

son los males que hieren más profunda y urgentemente la figura cultural del hombre actual y ponen en peligro un diálogo y una con-vivencia civilizada?... Si la fórmula clásica del Orden Público se refiere a la moralidad y a la paz públicas y a la justicia legal (*Dignitatis Humanae* 6) ¿no está hoy en juego ante todo, como primerísima urgencia, lo referente a la corrupción político-social públicamente instalada, el auge de la violencia en todas sus formas –en tono mayor y menor– y la “deuda social” que quiebra las mínimas relaciones de justicia entre los ciudadanos? ¿No configura todo ello un verdadero “drama social” a años luz del Bien Común, tanto nacional como internacional? En fin, ¿no sería hoy la tarea de la Prudencia política, simultáneamente adquirida e “infusa” –para emplear el lenguaje clásico de los tomistas, es decir natural y sobrenatural–, abocarse a indagar, con toda la sagacidad que ella requiere en el examen de las circunstancias concretas, este tipo de problemas y otros que le son sin duda afines?...

3. Este tipo de actitud y de tarea pertenece a todo ciudadano. Al hacerlo con rectitud se constituye, creemos, en un hombre de Buena Voluntad, en un hombre de esos que la Iglesia, al menos desde Juan XXIII, llama a su encuentro para el diálogo y la colaboración. En ellos se estará reflejando el resplandor cultural del Bien en la vida social concreta que busca la armonía en la convivencia y la apertura de un mundo mejor. Perspectiva de fe y esperanza a la que el cristiano no puede renunciar y cuyo testimonio libre y abierto debe ser fuente de inspiraciones para los demás. Incluso si no se cree y espera en un “mundo otro” –el Reino de los cristianos que no es de este mundo– el hombre de hoy está lejos de haberse vuelto insensible a la perspectiva de “otro mundo” aquí abajo en la tierra, de un mundo más humano (o menos inhumano) donde se pueda cohabitar no como entre enemigos, rivales o, en el mejor de los casos, como adversarios, sino como prójimos dignos de respeto, de comprensión y de ayuda sincera. Un mundo donde la mirada entre los hombres pueda hacer resurgir la llama del amor. ¿No debe, pues, ser tarea de la comunidad cristiana esforzarse en lo posible para que, por su presencia cordial y eficaz en ese mundo, se perciba el resplandor de llama viva del Amor?...

Aunque sin duda quede mucho por decir es en esta perspectiva que parece ubicarse el diálogo entre fe y cultura, entendida esta como lugar del diálogo y del orden público en una sociedad pluralista moderna y civilizada.

EDUARDO BRIANCESCO

20-08-05 / 30-05-06

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

AMÉRICA LATINA Y UNA LÓGICA DE LA RECONCILIACIÓN

INDICIOS REFLEXIVOS SOBRE LA CULTURA

RESUMEN

Frente a los desafíos impuestos por los sucesos culturales de los últimos siglos, el cristianismo se encuentra ante la coyuntura de enunciar un lenguaje capaz de articulaciones significativas, provocativas y proféticas para nuestro tiempo. El autor presenta en este artículo algunos indicios de la cultura latinoamericana como posibilidad no tanto de resistencia a la espera de tiempos mejores, sino de diálogo creativo y superador con problemas indicados por la modernidad y la pos-modernidad.

Palabras clave: cultura, Latinoamérica, inculturación, símbolo.

ABSTRACT

Facing the challenges that the cultural processes of the last centuries impose, Christianity is in front of the need of articulating a language able to express significative, provocative and prophetic contents suitable for the time we are living. The author presents in this article some clues of Latin American culture not as the possibility of a resistance waiting for better days in the future but as a creative and overcoming dialogue about the problems that modernism and post-modernism have pointed out.

Key Words: culture, Latin America, inculturation, symbol.

Este artículo ha sido originalmente escrito para ser editado en Alemania bajo el título *Lateinamerika und eine Logik der Versöhnung*. El planteo inicial de la obra colectiva, ecuménica, es la cuestión de la percepción religiosa. Así lo expresa el título con el que ha sido editado dicho texto: *Religion als Wahrnehmung, Konzepte und Praxis in unterschiedlichen Kulturen und Kirchen*.¹ Lo ofrezco aquí con modificaciones que tienen que ver con el diverso horizonte receptivo en el que se presenta y a la vez con cierta evolución en mi comprensión de algunas cuestiones.

Frente a la posibilidad de ver a la cultura latinoamericana como una resistencia cerrada y estática a las crisis moderna/posmoderna quiero sugerir, a partir del dinamismo y el carácter abierto de su constitución, a nuestras culturas atravesadas de una transversalidad común que las constituyen en espacio de diálogo y respuesta creativa a algunos planteos actuales.

Sin pretender ofrecer una causa cerrada sugiero una puerta abierta para pensar lo igual, lo diverso y la reconciliación.

1. Los orígenes

América Latina ha sido sometida en los últimos siglos a mutaciones provocadas por los encuentros y choques más o menos intensos entre los grupos que la habitaron. Efectivamente, desde 1492, año de la irrupción de lo europeo en estas tierras y del encuentro entre los pueblos originarios y los que provinieron primeramente de España, se comenzó a gestar una realidad que ha determinado la historia posterior de esta tierra. Alcanzar a comprender los encuentros, yuxtaposiciones, exclusiones, integraciones y oposiciones de este “cara a cara” de diversos paradigmas culturales es fundamental para indagar nuestra situación cultural y religiosa. En medio de estas mutaciones, integraciones, crisis y asunciones, la religión ha sido un factor integrador decisivo de nuestra identidad más profunda, “uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas” a la vez que un vínculo no homogéneo sino que “contiene diversidades múltiples”.²

1. Este artículo fue editado finalmente como “Katholische Perspektiven I”, en: *Religion als Wahrnehmung*. Münster-Hamburg-London, LIT Verlag, 2006, 84-106.

