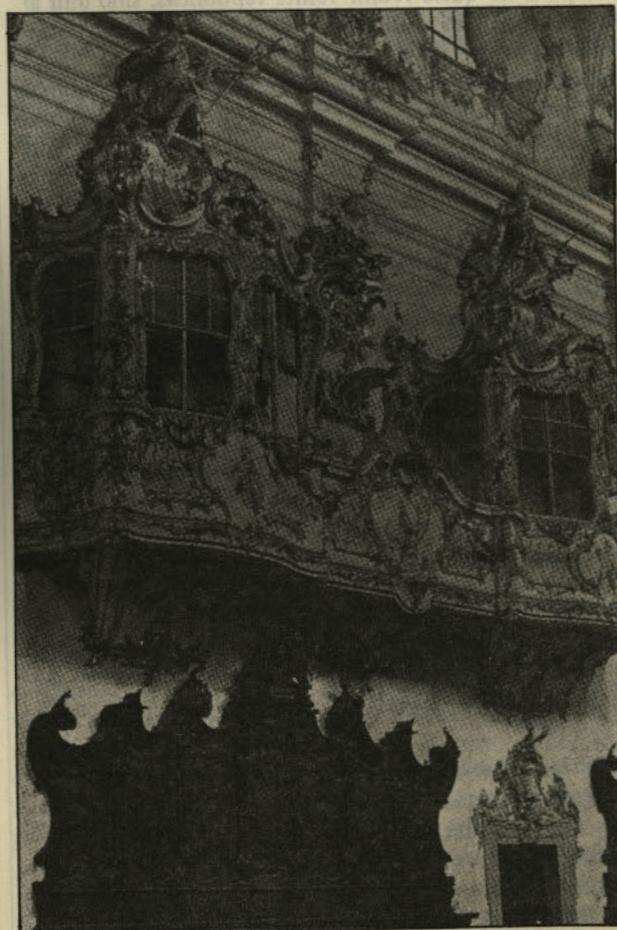
diación del bautismo, a través del cual todos somos hijos de Dios.

Es lo que decía Martí: "yo, que tengo ascendencia española, digo que soy latinoamericano". Lo que sucede es que la identidad no viene sólo de la sangre, de la raza, sino del mundo de valores, del estilo de vida y la idiosincrasia del mundo en el que se nace.

Esta corriente debe ser llamada culturalista porque pone el acento sobre los valores y el ethos, más que sobre las instituciones. No encontramos nuestra identidad en tal o cual institución del pasado, sino en el núcleo axiológico que estaba detrás de ellas, en los valores, que de pronto eran oscurecidos por las instituciones. Dirán, entonces, que se identifican con el espíritu de aventura del renacimiento, íntimamente ligado al sentido religioso de la existencia y a la afirmación de la dignidad del hombre y su capacidad de creación en libertad.

Se puede decir, tal vez, que es una corriente un tanto romántica, porque una época no se caracteriza sólo por los valores culturales, sino también por las obras e instituciones que han emanado de ellos.

Lo que piensa esta corriente de la historia de América, lo podemos sintetizar en una breve frase del gran chileno Eizaguirre: "En el siglo XVII muere el santo y el caballero andante". Es decir muere la vieja España, muere la vieja cultura originaria hispanoamericana y sus valores. Lo que ha de venir es el mundillo del pícaro, que para Izaguirre expresa la ruptura entre el ideal de vida y la



*El barroco, un acontecimiento latinoamericano y del centro de Europa, fue la última gran respuesta católica a la Ilustración.*

conducta real y concreta. En el mundo de la picaresca (el Lazarillo de Tormes o Guzmán de Alfarache) están vigentes los valores caballerescos como formalidad exterior, pero se vive a expensas de las pequeñas bajezas de oportunidad, como aquel personaje que dice acompañar al novio ciego, pero lo único que intenta es burlarlo en todo momento.

Hay una cierta filiación entre la picaresca española y eso que nosotros llamamos "viveza criolla". ¿Son los síntomas de la decadencia de un mismo mundo que una vez quiso ser imperio universal de hermandad y justicia? Tal vez.

Hay cosas buenas en esta interpretación. Ante todo, diría que nadie puede comprender a la planta a partir del tallo, sino de la raíz. Pero también hay aspectos débiles como un excesivo olvido de las instituciones y más aún, cierta actitud nostálgica ante el pasado que, a la postre puede transformarse en resignación frente a un presente de derrotas. Al rechazar "in totum" la modernidad a partir del iluminismo, renuncian a la posibilidad de abrir nuevas vías para el destino del mundo católico latinoamericano. Esperan, como adivinos agoreros, un nuevo y gran derrumbe, para ver qué surge de las cenizas.

Hay otra tendencia, la que llamamos institucionalista que busca la identidad, también en el pasado. Pero su pasado es otro, llega a la primera década del siglo XIX, es decir, a la independencia, a la formación de las repúblicas y los estados. Esta corriente de marcada influencia francesa, cree que la identidad está en las instituciones, no en el ethos, ni en el mundo de valores que vive la gente.

En esta línea, la nación asume un sentido político y se la concibe como Estado organizado, de modo tal, que si la nación está en crisis habrá que encontrarle soluciones de organización política. Lo que no se ve jamás es que la crisis está radicada en el ethos cultural de toda la sociedad.

La tendencia institucionalista tiende a prescindir de

la noción de ethos cultural, prefiere arrojarla por la borda. Pero si lo arrojamos, nos quedamos sin ethos, sin contenidos de valores y sólo restan instituciones vacías.

Parece que éste fue el método por cual se pensó el proyecto americano en el siglo pasado, es decir, toda la realidad social emanaba del poder político, sin ninguna consideración al núcleo cultural, y al estilo de vida concreto de los pueblos. Por eso se llegó al extremo de programar grandes migraciones, para cambiar la población y crear, con esos nuevos instrumentos, otra nación, cuyo punto de partida serían las leyes y decretos del Estado. Es la historia al revés, un proyecto de cultura concebido en la línea de la ilustración y del positivismo.

Lo que hicieron fue invertir los términos de la realidad, por eso se antepuso el Estado a la nación. En el viejo concepto, la nación, en tanto ente cultural, es creada por el pueblo, por la comunidad. Es importante atender a este tema concreto: cuando Pío XII condenó a los nacionalismos, hacía referencia, precisamente, a esta concepción en la que el estado (totalitario) usurpaba las funciones de la nación y extendía su poder absoluto, avasallando la capacidad creadora y los derechos de los pueblos.

En esta misma línea de pensamiento hay quienes buscan la identidad, ya ni siquiera, en el reciente pasado republicano del siglo XIX, sino que abominan de toda la historia. Afirman que la única autenticidad está en el futuro, lo que supone aniquilar la memoria de los pueblos y dar un salto revolucionario hacia lo que vendrá.

Revolucionario (o futuro) significa que no se recoge nada del pasado. Entonces, la crisis es superada por el recurso de la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo. Ciertamente, es fácil destruir las instituciones y suplantadas por otras. Pero lo realmente difícil es destruir el ethos de un pueblo, aniquilar el núcleo de valores de una sociedad; eso tarda mucho más tiempo y muchas veces no se logra. Entonces, estos revolucionarios, lo que



*Para los latinoamericanos, asumir la modernidad y avanzar hacia el futuro supone conciliar los modelos en pugna, el católico popular y barroco por un lado y el de la Ilustración por otro. La tarea es, entonces, evangelizar la cultura.*

