

FE Y CULTURA: HERMENÉUTICA CULTURAL EN AMÉRICA LATINA

INTRODUCCION

La historia de la fe en Cristo transcurre en medio de la Iglesia creyente a través de los siglos. Proceso que se realiza en el horizonte único de la historia humana, donde aparecen maneras fundamentales de entender, de preguntar, de pensar, diferentes en cada época.

El horizonte único que hoy vivimos como “período nuevo de la historia”¹ de la humanidad, es el que el Concilio Vaticano II, nos presenta con sus luces y sombras, angustias y esperanzas, logros y peligros.

Pero en este horizonte nuevo de esta “nueva época histórica” América tiene un modo de ser y de entender, desde su propia fe, distinto del resto del mundo. Posee su propia identidad.

De allí que podamos comprender que la teología europea no pueda realizar su reflexión teológica, prescindiendo del “secularismo” histórico que la circunda, fruto de su historia de estos últimos siglos². Pero en América Latina el horizonte histórico, y por ende la reflexión filosófico-teológica, debe hacerse desde su identidad y diferencia, en relación con su propia forma de ser y entender en la historia.

Si esta identidad peculiar es según la determinación de R. Kusch la “fagocitación del ser en el estar”³, y si esta intuición del “estar” es un “estar” fundamental desde la fe, determinando los otros modos de “estar”, se determinaría así en América Latina, un modo peculiar de realizar su historia.

Esta identidad, y he aquí su diferencia, se realiza desde la fe, enraizada desde la propia cultura. De allí que el tema de la evangelización no es otra cosa sino el repensar y reencontrar la propia identidad cultural de los pueblos de América Latina; y, a su vez, afrontar el desafío de la diferencia frente “a la adveniente

¹ Concilio Vat. II, *Gaudium et Spes*, Madrid, 1968, nro. 4.

² Peter Hünemann, *Ort und Wesen theologisches Denkens*, en *Theologie als Wissenschaft*, obra en colaboración. Herder, Freiburg, 1970, 73 ss.

³ Intuición de R. Kusch, en *América Profunda* (158-188), desarrollada brevemente por C. A. Cullen en *Ser y Estar. Dos horizontes para definir la cultura*, en *Stromata* 34 (1978), 43-52.

cultura universal”, portadora de la civilización técnica⁴. En un marco más global, la reflexión teológica eclesial del Vaticano II en adelante ha ido centrando su atención sobre el tema de la evangelización de la cultura.

La historia del tema es relativamente reciente, a pesar de que cuenta con una larga tradición en la vida de la Iglesia, consustancial a la revelación y a la Iglesia misma. Como coronación del *Sínodo de 1974*, Paulo VI había convocado a toda la Iglesia Universal, llamándola a realizar un esfuerzo programado y organizado de evangelización, que se prolonga “a lo largo de estos años que preanuncia la vida de un nuevo siglo y la vigilia del tercer milenio del cristianismo”⁵.

La Exhortación Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*”, de 1975, determina el horizonte de la evangelización y señala la urgencia fundamental de parte de la Iglesia en superar “la ruptura entre el Evangelio y la cultura, que es sin duda el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas”⁶.

La Iglesia de Latinoamérica responde de un modo consciente al llamado del Papa a través de la *Tercera Conferencia General del Episcopado en Puebla*, (México), con el documento que conocemos *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, donde el tema de la cultura aparece como punto central de la evangelización: “La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener, como meta general, la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura”⁷.

Por lo tanto, es necesario hacer notar que el tema de la evangelización de la cultura se inserta en la misma revelación y genuina tradición evangelizadora de la Iglesia, cimentada e impulsada por Cristo muerto y resucitado.

El Vaticano II lo formula claramente cuando afirma que múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura. Dios, por medio de la revelación, “desde las edades más remotas hasta su plena manifestación en el Hijo encarnado, ha hablado a su pueblo según los tipos de cultura propios de cada época”⁸. El Antiguo y Nuevo Testamento son testimonios elocuentes de esta realidad, ya que “Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano”⁹.

⁴ *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, 1979, nro. 421. En adelante citaremos: *Documento de Puebla (DP)*.

⁵ Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, nro. 81.

⁶ Nro. 20.

⁷ *Documento de Puebla (DP)*, nro. 395.

⁸ Concilio Vaticano II, “*Gaudium et Spes*”; nro. 58.

⁹ Concilio Vaticano II, “*Dei Verbum*”, nro. 12.

La historia de la Iglesia es historia de la evangelización cultural. La Iglesia, por lo tanto, "no está ligada de manera exclusiva o indisoluble a raza o nación alguna", sino que "puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece a la propia Iglesia y a las diversas culturas"¹⁰.

Evidencian esta realidad la tradición viviente de la Iglesia que se manifiesta en la obra de los Padres Griegos y Latinos, tanto en sus escritos como en la tarea pastoral realizada. La Cristología de los primeros concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia) que no sólo reformula el kerigma de la Iglesia naciente, sino que dentro de un nuevo esquema cultural la explicita bajo el dinamismo del Espíritu de Cristo.

La historicidad esencial de la Revelación y de la Iglesia, base de su dimensión cultural, se fundamenta en el mismo Cristo muerto y resucitado, Señor de la historia.

"Jesús, Palabra eterna de Dios, se manifiesta en la historicidad como hombre pleno. A su vez, El mismo al encarnarse en lo humano se constituye en revelación suprema de Dios, amando a los hombres con amor absoluto; así se manifiesta la plenitud de la divinidad de Dios. En la cruz y la resurrección, este doble movimiento encuentra su consumación. Y a este movimiento pertenece la plenitud de un tercer movimiento. La Participación de la esencia divina, por el Espíritu Santo"¹¹.

En este misterio de la encarnación del Verbo encontramos el fundamento último y la inteligibilidad plena de la relación entre Evangelio y Cultura.