2. DP 447.

Este proceso ha estado marcado en sus orígenes por logros y desiertos, por interrogantes expresados ya en un primer gran cuestionamiento producido en el mismo espacio y tiempo español, “se pregunta por el derecho a la conquista y se discute acerca de la capacidad de los pueblos amerindios, poniendo así la base del futuro derecho internacional, que reconoce la igualdad de todos los pueblos (...)”.³

La fuerza impactante de los acontecimientos determinó la matriz cultural del nuevo pueblo que adviene como fruto del encuentro –pero que también ha crecido con la herida del choque–. Encuentro y herida, situación que marca el futuro de la historia latinoamericana. Sin embargo, hay experiencias reconciliadoras y verdaderamente paradigmáticas: no puedo evitar mencionar el hecho significativo en México de la Virgen de Guadalupe como acontecimiento superador e integrador fundamental y que simboliza la originalidad histórica y cultural de nuestras tierras.⁴ Ofreció la inigualable capacidad de inculturar lo mejor de las tradiciones de mesoamérica con la fe de los evangelizadores españoles. En el rostro mestizo de Guadalupe –adornada con los símbolos más sagrados de la cultura de los pueblos mesoamericanos– los aborígenes descubrieron que en el misterio de esa *Señora* se lograba conservar, en una síntesis nueva, sus tradiciones más antiguas. Este hecho inaugural ha revelado siempre que el cristianismo, lejos de ser una amenaza a los rasgos y particularidades de un pueblo, en la medida que no se ofrezca como ideología de conquista, es capaz de provocar un encuentro superador, no destructor, sino reconciliador y amigable de realidades que, en una lógica más unidireccional, sólo pueden sobrevivir destruyéndose o aniquilándose. Efectivamente, el tipo de lógica del mundo americano, con su capacidad de reconfigurar nuevas síntesis desde aparentes desechos, fue fértil para la emergencia de esta nueva comprensión –absolutamente nueva– de la realidad.⁵ Aquella legalidad religiosa, presente en el acontecimiento de Guadalupe en México en 1531, se extenderá en los grandes hechos religiosos de América Latina durante los siguientes doscientos años: encuentro, recepción, asunción, encarnación. El rostro de los pueblos en el rostro de la Virgen, el dolor de los pueblos en el crucificado sufriente, la esperanza de los pue-

3. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Iglesia y Comunidad Nacional*, 8 de agosto de 1981, 10. 4. DP 446.

5. Cf. L. H. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, Córdoba, Talleres Gráficos Masters, 2003.

blos en el Padre misericordioso que sana y salva. Los pueblos en el Pueblo y el Pueblo en los pueblos.

La emancipación de América, el surgimiento de los estados nación y su búsqueda de institucionalidad significó también, en variados casos, la irrupción del siglo de las luces con su sospecha frente a lo religioso *católico* como fenómeno obstaculizador al desarrollo de la inteligencia y el conocimiento. Baste hacer referencia, como ejemplo, a la reforma eclesíástica de Rivadavia. Uno de los factores decisivos para la clausura de innumerables monasterios fue la convicción de que, en la medida que se acotase la presencia del catolicismo en estas tierras, se permitiría un auténtico desarrollo de la inteligencia y del conocimiento. Más allá del pretendido éxito de la reforma y de los siguientes triunfos y fracasos de las diversas políticas culturales en América Latina, finalmente ha permanecido vivo en nuestros pueblos una lógica de conocimiento y contacto con la realidad que ha llevado al sociólogo chileno Christian Parker a hablar de una “lógica latinoamericana” y a J. C. Scannone de una “nueva racionalidad”. Lógica y racionalidad simbólicas que entrañan una posibilidad de nuevas síntesis y encuentros.

Frecuentemente las generalizaciones aplican a la totalidad análisis susceptibles de ser ofrecidos para un examen de lo parcial. Así, universalizar en América Latina nos hace caer en el error de toda pretendida totalización en un territorio tan vasto y diverso no fácilmente reductible a estereotipos y atravesado por una “múltiple identidad”. No es lo mismo hablar parado en Cochabamba, donde se viven y se experimentan las raíces incas del centro-sur de América del Sur con una vivacidad fuera de toda sospecha, que hablar en el centro de la ciudad de Buenos Aires con su tipicidad de tono europeo marcado por los inmensos flujos inmigratorios que surcaron a la Argentina durante casi un siglo, desde la segunda mitad del siglo diecinueve hasta finalizada la primera mitad del siglo veinte y aún avanzada la segunda mitad hasta la actualidad, con el ingreso de habitantes de los países limítrofes. Sin embargo estos flujos progresivamente han encontrado también, en este fondo lógico, una recomposición de sí mismos. La identidad se expresa finalmente en formas múltiples. La Argentina “europea” es a su vez profundamente “latinoamericana” en una perijóresis todavía no suficientemente realizada y analizada.

Los encuentros interculturales tienen una dinámica difícil y crítica de integración. La difícil situación actual de Bolivia, los conflictos entre los sectores *aimara* y *cruceño* revelan –y sólo por tomar un caso– que a

veces sólo se dio una yuxtaposición cultural que también se reveló en las diversas formas de vivirse el cristianismo en general y el catolicismo más en particular. Creo, en relación a esto, que la inculturación sigue siendo un proyecto inacabado. Pero además, en América Latina, la pendulación del orden social ha revelado que a pesar de los quiebres, esta lógica y racionalidad vuelven a ofrecerse como lugar de comunión y reconciliación, y son la posibilidad de un encuentro. En el seno de nuestra matriz comunitaria hay una lógica de “unidad múltiple” que, entiendo, favorece el lenguaje y la búsqueda de reconciliación en la convivencia de lo diverso. Una nueva racionalidad que en América Latina, en medio de los jirones de antiguos conflictos que amenazan su constitución y madurez, es la posibilidad de superación del enfrentamiento y de las injusticias que la afectan casi endémicamente.