En esta óptica teológica se ubica el *Documento de Puebla*. Si bien es cierto que el tema de la justicia es el más urgente en América Latina, sin embargo, el tema de la evangelización de la cultura es más radical y más universal. Ya que inspira a todos y cada uno de los elementos constitutivos de la cultura de los pueblos.

Aquí sin duda vislumbramos un avance de la reflexión teológica en América Latina, ya que asume, sin negar, y superar la perspectiva teológica de la teología de la liberación, orientada ésta, más específicamente al tema de la justicia y de la pobreza.

Asumiendo este pensamiento teológico en su integridad (sin decir que se asume el pensamiento de cada uno de los teólogos de la liberación), se amplía la reflexión teológica sobre el tema de la cultura¹².

El tema cultural ha sido asumido más específicamente por los

¹⁰ Concilio Vaticano II, "*Gaudium et Spes*", nro. 58.

¹¹ Peter Hünemann, *Kirche und Kultur. Theologische Reflexionen Zu Ihrer Interdependenz*, en *Anuario del Intercambio cultural Alemán-Latinoamericano*, (Münster (Westfalen) 1978), 221.

¹² *Documento de Puebla*, N° 480: *Discernimiento de la Liberación en Cristo y ss.*

teólogos de Buenos Aires (L. Gera, C. Giaquinta) que dan continuidad al pensamiento magisterial de los Obispos en Latinoamérica¹³.

Sumándome a este interés teológico propongo esta hermenéutica de la Cultura en América Latina.

Nuestro trabajo se delimita por la siguiente perspectiva. Asumir el hecho religioso dentro del contexto cultural latinoamericano como principio hermenéutico de la cultura. Y ver sus implicancias en el contexto histórico actual, donde se vive de hecho el desafío entre civilización técnica impregnada de valores y anti-valores, y cultura latinoamericana impregnada en su raíz, por el hecho religioso, principio de su identidad cultural, según el testimonio del *Documento de Puebla*: "En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social"¹⁴.

De allí que nuestro análisis seguirá los siguientes pasos:

- I) Dilucidación de la cultura constituida por el hecho religioso.
- II) Crisis de la modernidad que intenta la ruptura entre la cultura y el hecho religioso.
- III) Receptividad a modo de ejemplo para América Latina en la cultura argentina.
- IV) Desafío actual entre civilización técnica y cultura latinoamericana.

Empecemos pacientemente nuestra tarea.

I. La cultura y el hecho religioso

Si el hombre en el pensamiento de Heidegger es "el pastor del ser", siguiendo su intuición metafísica podemos afirmar que él mismo es el pastor de la cultura. Sólo el hombre se realiza a sí mismo y desde sí mismo, por ser señor de sí mismo, por su conciencia y su libertad.

La cultura es obra propia del espíritu humano, que se revela ya desde los orígenes del hombre mismo, por su maravillosa "fuerza expansiva psíquica, por la inteligencia abstractiva y el juicio consciente y reflejo", de allí la trasmisión y propagación de lo

¹³ L. Gera, *Evangelización de la Cultura*, Sedoi, 40, (Buenos Aires, 1979), 71.

¹⁴ *Documento de Puebla*, nro. 412.

aprendido, es decir, de la tradición, sin la cual no es posible estructurar una cultura o socialidad cultural¹⁵.

Desde este centro de conciencia y libertad que es el hombre mismo, nace la cultura. Como actividad del hombre en relación con el mundo, las cosas y la historia que va construyendo. Sale de sí para retornar a sí. La cultura debe ser comprendida como proceso de autoperfeccionamiento, que se revela en el "sentido" de su obrar interpersonal que el hombre imprime como sello original en su relación social e intramundana. Es el mismo siempre en comunión con los otros, que se realiza y autorrealiza en la cultura. Es el que apacienta, orienta, guía y conserva. Lo hace a través de su propia historia, que revela el "sentido" de su obrar sellado por la cultura. Es fruto de su "cultivo", es decir, de su inventiva y creatividad.

Revela así en esta actividad cultural su riqueza específica, que lo diferencia tanto de los seres inferiores como de Dios mismo. Nota muy claramente Gera: "Por esto la cultura es culto, porque es servicio y alabanza y Dios se honra en el hombre que vive y lucha por vivir, pero no porque con ella el hombre cultive a Dios, otorgándole ser figura. Hemos de cuidarnos siempre de escapar al viejo mito, según el cual el culto del hombre (y su cultura en el fondo) da vida a los dioses y así los realiza. Hay que cuidarse de escapar al viejo mito, sobre todo cuando los antiguos ídolos han sido sustituidos y modernizados por otros, como el de la razón o de la materia y sus leyes, el de la sociedad como entidad separada de los individuos, el Estado, o aun el de la humanidad abstracta, la "abstracta especie humana" o la "idea del hombre". Y hay que retener firmemente, como punto capital del sentir cristiano, que quien realiza y se autorrealiza en la cultura es la persona humana, esto es los hombres reales, vivientes e históricos"¹⁶.

Pero es necesario precisar el modelo de esta determinación creadora por la cual el hombre se realiza, o más claramente los pueblos se revelan y realizan a través de sus determinaciones culturales o expresiones culturales, que revela toda la dinámica creativa de los mismos. El lenguaje humano revela que la humanidad no se constituye por un solo estilo cultural, "sino que ha realizado en figuras históricas coherentes, cerradas: las culturas"¹⁷.

Para intentar precisar el concepto de cultura no basta con sólo recurrir a pensadores o filósofos que en un momento determinado explicitaron para su época dimensiones de la verdad, en consonancia o diversidad con la historia de su pueblo. Sería parcializar la

¹⁵ K. Rhaner; Paul Overhage, *El problema de la hominización*, I'd. Cristiandad (Madrid, 1973), 293.

¹⁶ L. Gera: *Evangelización de la cultura*, Sedoi 40 (Bs. Aires, 1978), 21.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Histoire et Verité* (Paris, 1955) 296.

historia cultural sintetizando en la particularidad de un pensador la totalidad de la verdad que históricamente se intenta expresar. No bastan las costumbres o modalidades prácticas, ni tampoco las instituciones que contienen ambos elementos parciales de una cultura, pero no logran totalizar el elemento constitutivo de la misma, más bien son siempre manifestaciones fenoménicas del sustrato dinámico, constitutivo, inspirativo, sustentador de todos estos elementos. Por lo tanto, es necesario afirmar que las instituciones, las costumbres o modalidades reflexivas de un pueblo, brotan de una fuente o núcleo de valores constitutivos capaces de aunar, impulsar y dinamizar la vida cultural de un pueblo.

Lo propio de una sociedad humana "es estar unificada desde dentro por la comunidad de valores reconocidos y de fines perseguidos"¹⁸.

Esta determinación y unificación desde dentro se realiza libremente por los valores naturales (plena realización de su esencia), que se relacionan al valor moral (que designa el sentido del ser), y éste con el valor religioso ya que existe entre ambos conexión, inmanencia e implicación mutua. De allí que el orden moral alcanza en y por el valor religioso su perfección ya que es su fundamento último.

En un sentido análogo es lo que expresa Ricoeur en un lenguaje psicoanalítico: "si se quiere llegar al núcleo cultural, es necesario excavar hasta llegar al sustrato de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo"¹⁹.

La base de la cultura se determina, por tanto, desde el dinamismo concreto del espíritu humano capaz de reunir y de descubrir desde su interioridad la ontologicidad estructural de su ser, que se revela en la búsqueda de los valores, atraídos y fundados sobre el hecho religioso y éste, por último, sobre la apertura natural del hombre al Ser y al Bien.

El fundamento lo encontramos en la razón humana que se manifiesta como una facultad de relación con dos caracteres antinómicos diferentes. Por su carácter de inteligibilidad siempre es capaz de nuevas relaciones, con la capacidad ilimitada en la relacionalidad comprensiva del universo. Pero por otra parte supone necesariamente el absoluto, sin el cual la relacionalidad se hundiría en la nada de lo indispensable. Frente al horizonte de la inteligibilidad relacional el absoluto aparece como plenitud de ser y valor, apertura esencial a lo trascendente que aúna, dinamiza y realiza el núcleo ético-cultural de los pueblos.

Basado en esto la religión implica la relación última y la más profunda del espíritu humano. "Es el aspecto de la profundidad

¹⁸ Joseph de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano* (Madrid, 1966), 366.

¹⁹ Paul Ricoeur, (o.c.), 296.

en la totalidad del espíritu humano". Con esto se quiere significar que "el aspecto religioso apunta hacia aquello que, en la vida espiritual del hombre, es último, infinito e incondicional"²⁰.

Desde esta "preocupación última" e incondicional del espíritu humano se confiere el significado a la cultura. Así, "la religión es el contenido de la cultura y la cultura la forma de la religión"²¹. Toda realización espiritual supone una mediación cultural. De allí que el estilo de una cultura revela siempre su "preocupación última".

Desde este núcleo surgen como fuente las instituciones, costumbres, modalidades concretas que revelan la "conciencia colectiva", y caracterizan así las diversas culturas, con estilo histórico determinado en cada pueblo, conjugado por valores y desvalores. En otros términos el "núcleo-ético-mítico" se constituye por imágenes y símbolos que se podría denominar "sueño despierto de un grupo histórico"²².

Esta fundamentación ético religiosa de la cultura tiene su raíz en la misma historia del hombre. Donde aparece el fenómeno religioso asociado desde el comienzo de la aparición del hombre mismo. Veamos brevemente el hecho religioso y su sentido en la cultura del hombre mismo.

Desde la aparición del hombre se constata en la antropología, como "fenómeno singular", que el hombre es el único animal supersticioso y que la religión es una actividad humana que más que ninguna otra se basa en concepciones no-sensoriales, concepciones que trascienden la experiencia y hasta parecen contradecirla tales como "Padre de arriba" o "Padre o Hacedor y Dueño de las cosas".

Además es necesario notar que "estas ideas de realidades no-sensoriales" necesitan psicológicamente su signo o (sacramento): esto es, su expresión (o encarnación, nueva inserción en la materia); y tales signos son la actitud de "ofrenda", con mezcla peculiar de respeto y amor al Padre de arriba, de "sacrificios" al Señor de todo²³.

Estos signos y elementos se los puede reconocer en las diversas sociedades y culturas, de las más primitivas, remontándonos al paleolítico superior o al neolítico.

Es importante, además, notar como constante fundamental que "las tradiciones religiosas y mágicas son de las más, sino las

²⁰ Paul Tilich, *Teología de la Cultura* (Buenos Aires - 1974), 16-17.

²¹ *Ibid.*, 45.

²² Emiliano de Aguirre, *Las primeras huellas de lo humano: La Evolución* (Madrid, 1974), (obra en colaboración), 798-799.

²³ Emiliano de Aguirre (o.c.), 799.

más fijas y duraderas en la evolución del hombre²⁴.

Precisamente Mircea Eliade, entre otros, estudia la solidez y continuidad de los signos y símbolos en la historia de las religiones, y la relación de la profanidad con la sacralidad para que la realidad alcance su sentido definitivo²⁵.

¿Cuál es el sentido de esta fenomenología de la religión en este emerger del hombre en la realización de su propia historia?

Se percibe desde el inicio la búsqueda de un *sentido de totalidad* y *ontologicidad* a la vida, frente a su caducidad y temporalidad, que se revela en la expresión de lo religioso.

El mito, como "historia sagrada" que refiere acontecimientos que sucedieron en el tiempo primordial, en el tiempo fabuloso de los orígenes, gracias a la gesta de los seres sobrenaturales, explican sea la totalidad del cosmos, o un fragmento de la realidad"²⁶.

Se trata de integrar lo profano en lo sagrado, el no-ser en el ser, lo temporal en lo eterno y lo relativo en lo absoluto.

El rito por su coincidencia con el "arquetipo", por la repetición, ayudará al hombre a insertarse en lo "óntico", "librándose de los automatismos del devenir, de lo profano, de la nada"²⁷.