Luego de las décadas de dictaduras en un importante grupo de países latinoamericanos, con el retorno de las democracias amaneció en nuestros pueblos una esperanza –no demasiado fundada en realidad– en un desarrollo más o menos rápido. Sin embargo, la justicia largamente esperada sigue siendo una cuenta pendiente. Esto va acompañado de un hecho sintomático: si el Estado en el anterior proceso se militarizó de modo total, durante las democracias tendió –con una reincente tendencia al discurso único– a politizarse de modo absoluto, quizá como contrapunto inevitable en el camino hacia equilibrios futuros de diálogo y construcción en las diferencias. En los dos casos, por defecto o por exceso de debate, el peligro ha residido en cierta dificultad al construir una narración de nosotros mismos que fuese crítica y abarcadora.

Pero, a pesar de los vaivenes, lo que permite la subsistencia de los pueblos en medio de estos procesos, es que América sobrevive desde una lógica que genera una nueva racionalidad en medio de un mundo que se encuentra en un horizonte crítico epocal; y se lanza ante el desafío de que su experiencia religiosa devenga *compañía* en el proceso de integración social y de realización de una justicia profunda.

2. De la lógica de la razón al dictamen del sentimiento. Objeto y sujeto

La cuestión de la percepción, no como conocimiento simplemente racional de la realidad, sino en su sentido más hondo como cosecha, re-

colección de la realidad, como sabiduría, es la motivación originaria de estas líneas. Esto exige, frente al complejo proceso al que fueron expuestas las cuestiones metafísica y gnoseológica en los últimos siglos en occidente, algunas líneas a modo de recorrido global. Para comprender la lógica de percepción que toca en lo profundo de América Latina, quiero proponer un camino que puede ser tenido en cuenta como contrapunto y que ha afectado a estas tierras de modo asimétrico: la crisis de la percepción de la realidad en la modernidad/posmodernidad y sus alcances a lo religioso.⁶ Son sólo indicios reflexivos incompletos y que pretenden sugerir un camino.

Nada nos autoriza a trasladar este itinerario a América Latina de modo general, pero tampoco nada impide, más allá del impacto cierto que ha provocado sobre nuestras tierras, confrontar el proceso moderno con la lógica latinoamericana para examinar el posible aporte de esta nueva racionalidad encerrada en una transversalidad latinoamericana.

Para este contrapunto propongo, en primer lugar, un sobrevuelo por algunos puntos de referencia importantes para considerar el proceso que ha afectado en los últimos siglos a la cultura “occidental” y su comparación posterior con algunos elementos fundamentales de la cultura de este “lejano occidente”.

Situando la mirada a lo lejos hay que afirmar que el debate nominalista sobre los universales abre a la cuestión de que toda percepción tiene que ver con una metafísica determinada. El problema es precedido por una cuestión fronteriza entre la teología y la filosofía: la doble posibilidad de acceso a la verdad, desde la razón y la fe, en Siger de Brabante, y la alternativa de sostener resultados antagónicos y válidos a la vez.⁷ Ya entonces en el medioevo, la disolución de los universales como referencia objetiva de todo saber, está precedida por dicha fisura entre los mencionados campos del conocimiento, que permiten acceder a conclusiones antinómicas y sostenibles como ciertas. Antes de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* de Renè Descartes, esa doble vertiente epistemológica marcada por el díptico formado por Siger de Brabante y el nominalismo nos habla de una situación que más tarde estará en el centro de la cuestión moderna de la percepción.

6. Cf. J. C. CAAMAÑO, “En búsqueda del sentido. Reflexión crítica sobre la modernidad”, *Revista del Instituto Superior de Formación Docente* 5 (Noviembre 1995) 19-22.

7. Cf. SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones sur la physique d’Aristote*, Louvain, Ed. de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1941.

Por otro lado, creo además de interés considerar que, el surco posmoderno está en vinculación con la antigua visión nominalista, “una posición gnoseológica antimetafísica que, con el pretexto de valorizar lo concreto, niega el momento universal de cada cosa: su esencia”.⁸ A la vez que se distancian en la forma de resolver la relación entre la razón y los sentidos, aspecto que no puedo más que enunciar.

La “erosión del principio de realidad” del que nos habla Vattimo⁹ es la consecuencia de la búsqueda de superación de la violencia metafísica de la ontología clásica. En realidad, no es la búsqueda de un nuevo principio de sustentación, sino la derogación de todo paradigma común (en el sentido de universal) al discurso sobre el ser. La posición de Lyotard revela el nuevo modelo referencial de legitimación del saber: “El recurso a los grandes relatos está excluido, «el pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa y desde luego la ciencia”.¹⁰ Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que “Vattimo piensa, contra Lyotard, que no podemos abandonar todas las meta-historias o grandes narraciones de teología y filosofía de la historia”.¹¹ Pero mi pregunta sería en qué queda el relato si no puede ser sustentador de un sentido objetivo inclusivo, si no me remite a una realidad y a una experiencia común que finalmente es expresada en una cierta interpretación común que custodia el relato vinculante original. No puedo aquí profundizar el sentido de la comunidad y de la caridad en Vattimo, que serían objeto de una rica reflexión; tan sólo señalar algunas direcciones con ocasión de estas breves sugerencias que propongo.

En conexión con esto quiero mencionar otras dos cuestiones. En primer lugar la acentuación de Vattimo en referencia a la pérdida de horizontes objetivos sustentadores de sentido, y la convicción de Lipovetsky de que posmodernidad,¹² en su segundo estadio “cool” actual,

8. F. LEOCATA, *Del Iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación al cristianismo*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979, 14.