Dentro de la perspectiva religiosa este esquema interpretativo "místico-óntico" se caracteriza por ciertas determinaciones fundamentales: el eterno retorno de las cosas o visión cíclica de la historia, basada en el ciclo vital de las cuatro estaciones.

Interpretación que es tan válida para la visión del cosmos como de la vida humana; que inspira por consiguiente el sentido de "destino" sobre la historia del hombre y por ende la ausencia de libertad, responsabilidad y culpabilidad.

La temporalidad e historicidad sólo encuentran explicación en la atemporalidad de los orígenes o "en el tiempo sin tiempo". Es refugio por miedo a la historia en los "arquetipos" y en la repetición de los mismos.

Frente al concepto de la historia como repetición aparece la religión judeo-cristiana, como superación del esquema mítico-óntico, por la categoría absoluta de la Fe. Determina un nuevo modo de "ser" del hombre de la historia.

La Fe es "liberación" de toda ley natural y el más alto grado de libertad que el hombre pueda representarse"²⁸ es un nuevo

²⁴ *Ibid.*, 800.

²⁵ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (Madrid, 1974), I, 22 y ss.

²⁶ Mircea Eliade, "Mito e Realtá" (Torino, 1966), 27-28.

²⁷ Mircea Eliade, "Tratado de Historia de las Religiones" I, 57.

²⁸ Mircea Eliade, "Kosmos und Geschichte", (Düsseldorf, 1953), 130.

modo ontológico de inserción frente a la realidad. Es por ende una libertad esencialmente creativa. Esta "libertad proviene de Dios y en El tiene su garantía última y su protección"²⁹.

Sólo así el hombre supera el temor a la historia, asumiendo en la fe con plena libertad su responsabilidad histórica.

La diversidad de las expresiones religiosas a través de los tiempos ha mostrado una continuidad que se manifestó en las diversas sociedades con sus manifestaciones culturales dando como resultado una integración entre cultura y religión.

El hecho religioso aparece así con un enorme "potencial integrativo" e "interpretativo" de los diversos elementos constitutivos de la vida cultural de la comunidad humana.

Este "potencial integrativo" se revela tanto en las religiones primitivas como en las diversas confesiones cristianas.

II. El hecho religioso en la modernidad

Frente al hecho religioso, tan complejo y profundo en la vida de la comunidad humana, que involucra y determina el dinamismo de la cultura de los pueblos, nos encontramos desde los albores de la época moderna con un fenómeno sorprendente y envolvente de la misma. La separación paulatina y creciente entre religión y sociedad; y, por ende, divorcio entre fe y cultura.

El avance de las ciencias, que confluye en el positivismo científico absolutizándose como saber único, oscurece a la religión y a la metafísica, considerándolas como etapas que pertenecieron a la infancia de la humanidad. Sólo fueron peldaños de la etapa definitiva del positivismo científico.

El positivismo científico que arranca con la modernidad e invade todo el campo cultural no sólo tiene su origen en el pensar del hombre, sino sobre todo está relacionado con el *poder del obrar humano* que se revela en la técnica. El hombre por el pensar científico y el hacer técnico se absolutiza, cerrándose sobre sí y en sí mismo.

Esta línea que se convierte en determinante cultural de la Época Moderna, y cuyo horizonte se extiende hasta nuestros días, tiene su explicitación en pensadores que iremos siguiendo para determinar con mayor exactitud su concreción histórica; y ver, así, una vez más la relación misteriosa entre pensar y ser, que determinarán por último el horizonte cultural de la época moderna. La resultante del positivismo científico que se expresa en el divorcio entre sociedad y religión; fe y cultura, no es un fenómeno global común a todos los pueblos. Es un fenómeno fundamental-

²⁹ *Ibid.*, 130. Además del mismo autor ver. *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas* (Madrid, 1978), 322. (Ed. Cristiandad).

mente europeo determinado por las circunstancias históricas de Europa y de sus pensadores. No es una realidad en la cultura y en los pueblos de América Latina. Esta es una de las hipótesis de trabajo que se intentó presentar, basada en el *Documento de Puebla*. No ha habido un divorcio entre fe y cultura, religión y pueblo. Si bien el positivismo científico ha llegado a las esferas culturales del pueblo latinoamericano³⁰.

La independencia de los pueblos en América Latina, si bien está influenciada ideológicamente por los lineamientos liberales e ideales de la modernidad, concretados en la revolución francesa, sin embargo la filosofía de la modernidad no logra desintegrar el núcleo cultural "ético-mítico" unido esencialmente al hecho religioso. La religión misma ocupa un rol fundante en la gestación, surgimiento y proclamación de la independencia de los nuevos estados de América Latina³¹.

Por tanto en todos estos pueblos su núcleo cultural permanece esencialmente unido al hecho religioso. Sin el cual la misma cultura de los pueblos latinoamericanos no se concibe. El espíritu evangelizador primigenio de la cultura latinoamericana asume la modernidad con sus valores y desvalores sin abandonar el hecho religioso, sino que lo conserva y prolonga en la fe de dichos pueblos, a través de su historia, constituyendo así el hecho de la religiosidad popular, como fenómeno único en nuestro mundo contemporáneo.

De allí que es impensable concebir el hecho de la modernidad con idéntica dimensión en Europa que en América Latina. Para reafirmar esta "Tesis" de trabajo recorramos en sus lineamientos filosóficos esenciales a los autores más importantes de la filosofía moderna europea, para luego constatar el grado de receptividad que los mismos han tenido en Argentina, al menos como modelo para América Latina. De allí resultará patente la veracidad de nuestra hipótesis de trabajo.

Iniciamos así nuestro paciente análisis de los principales filósofos modernos, que ideológicamente determinaron y circunscribieron el horizonte cultural de la época moderna y prolongaron su influencia en la época contemporánea. Sin embargo, queremos notar antes el cambio radical de perspectiva con respecto a la tradición filosófica que antecede a la modernidad: la *antropología*, que se absolutiza desplazando a la *teología*, y la *acción* a la *contemplación*. Para Kant el conocimiento en su último fundamento no es ya *teoría*, sino una cierta *operación* transformadora que el sujeto realiza: conocer quiere decir elaborar el objeto de conocimiento, más aún la realidad. De este modo el núcleo definitorio de la vida humana no se encontrará en la actitud contemplativa,

³⁰ Nro. 412.

³¹ J. M. Rosa, *Historia de Argentina*. Ed. Oriente (Bs. As., 1979), III, 171.

teorética, sino en esta especial forma de "actividad" que es el conocimiento.

En consecuencia, será la primacía de la "acción". Kant es el antecedente de Hegel, y el mismo Hegel determina el pensamiento de Marx, que define al hombre no como animal teorético, sino en función del "trabajo", de la "acción"³².

Extraña intuición de la línea cultural determinante de toda la modernidad. Veamos esta fundamentación en los autores de esta etapa de la historia.

1) Descartes: *La Primacía de la Razón*

El intento cartesiano, preparado por el genio precursor de la época moderna Nicolás de Cusa, centrará su pensamiento en la Infinitud de lo Infinito.

La metafísica, con su primer principio, el "cogito", presupone en su finitud la afirmación del Infinito, a la vez que establece la primacía de la razón humana.

La verdad científica se fundará en el conocimiento de Dios³³. Y, por último, las leyes físicas encontrarán su fundamento en la inmutabilidad divina³⁴. El Infinito es el fundamento último del hombre y su mundo.

Para Descartes el hombre tiene sentido y grandeza, a la vez que alcanza su plena realización, a través del fundamento último en Dios, causa suprema de verdad y certeza.

Dios es el garante supremo del hombre, de su mundo y su actividad, su veracidad no se engaña ni puede engañar y fundamenta la veracidad humana. Así, el hombre encuentra su valoración metafísica y última en la Absolutez de Dios, supremo garante de la existencia y la ciencia humana. Porque Dios es absoluto, el hombre en su dependencia encuentra su ser y verdad.

Pero esta concepción cartesiana encuentra su contrapuesta en Kant.

2) Kant. *La Infinitud de lo finito*

La ontoteología cartesiana encontrará su límite y superación en el plano científico por la física newtoniana, y en Kant, en el plano de la filosofía. En el orden gnoseológico la prioridad es transferida del Infinito al finito.

³² K. Marx, "Manuscritos: Economía y Filosofía" (Bs. As., 1974), 111 y 190.

³³ R. Descartes, "Oeuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophiae. Tercera Meditación (Paris, 1935), VII, 34, 63.

³⁴ *Ibid.*, 40.

La revolución copernicana proclamada por Kant, en el plano de la filosofía, hace al objeto dependiente del sujeto (naturaleza de nuestra facultad) y no al sujeto dependiente del objeto, como se había considerado hasta entonces³⁵.

Supuesto al sujeto como aquel que mide la realidad, ésta sin embargo permanecerá incognoscible "en sí" ya que la inadecuación de la relación al conocimiento del sujeto, deja indeterminada la relación de la cosa "en sí" a un conocimiento infinito.

Refutados los argumentos anteriormente sostenidos en la historia de la filosofía, con respecto a la existencia de Dios³⁶, para Kant este tema no sólo escapa a la razón teórica, sino que ni siquiera pertenece a la estructura del conocimiento humano.

Pero sin embargo "no sólo podemos sino que tenemos que suponerlo". Pero hemos supuesto un algo del cual no tenemos ningún concepto en sí mismo... ya que "propiamente la razón puso por fundamento esta idea"³⁷. La *Crítica de la Razón Pura* no puede dar la respuesta.

Sin embargo, nos preguntamos: ¿La *Crítica de la Razón Práctica*, podrá darnos la solución?

En Kant, el hombre adquiere dimensión absoluta. La exigencia moral no tendrá su fundamento en la relación al Absoluto, Dios, sino que estará fundada en la absolutez inmanente de la Razón Práctica. Esta es constitutiva de la moral y de la libertad.

Es la voluntad libre residente en la *Razón Práctica* la que exigirá la explicitación de los postulados: de la inmortalidad del alma, el de la Libertad y el de la existencia de Dios³⁸.

La *Razón Práctica* postula la existencia de un Dios como causa suprema. "Por consiguiente es la causa suprema de la naturaleza, en la medida en que hay que presuponerla para el Bien Supremo, un ser que es Causa (Origen) de la naturaleza, por medio de la inteligencia y la voluntad, esto es Dios"³⁹.

Este postulado aparece explicitándose más adelante: "por la necesidad de condición de un mundo inteligible, para ser su Bien Supremo, y así en la suposición del Bien en sí mismo: es decir Dios"⁴⁰.

Pero esta afirmación del Bien Supremo "es prácticamente necesaria por la voluntad determinante del imperativo categórico"⁴¹.

³⁵ E. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Buenos Aires, 1979), I, 132.

³⁶ *Ibid.*, II, 250 ss.

³⁷ *Ibid.*, II, 313.

³⁸ *Crítica de la Razón Práctica* (Buenos Aires, 1979), I, 130.

³⁹ *Ibid.*, 134.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

Este logro de la razón práctica “para nada ha hecho extensivo el conocimiento fundamentado en la razón teórica”⁴².

Por tanto, podemos constatar en Kant, que Dios está condicionado en su existencia por el hombre. La capacidad de la razón ha sido quebrada. Por sí, es impotente para llegar a la existencia de Dios. Kant sin pretenderlo expuso la raíz que dividirá la antropología definitivamente de la teología. Además en esta incapacidad fundamental de la razón teórica están ya las raíces del ateísmo contemporáneo.

3) Hegel. *La Infinitud o el Absoluto.*

Hegel, desde una óptica nueva, intenta superar a Kant. La “cosa en sí”, incognoscible para el pensamiento kantiano, se fenomenologiza dialécticamente en la experiencia trascendental de la conciencia y la historia, es decir en una “fenomenología del espíritu”.