9. G. VATTIMO, “¿Posmodernidad, una sociedad transparente?”, en AA.VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, 15.

10. J-F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987, 109.

11. J. M. MARDONES, “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en AA.VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, 29.

12. Es importante recordar que para Lipovetsky la posmodernidad se origina “...en el seno del universo disciplinario, de modo que el fin de la edad moderna se caracterizó por la alianza de dos lógicas antinómicas. La anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario es lo que nos

busca vincular idénticos, estableciendo la verdad de lo regional. En Vattimo, la argumentación se vincula a la doble vertiente fontal de su pensamiento –Nietzsche y Heidegger como posibilidad de depuración del cristianismo– mientras que Lipovetsky entiende a la posmodernidad como exacerbación de uno de los principios de la modernidad, el individualismo,¹³ desplazando a su vez la rigidez del espíritu moderno. Esto último conduce a una forma particular de narcisismo que

“no sólo se caracteriza por la autoabsorción hedonista sino también por la necesidad de reagruparse con seres «idénticos» (...) encuentra su modelo en la psicologización de lo social, de lo político (...) en la subjetivización de todas las actividades antaño impersonales u objetivas”.¹⁴

Esta perspectiva hace de la posmodernidad una forma de convivencia que entraña un silencioso esquema de violencia y cierre a lo diferente, oculto bajo la aparente amplitud con la que se enuncia. A pesar de la aparente amplitud en el ámbito de lo regional sólo el idéntico es incluido y lo diferente puede terminar conviviendo como lo extraño.

No es raro entonces que la perspectiva de Lipovetsky diste significativamente del optimismo nihilista con el que Vattimo accede a la interpretación.

Por otro lado es interesante preguntarse ¿cómo opera el pensamiento posmoderno la transferencia del vacío-angustia de la modernidad a una lectura de vacío simplemente como ausencia de paradigmas objetivo-totalitarios? ¿Dónde queda la consecuencia angustiante de la nada?

El proceso de disolución de los espacios sustentadores abierto por Nietzsche encuentra su punto lógico de inflexión en la idea sartriana de nada. La imposibilidad de realización histórica de ese superhombre nietzscheano y la evidencia del insuperable límite de la contingencia conduce a esa experiencia de nada trágica que Lipovetsky describe en su obra. Sin embargo el análisis de Vattimo parte de una posición diversa: el nihilismo conduce a un proceso de desmitificación emancipador que inversamente a la nada moderna ubica al hombre dentro de una real chance y posibilidad de conocimiento e interpretación desde un movimiento

ha llevado a hablar de sociedad posmoderna”. En *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, 8-9.112-116.

13. Cf. *Ibidem*, 49-60.

14. *Ibidem*, 14.

esperanzador.¹⁵ Desde este punto de vista creo que el nihilismo da que pensar y nos recuerda que toda experiencia auténtica de Dios debe soporarse desde una profunda conciencia de no posesión. Advertencia filosófica de Vattimo que no deja de ser valiosa para evitar toda pretendida cosificación de Dios.¹⁶

No puedo dejar de evocar el paradigmático texto de Nietzsche en el pasaje del *transtornado*, de la *Gaya Ciencia*:

“¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde nos movemos lejos de todos los soles? ¿Nos estamos cayendo? ¿No vamos dando tumbos hacia atrás, de lado hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una nada infinita? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No anochece cada vez más?”.¹⁷

En el texto, el espacio coincide con “la pérdida del sentido esencial de toda existencia humana: su orientación, su dirección, su horizonte”.¹⁸ La metáfora espacial es utilizada para describir la posición existencial ante la muerte del horizonte ontológico expresado en la patética “muerte de Dios”. Nadie mejor que Martin Heidegger para atestiguar este proceso:

“la palabra de Nietzsche sobre la muerte de Dios concierne al Dios cristiano. Pero no es menos cierto, por otra parte (...) que los nombres de Dios y Dios cristiano son utilizados en el pensamiento nietzscheano para designar el mundo suprasensible en general. Por tanto Dios es el nombre para el dominio de las Ideas y su mundo. Después de Platón, y más exactamente después de la interpretación helénica y cristiana de la filosofía platónica este mundo suprasensible es considerado el verdadero mundo”.¹⁹

15. “(...) el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente (...) tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el diálogo, la interpretación (...)”. G. VATTIMO, *¿Posmodernidad...?*, 19.

16. ¿No debe el cristiano dejarse entrar en una nada en el sentido místico, no desde la simple deconstrucción racional sino como experiencia de la gracia? “San Juan de la Cruz, al vivir y describir estos procesos de noche y subida, ha destruido todos los intentos funcionales de apropiarse de Dios. Nos ha confrontado con su realidad divina y ha clarificado todo el proceso de la conciencia moderna a la búsqueda de un Dios útil, de una causa explicativa del mundo, de una garantía de salvación, de un fundamento para la certidumbre del conocimiento o para la salvaguarda de la moralidad”. En O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, 175.

17. F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch*. Werke in drei Bänden, München, Karl Hansen, 1960, 126.

18. H. MANDRIONI, *Pensar la Técnica, filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 78.

19. M. HEIDEGGER, *La mot de Nietzsche “Dieu est mort”*, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, 261-263.

Creo, con Olegario González de Cardenal, que si “San Juan de la Cruz como exponente máximo de la mística cristiana, Santa Teresa con su teología de la amistad con Dios y San Ignacio con su principio y fundamento de la vida humana” se hubiesen afirmado suficientemente en Europa, se habría desarrollado una mirada sobre Dios excluida de utilitarismo y cargada de libertad y gracia, anticipándose a los ateísmos filosóficos que eliminaron a un Dios que dejó de ser necesario para resolver los problemas concretos del hombre.²⁰

Cuando Max Scheler, y muchísimo antes San Ireneo de Lyon, veían al hombre bajo el signo de la dinamicidad ontológica, percibieron que el ser es vida, diálogo, realidad abierta; pero a su vez que este dinamismo no se construye sobre la negación de referencias últimas, sino fundándose en ellas y sin confundirse simplemente con ellas. Esa referencia última se resiste a toda cosificación porque en definitiva es el señorío de Dios que funda y que no es fundado y constituido, pero que sin embargo es susceptible de una narración vinculante y convocadora. La pérdida de horizontes referenciales objetivos conduce a un totalitarismo fundado en el hecho de que ese estado de verdad, como desvelamiento del ser, que corresponde también a una antigua y aceptada tradición,²¹ es desvelamiento en definitiva de nada, donde el sujeto o el sistema ponen la estructura que le da contenido y justificación última a lo real. Parece que asistimos al triunfo de la epistemología nietzscheana y, en su triunfo, a su declinación: porque no hay tragedia, ya que ésta, finalmente supone un sentido, aunque sea como “*paraíso perdido*”. Por eso hay que tener cuidado con convertir a Dios en principio interno del funcionamiento del mundo, pero a su vez con cerrar la comprensión del mundo en sus solos principios físicos olvidando su ontologitud y profundidad de ser. Dios fundamento hace un mundo autónomo y relativo, secular y sagrado. Esta tensión fue olvidada, convirtiendo a Dios en una garantía de la certidumbre del conocimiento o simple fundamento de la moralidad.²² Ya el cristianismo secularizó hace muchos siglos la perspectiva dualista, otorgándole a la realidad una ontologitud cierta y dinámicamente dependiente a la vez.

20. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 175-176.

21. H. U. VON BALTHASAR, *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1955, 24-75. 242-252.

22. *Ibidem*, 176-177.

Pero además, en este contexto de disolución objetiva o de idolización óptica y, por tanto, de aprisionamiento representativo de la verdad del ser y de la verdad de Dios en el sujeto o en el objeto, es el pobre y sufrido quien queda al margen de la interpretación. La existencia del hombre concreto y sus interrogantes a Dios y a los otros hombres queda al margen de aquella lógica. Pensar desde los pueblos que “están” y constituyen la interpretación “existencial” de los grandes desafíos de lo humano ¿no puede ofrecer un modelo nuevo de pensamiento y percepción? ¿Y que a su vez recupere los elementos positivos de esta sugerente deconstrucción posmoderna? Luego del objeto y su crisis, y del sujeto y su crisis ¿qué alternativa? Si de lo totalitario se pasa a lo individual sin referencias inclusivas, y de allí al nihilismo trágico, entonces, no queda horizonte. Ya no hay un *principio esperanza* que configure las expectativas más profundas de la realidad.

Dos testigos más en este proceso quiero evocar antes de continuar el camino. Para E. Levinas, la superación se da a partir de una arquitectura que se consolida, no sobre la universalidad de la razón ni en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación del Otro. Esa trascendencia del Otro es la fundamentación de toda razón y no su simple consecuencia. Indudablemente, esto hace que uno de los contextos fundamentales del pensamiento de Levinas, motivado en su mirada de la existencia desde Husserl y Heidegger, sea el existencialismo, y por eso suena su visión como el correlato académico de algunas filosofías de tono más místico como Buber y Marcel. Pero se ubica en la vanguardia fenomenológica y a la distancia de los planteamientos existenciales que bordean lo psicológico. El Otro, la totalidad, la ética y la política serán sus grandes temas. Este Otro no funda simplemente una filosofía de la subjetividad, sino de la recepción y de apertura a lo donado. No somos ya *ser para la muerte* sino *para más allá de la muerte* y esto hace que el sujeto construya su contorno haciéndolo mundo y totalidad. Esta apertura al *Otro* (Dios), a los *otros* (hermanos) –propuesta desde el pensamiento de Levinas– nos pone en la pista de un tipo de pensamiento superador que en nuestra tierra puede ofrecerse como promesa de reencuentros y nuevas construcciones.

Cerrando este punto, y en segundo lugar, quiero recordar un aspecto importante destacado por Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* frente a las oposiciones y conflictos modernos: el camino de la autocomprensión no se resuelve sino por la mediación de los signos y los

símbolos ya que el símbolo hace pensar que el *Cogito* esta dentro del ser y no al revés.²³

3. Otra lógica y otra racionalidad

¿Desde dónde la lógica latinoamericana supera el puro sujeto o el puro objeto? ¿Podemos descubrir una narración existencial que sea capaz de ingresar a una experiencia de vacío pero como vivencia de sentido y de apoyo a una palabra pronunciada desde fuera? ¿No hay en la lógica latinoamericana una experiencia de deconstrucción de una objetividad cosificante que sin embargo no es resuelta en una pura dinámica del sujeto?

No podemos afirmar que las crisis modernas/posmodernas afectaron de lleno a Latinoamérica, pero tampoco podemos sostener que haya sido ingenua ante ellas.²⁴ Sin embargo el proceso interior del pensamiento americano ha integrado y desechado, no ha tomado en bloque ni desechado en bloque; y justamente esta forma de asumir los cambios se explica desde esa lógica que es una manera de percibir al mundo y a los demás.

Sin pretender exhaustividad en su desarrollo, y sólo como muestra de planteos del caso tratado, aporto dos ejemplos, dos autores, que sin bien se mueven frente a horizontes de diálogos diversos constatan esta diversidad de la lógica cultural latinoamericana. En primer lugar Christian Parker²⁵ y su visión de la “otra lógica”, entendiéndose “otra” por referencia a distinta de la llamada occidental a la cual espontáneamente tendemos a asociarnos sin más. El segundo autor, Juan Carlos Scannone y su propuesta de una nueva racionalidad o “nuevo pensamiento”.