Intenta superar el dualismo “experiencia-pensamiento”, como la objetividad y estaticidad de la experiencia. Además redescubre la revelación de Dios en la historia, redimensionando así el concepto de la historia misma.

Se da en el pensamiento de Hegel un proceso de autoarticulación de la realidad, que no es sino la totalidad en tanto que se autorrelaciona. Por tanto, la realidad es un sistema cerrado de relaciones dialécticas de manifestación. Hegel piensa la superación de los dualismos dentro de la lógica de la identidad y totalidad. Reduce, así, la experiencia a la aprioridad y trascendentalidad.

El pensamiento hegeliano queda así encerrado en la subjetividad de la voluntad de absoluta autodeterminación y autofundamentación. La Razón desemboca en la totalidad que se sabe por sí y en sí misma. “Razón que es conciencia de ser toda la realidad”⁴³. Razón que en su último estadio será la completa absorción de “lo real en lo racional y lo racional en lo real”. Así la trascendencia se inmanentiza e historiza. La Razón se absolutiza. He aquí el fundamento de las ideologías de totalidad.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel presenta el peregrinaje de la conciencia hacia el saber absoluto a través de la mediación de la autoconciencia, la razón y el espíritu. En la autoconciencia nos presenta la figura del amo y del esclavo, que fue asumida como principio hermenéutico antropológico tanto por Marx en el plano social-laboral, como posteriormente por S. Freud en el psicológico.

⁴² *Ibid.*

⁴³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México, 1973), 145.

En esta figura se representa en el fondo la historia humana. Entre las dos conciencias se entabla la lucha "cada cual tiende a la muerte del otro"⁴⁴. Pero para no morir uno se somete y convierte en esclavo del otro, y así se constituye la dialéctica del amo y del esclavo⁴⁵. El amo manda trabajar al esclavo; y es un proceso del trabajo donde la esencia del hombre comienza a realizarse de una manera más plena. No es el amo el que progresa, se dedica al goce, sino el que impulsa el movimiento dialéctico. El que pone realmente en marcha el movimiento de la historia es el esclavo. "Lo que hace el siervo es propiamente un acto del señor"⁴⁶.

Es precisamente por el trabajo que se realiza la esencia del hombre y no en relación con la naturaleza; y pone en movimiento, así, la historia. Así Marx encontrará formulada la intuición fundamental de su filosofía, con tanta resonancia en el mundo técnico-industrial contemporáneo.

Pero antes veamos el pensamiento de Feuerbach.

4) Feuerbach: la ilusión de la Infinitud:

La afirmación del hombre implica la negación de la ilusión religiosa y por tanto de Dios, que es su objeto. La antropología implicará la negación radical de toda religión, ya que fomentando la "ilusión" se desvirtúa la capacidad esencial del hombre.

"El hombre niega en sí lo que establece en Dios". Por consiguiente, "para enriquecer a Dios, el hombre tiene que ser pobre, para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada"⁴⁷. La raíz de esta trasposición ilusoria está en que "el hombre ha alienado su propia esencia"⁴⁸. La ha traspuesto en la "ilusión original"⁴⁹.

Es necesario reconocer, y he aquí su tesis capital, que reiteradamente desarrolla en su obra: "la conciencia de Dios es la conciencia del hombre". Porque la esencia divina no es sino la esencia del hombre, aúna, objetiva, proyecta, glorifica, otra esencia diferente a él, toda prescripción de la esencia divina es prescripción de la esencia humana"⁵⁰.

Por tanto, todos los valores que el hombre establece en la divinidad, no son sino su propia aspiración.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 116.

⁴⁵ *Ibid.*, 117.

⁴⁶ *Ibid.*, 118.

⁴⁷ L. Feuerbach, *Das wesen des Christentums* (Frankfurt am Main, 1976), 40-41.

⁴⁸ *Ibid.*, 31.

⁴⁹ *Ibid.*, 43.

⁵⁰ L. Feuerbach, (o.c.), 30-32.

“La personalidad de Dios es la exteriorización y proyección de la personalidad del hombre”⁵¹.

La línea temática de Feuerbach está claramente formulada en cuanto a la afirmación absoluta del hombre. El no debe ni puede reconocer otro ser que a sí mismo. Dios debe desaparecer del horizonte humano, y éste se ha universalizado a nivel personal. Marx completará esta visión en una dimensión social.

5) Marx: la finitud de la finitud:

La negatividad de la religión residirá en su poder alienante. “El fundamento de la crítica a la religión es que el hombre hace la religión y no la religión al hombre...”. Pero el mismo hombre no es un ser abstracto, suspendido en alguna parte, fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, conciencia inversa del mundo, porque ellos mismos son el mundo al revés”.

El interés en que la religión sea producto del estado o de la sociedad reside en su fuerza de alienación: “La religión es el suspiro de la creatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón... es el opio del pueblo”.

La liberación del hombre, como la vuelta a su propia realidad, implica esencialmente la crítica radical a la religión, que vacía al hombre de su propia realidad. “La crítica de la religión destruye las ilusiones del hombre para que piense, obre y realice su realidad como un hombre sin ilusiones, llegado al uso de razón, para que gravite en torno a sí mismo, es decir, en su suelo real. La religión no es sino un sol ilusorio que gravita en torno al hombre en tanto que el hombre no gravita sino en torno a sí mismo”⁵².

El hombre se autorrealiza socialmente y se afirma comunitariamente a condición de negar aquello que lo aliena, Dios, la religión. El humanismo se absolutiza en el horizonte del hombre mismo. El hombre se “autocrea” en su propia realidad.

En el trasfondo de esta interpretación se puede notar el análisis hegeliano del “señor y esclavo” —tan particular en su fenomenología—, convertido “en principio hermenéutico absoluto. Jahvé aparece como un tirano que impone su ley, de la cual el hombre se debe liberar. Sacudir esta alienación significará liberar al hombre”⁵³.

Reconocer la atención del problema económico a nivel social, es sin duda la óptica del sistema. Pero a la vez la identificación

⁵¹ *Ibid.*, 269.

⁵² K. Marx, *Sur la Religión* (Paris, 1960), 20-42.

⁵³ H. Von Balthasar, *Considerations sur l'histoire du Salut*, en *Nouvelle Revue Theologique*, 109 (1977), 525.

del "otro" y de "todo lo otro" en la totalidad del sistema económico absoluto revela su flaqueza. Es por esto que "el hombre" debe identificarse en la totalidad ideológica, que se presenta ya escatológica, sin jamás poder llegar a serlo; he aquí su contradicción y necesariamente su límite.

El aspecto económico se absolutiza como aclaración total de la realidad, pero revela a su vez la deficiencia de su coherencia, como el apriorísticamente constituido "Sistema Ideologista" que Marx reinvierte fundamentándose en Hegel.

En esta totalidad económica-ideológica el hombre pierde su identidad. Pierde su autoafirmación en la totalidad de la "clase" o del "Estado".

La alternativa opuesta, procedente del positivismo, se concreta en la ideología liberal, que no se presenta por ello más humana. La absolutización de la libertad, sobre todo económica, tiende a través de leyes inmutables a la identificación de todo lo "otro, humano y cultural" en la totalidad económica. El interés y la competencia serán el dinamismo con poder ilimitado en esta totalidad del sistema⁵⁴.

* * *

Hemos determinado a través de estos filósofos, que son los más representativos de la modernidad, los lineamientos ideológicos que la constituyen y cuyas consecuencias podemos percibir en la realidad del mundo cultural contemporáneo.

Desde esta racionalidad técnica que se absolutiza en el hombre, y desde el hombre, que deviene totalidad, percibimos en la cultura contemporánea la autonomía, la eficiencia, la productividad, como elementos constitutivos de la misma. El hombre ha creado así un nuevo modo de ser él mismo. Desde el absoluto de su libertad se realiza a sí y a su mundo. El mundo religioso ha perdido relevancia y se lo ignora; o, más aún, explícitamente se niega como condición para la realización de la sociedad humana, al menos conscientemente.

¿Qué consecuencias podemos extraer de esta nueva posición y visión cultural del hombre que proviene de la modernidad?

El mundo dejó de ser un signo y camino de trascendencia para convertirse en objeto de la ciencia y de la técnica. El señorío del hombre asume dimensiones espaciales. La ciencia y la técnica abren horizontes insospechados para una humanidad sin fronteras ni límites. La tierra como puro objeto de explotación técnica tiende a la pérdida del equilibrio ecológico, y se vuelve en su ambivalencia amenaza contra la vida misma del hombre.

⁵⁴ Paulo VI, *Octogesima Adveniens*, en *Ocho Grandes Mensajes* (Madrid, 1973), 514; y *Documento de Puebla*, nros. 311, 312, 313.

Las relaciones de las naciones y los hombres entre sí, han perdido la raíz en la trascendencia, y con ello la base de la fraternidad y hermandad entre naciones y personas. Los derechos fundamentales de las personas tienden a diluirse en las ideologías de diversos signos, que se absolutizan y terminan reduciendo al hombre a su totalidad.

La relación de pareja humana ha sido desacralizada, de modo que la unión ha perdido su fundamento, y la sexualidad ha adquirido dimensión absoluta independiente del amor.

Los jóvenes han perdido su relación vital con el mundo del adulto. Los ancianos se ven asistidos socialmente por la comunidad, pero a la vez relegados y al margen de la misma comunidad que sirvieron.

La idea de la muerte no sólo es postergada en este tipo de sociedad, sino prácticamente excluida e ignorada explícitamente.

¿Cómo se ubica Dios y la religión en esta sociedad autónoma y técnica? Desde la época del renacimiento, afirma Welte, como "signo de los tiempos aparece la separación entre Religión y Sociedad"...", a través del desarrollo del tiempo va siendo una realidad privada de una minoría"⁵⁵. Queda así determinado el núcleo cultural contemporáneo derivado de la modernidad. Y en él resalta, sobre todo, el hecho innegable de la ruptura entre sociedad y religión, fe y cultura, como consecuencia de la modernidad.

III. Recepción de la modernidad en América Latina

Visto este panorama de la modernidad, demos un paso más en nuestro análisis. ¿Cómo fue asumida la modernidad en el horizonte latinoamericano?

Nuestra tesis fundamentada en el *Documento de Puebla* revela una identidad cultural determinada por la fe, donde no ha llegado la ruptura entre religión y sociedad; y el núcleo "ético" primitivo ha conservado, al menos hasta hoy, el valor religioso como constitutivo de las culturas de los pueblos de América Latina. El hecho religioso determina su identidad fundante a pesar de las diferencias que son innegables. Esta identidad desde la raíz cultural de los pueblos de América Latina no es fruto de una coincidencia casual, sino de un esfuerzo de evangelización que comprometió el esfuerzo de cinco siglos de toda la Iglesia en América Latina. Una visión histórica objetiva testifica esta realidad.

"La vida sinodal de la 'nueva' cristiandad de las Indias Occidentales" fue extraordinaria: en un solo siglo, de 1539 a 1638, se cele-

⁵⁵ B. Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion* (Frankfurt am Main, 1977), 53.

braron en ellas ciento cincuenta y un sínodos diocesanos⁵⁶ que manifestaron en las constituciones sinodales la constante preocupación por la defensa y dignidad y derechos de los nativos en nombre de la justicia inspirada del Evangelio de Cristo⁵⁷.

La obra evangelizadora de la Iglesia, con sus luces y sombras, ha logrado a través de los siglos constituir la raíz cultural de nuestros pueblos, inspirada por la fe en Dios providente, y en el valor de la solidaridad que nace de la Paternidad de hijos frente a Dios Padre. Es esta realidad que constituye el núcleo ético valorativo de nuestros pueblos, que revela su identidad íntima y su universalidad totalizante abarcando a todos los pueblos de América Latina bautizados, así, en su raíz con el espíritu del Evangelio.