Parker nos pone ante la dialéctica de una lógica cultural de contrastes que es capaz de armonizar absurdos aparentes haciendo saltar sentidos ocultos. Esta lógica es una lógica de reconciliación y encuentro que se ofrece como nuevo paradigma frente a la crisis del modelo iluminista. Justamente por esta armonización de aparentes absurdos no cae en una visión estática de la objetividad, sino en una consideración dinámica y

23. Cf. R. FERRARA, “Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006) 9-48, 23.

24. Cf. M. HOPENHAYN, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de la Cultura Económica, 1994.

25. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México/Santiago de Chile, 1993.

contrastada que lejos de disolverla la comprende como algo vital, rico, significativo. Este nuevo paradigma busca encontrarse con las raíces latinoamericanas que pone ante el desafío de “buscar nuevas formas de inculturación de nuevos valores (...) sin romper con la sabiduría ancestral subyacente en la cultura y religión de nuestros pueblos”.²⁶ Y, en todo proceso de renovación, Parker no podrá obviar que la fe cristiana –aún bajo la aparente amenaza de secularización modernizante– siempre deberá ser en América Latina un “punto de partida” ya que en torno a ella se estructura “toda una red de sistemas simbólicos”²⁷ de nuestras culturas. Esto significa que dicha lógica encuentra en la fe su punto particular de inflexión y su hermenéutica de ingreso.

Más allá entonces del pluralismo al interior del catolicismo latinoamericano y del abanico abierto desde otras formas religiosas y confesionales, esta lógica simbólica es un patrimonio mayoritario. Presente, aún silenciosamente y según registros particulares, en esas otras experiencias religiosas.

Lógica que lejos de ser una oposición simplista al racionalismo desde una irracionalidad *a-crítica*, se propone como una nueva racionalidad que supera las fragmentaciones provocadas por los procesos de las últimas décadas en el pensamiento y el desarrollo de las ideas, abriéndose no a una simple enunciación de la realidad sino a una forma integral de vivencia de la realidad bastante difícil de ser enunciada. Esta fuerza integradora es capaz de armonizar, en síntesis superiores, elementos que desde una lógica cultural más cerrada no serían posibles de vincular. Esto explica el choque que a veces se establece entre la religiosidad y percepción popular y las exigencias de una religiosidad más organizada según los cánones de la modernidad objetivante. En realidad la crisis estriba, como vemos, en diversos modelos de objetividad y de plasmar su enunciación.

Frente a lo dicho me parece pertinente preguntarse acerca del “qué” en el cual consiste el fondo profundo de esta cuestión. Scannone ofrece una sistematización de esta racionalidad en una amplia propuesta de obras, pero me interesa destacar lo que él llama el planteo desde las víctimas que “no sólo pone en jaque cualquier intento de totalización teórica, política o religiosa, sino también a la actividad totalizadora misma –a

26. *Ibidem*, 65.

27. *Ibidem*, 66.

priori- del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales”.²⁸ Esta lógica está asociada al descubrimiento del símbolo y su capacidad, no de ser sustituido por el concepto, sino de ser portador de sentidos y racionalidades. Entonces al paso copernicano del objeto al sujeto –que abrió a la modernidad– le sigue un paso del yo al nosotros. Paso que en América Latina se introduce en un pensamiento no del “ser” sino del “estar” y, como afirma Scannone, del “estar-siendo”. Esta diferencia entre ser y estar, en el idioma castellano, presenta una de las claves a la vez que de las dificultades para la comprensión de la raíz de este nuevo pensamiento, que surge desde la forma de percibir al mundo, a los otros y a Dios en América Latina.

El mismo Scannone en *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*, un texto anterior al ya citado nos ofrece, desde la propuesta enunciada en el mismo título, al modo de percepción latinoamericana como una forma de comprometerse con la realidad que no queda del lado del concepto pero tampoco del lado de lo pre-lógico, sino que es un pensamiento *simbólico* en el cual la misma analogía presente en el pensamiento especulativo se vuelve operante en la construcción concreta y sintética del símbolo. La triple influencia que está presente en el “mestizaje cultural” latinoamericano (amerindia, grecolatina y cristiana) se da sin exclusiones, al contrario, en una auténtica “perijoresis”, relación recíproca e implicación mutua. Ser (Ich bin) y estar (ich bin in/auf...) serán un binomio esencial para comprender este pensamiento americano.

¿Cuáles son las connotaciones de esta traducción de *sein* que no es ser sino estar? Cuando exploramos la raíz de “estar” nos encontramos que su proveniencia latina de “stare”, estar de pie, nos pone en la línea del “stehen” alemán. Teniendo en cuenta que el infinitivo “ser” en castellano no se deriva del latino “esse” sino de “sedere”, que indica permanencia llegamos a que mientras que ser “tiende a implicar lo definitivo o al menos lo permanente o habitual apuntando a lo esencial, estar no expresa la naturaleza o esencia de las cosas sino una determinación circunstancial o modal”.²⁹ Así, por ejemplo, mientras “estoy enfermo” expresa algo tran-

sitorio “soy enfermo” expresa algo permanente. Igualmente continúa Scannone que “cuando en alemán se dice «es geht mir gut» lo traducimos al castellano por «estoy bien»; pero si se dice «soy bueno» estamos significando «ich bin gut»”.³⁰

Como vemos “estar” indica una connotación espacial pero también temporal asociada a la dinámica de transitoriedad y transitividad que posee. Scannone dirá entonces que “mientras que «ser», cuando se participa, parece pedir una determinación intrínseca (esencial), «estar» sólo pide una determinación circunstancial y transitoria, en especial la de la situacionalidad del «ahí» o de la mera facticidad”.³¹ Se nos propone entonces la doble consideración que se encuentra comprendida bajo la noción de ser: permanencia y cambio, movimiento y estabilidad como contrastes constitutivos. De allí que sea un modo de ser no susceptible de ser cosificado sino vivido.

4. El desafío de la integración

Sintetizando: “estar” no es una transición a ser sino que lo propio de esta lógica religiosa es estar siendo y por tanto la referencia a una tierra y una historia desde el “estar” y una apertura desde el “ser” que la hace capaz de innovaciones; es una dinámica de arraigo donde lo universal del ser y lo particular del «siendo aquí» se realizan en una existencia común, con la capacidad de integrar nuevos factores porque la objetividad es abierta. Hay entonces una resistencia a una totalización incapaz de integrar, pero al tiempo una resistencia a una regionalización sin referentes inclusivos. Esto es dramático por su permanente receptividad y por el horizonte de quiebre y ruptura permanente que supone, pero al tiempo posibilidad constante de reconciliación y encuentro justamente desde el arraigo a esa condición de disponibilidad. Esta condición de disponibilidad es encuentro entre objeto y sujeto, entre lo estable y lo dinámico. Y determina, creo yo, la posibilidad y el drama de la lógica abierta latinoamericana.

Es una racionalidad cuya condición de racionalidad puede ser mal entendida y conducirnos a pensar en un cuerpo escrito de principios; sin

28. J. C. SCANNONE, “Dios desde las víctimas, contribución para un «nuevo pensamiento»”, en AA.VV., *Problemas de la filosofía de la religión desde América latina, La religión y sus límites*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2004, 187.

29. J. C. SCANNONE, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en AA.VV., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, 53.

30. Ibidem, 53.

31. Ibidem, 54.

embargo esta racionalidad religiosa, ya que es una racionalidad cultural y por tanto toca a todos los acontecimientos, es una síntesis vital. Esta síntesis tiende a una adhesión al acontecimiento global más que a la ilustración detallada de los principios que legítimamente podrían establecerse de ese acontecimiento y se hace particularmente rica en el acto de fe que no termina en el enunciado sino en la cosa enunciada. Efectivamente, como dice Víctor Fernández, citando un texto inédito del Padre Rafael Tello,

“Formalmente el desarrollo de la fe se mide por la certeza y la adhesión y no depende de la explicitación racional, catequética o teológica. Puede ocurrir, y de hecho ocurre frecuentemente, que el pobre e ignorante tenga (formalmente) más fe que el ilustrado. En la persecución de Decio, por ejemplo, los que dieron la vida fueron sobre todo los pobres e ignorantes, mientras muchos de los cultos cayeron en la apostasía”.³²

Esta lógica ¿es una inconciencia o una conciencia diversa? Es, en realidad, una forma de conocimiento cuyas mediaciones superan lo meramente subjetivo o exclusivamente objetivo para ubicarse en un lenguaje total. Es, en el caso latinoamericano, una racionalidad que tiene mucho que ver con la síntesis cultural del mestizaje racial, pero a su vez es en parte patrimonio de la otra forma de mestizaje, mestizaje cultural, que puede provocarse aún allí donde no podamos afirmar que hay un mestizaje racial.

El catolicismo latinoamericano, en su sapiencialidad popular, posee contenidos tradicionales a la vez que es capaz de incorporar novedades que no provienen tanto de modo deductivo, o inducidas desde fuera, sino de la interrelación simbólica de las culturas, de las fuerzas que operan en la historia cotidiana de los pueblos, en sus acontecimientos comunitarios, en sus aciertos y sus fracasos. En este sentido opera una transignificación de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo. Se da un proceso de inculturación en sentido estricto: de abajo hacia arriba.³³ De aquí que, a pesar de la riqueza de este proceso, encuentre muchas veces rechazos o sea difícil de ser comprendido e interpretado, ya que tiende a aparentar autonomía en el proceso de su constitución.

Pero esta otra lógica o nueva racionalidad, que se expresa en una religiosidad que es capaz de recrearse permanentemente, debe conducir al mismo tiempo a una reconciliación o convivencia de la diferencia. La ten-

32. V. M. FERNÁNDEZ, “Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de «Seguimos Caminando»”, *Teología* 85 (2004) 123-136, 132.

33. *Ibidem*.

dencia a la resolución totalitaria en América Latina indica una amenaza siempre latente en sus expresiones y manifestaciones. Entonces aparecen dos líneas de solución de los contactos entre las ideas y los diferentes en América Latina: una que tiende a resolver la diferencia en la identidad que absorbe (una especie de monofisismo cultural) pero la otra, la convivencia yuxtapuesta de las diferencias que tarde o temprano quiebra en una nueva crisis (una especie de nestorización cultural). Sin embargo esta lógica subyacente en la cultura de estos pueblos es una invitación a hacernos y recorrer esta pregunta ¿en qué medida la religión es capaz de convertirse en un acontecimiento reconciliador? ¿No es esta lógica del cristianismo latinoamericano una fuerza de reconciliación hacia dentro y hacia fuera que debe ser puesta en acción?

Nuevamente es de valor retomar algo ya anteriormente sugerido: si a la filosofía de la *metafísica del ser* se corresponde fundamentalmente la herencia grecolatina y a la del *acontecer* la judeocristiana en América latina, la del *estar* se corresponde especialmente a la amerindia. Esta perspectiva hace que la objetividad (grecolatina) se entrecruce perijoréticamente con el acontecer histórico de la perspectiva bíblica (judeocristiana) en el mundo del estar (amerindia). Este “estar” hace que la metafísica escape al frío objetivismo y el dogma fijo y estático se torne dinámico. Lejos de diluirse pierde la rigidez quebradiza y adopta una plástica fortaleza. Por eso el ser tiende a no ser totalitario sino que tiene la marca de lo dialógico y disponible. Y lo religioso se inserta en objetividades *no fijas* pero estables en los marcos de su adhesión, objetividades llamadas por el documento de Puebla “sabiduría popular católica”.³⁴ Por eso la profunda tendencia a la manifestación del contenido profesado en las experiencias dramáticas y la simbolización; en efecto, como ejemplo, la imagen religiosa se ofrece como narración y el símbolo como espacio de concentración y donación de los contenidos creídos. Es cierto entonces lo que afirma Rodolfo Kusch que “América está impregnada del estar”.³⁵

El *pensar mirando*³⁶ que supera los sensualismos e intelectualismos del que habló Guardini, como en pocos lugares, encuentra aquí su horizonte de aplicación más excelente.

34. DP 413.

35. R. KUSCH, *Definición del mero estar*, en Obras Completas, tomo 2, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, 100-124.

36 Cf. R. GUARDINI, *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, in *Wurzeln eines großen Lebenswerks, Aufsätze und kleine Schriften*, Band 3, Mainz/Paderborn, Grünewald/Schöningh, 2002, 181-203.

Es importante señalar que el catolicismo popular, vivido desde una síntesis mestiza racial y cultural, encuentra lugares de expresión de mestizaje cultural aunque no exista el mestizaje racial, que siempre de todos modos en América Latina termina siendo mayor que lo supuesto. Un mestizaje cultural que hace que una cultura se alimente permanentemente desde la savia de lo diferente, que sea susceptible de vivir este proceso.

Pero además una lógica del encuentro que hace que la comunión y la comunicación tiendan a privilegiarse por encima de cualquier otra situación normativa.

Un ejemplo interesante al respecto es percibir cómo la cultura rioplatense, marcada por muchos elementos *afros*, permanece en la ribera argentina, siendo casi inexistente la presencia de negros de este lado del río de la Plata. Más allá de la posibilidad o no del mestizaje racial, el mestizaje cultural incorpora elementos expresivos que permanecen más allá de la presencia de la raza que los poseyó. Ha habido una transmisión de contenidos que supera la presencia efectiva de la raza que los posee como elementos que la individualizan y se transmiten en el marco de las convivencias sociales integrando una nueva síntesis. Esta dimensión afro de la cultura latinoamericana se hace más explícita en muchos otros países de la región potenciando el elemento amerindio del estar y dándole a la objetividad del ser la dinámica del símbolo.

Esta lógica comporta una forma de integrar las cosas que ofrece una modalidad absolutamente típica y valiosa que hará que lo religioso tienda a estructurarse en esta forma de integración y mestizaje, siendo capaz de generar convivencias sociales que no expulsen al diferente.

Es además un potencial reconciliador notable y que no necesariamente cae en la superposición de opuestos excluyentes llamada sincretismo. Muchas veces lo que se propone como sincretismo es simplemente la lógica de transignificación propia de una situación religiosa que está viva, en el proceso aparentemente caótico de mutación y asimilación, de depuración y síntesis. Pero esta síntesis, en la percepción religiosa latinoamericana, podrá dar la sensación de convergencia de opuestos y contradicciones. El peligro es extirpar por apresuramiento e impaciencia aquello que se cree nocivo sin alcanzar a percibir que es simplemente la gramática de una forma cultural que está siendo penetrada por el evangelio, que está en una dinámica de diálogo con situaciones nuevas y desafiantes. Que hay una situación de encuentro vital.

Esta nueva/antigua lógica que permanece en el corazón latinoamericano ayuda también a comprender algunos de los quiebres en nuestros pueblos. Creo, con Kusch, que nuestras crisis tienen bastante que ver con una fractura inicial no suficientemente suturada “*el choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española (...) genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en uno de los extremos*”.³⁷ El “no basta quedar en uno de los extremos”, que afirma Kusch es significativo, ya que muestra que de lo que se trata es de la reconciliación posible en el corazón de esta lógica, donde la objetividad es dinámica e integradora. Esta capacidad implicante de existir el ser, el estar y el acontecer, ofrece a nuestros pueblos el desafío de la reconciliación. La exigencia de examinarse en su interioridad.

Esta racionalidad tiene que ver con una forma de conocer y articular la comprensión acerca de la realidad verdaderamente significativa. No es una racionalidad incontaminada, ni tampoco excluida de crisis, pero posee una fuerza interior capaz de generar inclusión y no de excluir. Por eso debe interrogarse de frente a la yuxtaposición que existe en el corazón de sus comunidades entre desarrollo económico y pobreza y exclusión.

América Latina tiene el desafío de ofrecerse como signo de reconciliación reconciliándose consigo misma, en el encuentro de los diversos que hoy la constituyen. La fe será, en este horizonte, un elemento de encuentro fundamental para que sea incluido en este peregrinaje aún quien la observa desde la distancia. Pero además, desde esta lógica, deberá interrogarse acerca de cómo reconstituir un discurso de la convivencia y la igualdad donde la comunidad no sea sólo *communus*, lo tenido común que une en una identidad propia, sino también *cum-munus*, un don que nos obliga a una reconstrucción, a un desafío común.³⁸ La comunidad entonces nos pondrá ante la obligación común de dar y reconstruir, y no ante el derecho de la posesión y la extracción. Si fuera esto último habremos caído en la tentación de considerarnos a nosotros mismos como un objeto al que se puede expoliar y dominar.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

18-12-05 / 20-03-06

37. R. KUSCH, *La seducción de la barbarie*, en *Obras Completas*, tomo 1, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, 97.

38. Cf. “Toda filosofía es en sí política”, *Entrevista de Edgardo Castro a Roberto Esposito*, *Revista Cultural* 76 (2005) 12.