Desde esta raíz cultural inspirada y dinamizada por este espíritu, se percibe el mundo y el hombre en la totalidad de su ser y sus relaciones. Los pueblos de Latinoamérica viven en su raíz la trascendencia de su propio ser sobre el mundo y su relación personal con Dios. En su núcleo ético se percibe no sólo la promoción de lo humano, sino la apertura de su humanidad a Dios.

Desde este punto de vista de la antropología el sentido de lo religioso, la afirmación de la trascendencia, implica para el hombre un sentido de totalidad por el cual y a través del cual interpreta su ser y hacer, su vida y el sentido de su historia, fundamentando en él el conjunto de sus valores, dando así el sentido último de su existencia. Este carácter de definitividad y ultimidad que otorga la relación con Dios en la vida de los hombres, determina la raíz misma de los restantes valores de la cultura, precisamente por su carácter de absolutez existencial.

El *Documento de Puebla* lo reconoce claramente cuando afirma: "Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios; por los valores o desvalores religiosos"⁵⁸.

Por el hecho religioso en los pueblos de América Latina la fe pasó a ser constitutiva de su ser y de su identidad⁵⁹; y, desde allí, como de su fuente, surge la religiosidad popular, con toda su riqueza y su ambivalencia⁶⁰.

Assumiendo la perspectiva valorativa crítica del *Documento de Puebla*, podemos percibir en toda su dimensión lo que el mismo significa en la realidad histórico cultural de nuestros pueblos.

⁵⁶ José M. Arancibia-N. C. Dellaferera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán* (Buenos Aires, 1979), 94.

⁵⁷ *Ibid.*, 152.

⁵⁸ Nro. 389.

⁵⁹ *Ibid.*, Nro. 412.

⁶⁰ *Ibid.*, Nros 444 ss.

Si bien reconocemos la “identidad cultural” y constitutiva de los pueblos de América Latina desde el hecho religioso; pero, sin embargo, este hecho constitutivo no es totalizante de la cultura misma. Se da una disociación entre el núcleo de valores culturales alcanzados por la evangelización y la realidad histórico estructural de los diversos pueblos de América Latina.

Como paradigma interpretativo de esta realidad podemos analizar la realidad cultural argentina a la luz del *Documento de Puebla*, y desde ella respetando las diferencias con los otros pueblos, aunados en el hecho religioso, asumir el desafío que la historia contemporánea nos presenta.

Es necesario notar que visualizamos la cultura argentina desde la óptica de los juicios pastorales del *Documento de Puebla* donde nos presenta la evangelización de la cultura de América Latina⁶¹.

También en la realidad argentina, como fruto de la evangelización de la Iglesia a través de los siglos, será necesario afirmar que “la fe pasará a ser constitutiva de su ser y de su identidad” cultural. El sustrato cultural y los valores que lo constituyen han sido alcanzados por la evangelización. Sin negar con esto, como luego lo veremos, ni la autonomía de la cultura, ni el legítimo pluralismo de nuestra comunidad.

Sin embargo, desde este núcleo cultural “ético-religioso”, también se puede notar como lo señala el *Documento de Puebla*, con otros países de América Latina, un fuerte contraste entre el núcleo de valores humanos y cristianos, y las formas históricas de articulación de la convivencia.

En el plano religioso se da un contraste entre el núcleo fundante “ético-religioso” y su explicitación “eclesial histórica”⁶².

Pero sobre todo se nota ese contraste entre ese núcleo y la estructuración de nuestra convivencia a nivel político, social y económico⁶³.

El hecho religioso si bien fundante en la matriz cultural, no llega a ser “totalizante”, inspirador de la cultura misma. No hay ruptura entre cultura y fe como en la modernidad europea, pero el contraste marca un desencuentro que evidencian el distanciamiento entre fe y cultura. Entre las causas de este contraste, según el *Documento de Puebla*, y que sin duda valen para nuestra realidad argentina, podemos enumerar: divorcio élites y pueblos⁶⁴, dominación y dependencia política, económica y cultural e ideologías ajenas a la fe, inadecuada comprensión de la relación entre la reli-

⁶¹ Nros 408 ss.

⁶² *Ibid.*, Nro. 456.

⁶³ *Ibid.*, Nro. 452.

⁶⁴ *Ibid.*, Nro. 462.

gión y las estructuras temporales⁶⁵. Y, además, podríamos mencionar la falta de resonancia de la doctrina social de la Iglesia, la catequesis inadecuada al momento histórico por el que atraviesa la Iglesia, etc.

Todo ello constituye y configura los elementos de la “conciencia colectiva”, que evidentemente se manifiesta con valores y anti-valores en la cultura de nuestro pueblo.

Además, descubrimos un sentido limitativo en la misma religiosidad vital de nuestro pueblo. Enumero sólo algunos elementos. Al aceptarse un concepto de Providencia y Paternidad de Dios, descubrimos a la vez un concepto contractual en la relación Dios-hombre, donde Dios debe estar al servicio del hombre. A la vez que la Pascua, centrada en Cristo crucificado es expresión central de la fe popular, sin embargo, la cruz en la vida cristiana está marcada por un sentido de resignación pasiva, “contra el destino nadie la talla”. Aparece así la misma, muchas veces, como término y no como principio de resurrección. La fe en Dios, tan profunda en la vida, no logra superar la dicotomía espíritu-materia, vida privada y dimensión comunitaria, moral individual-moral social.

La devoción a María, que sin duda es “presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios”⁶⁶, pertenece a la identidad propia de nuestro pueblo, y ella está profundamente arraigada en la realidad de nuestra cultura. Hoy asistimos a un renacer vigoroso de la piedad mariana sobre todo en los jóvenes y los humildes, testimoniado por peregrinaciones, cantatas y santuarios marianos.

En la piedad popular nacida de la evangelización, descubrimos una visión del hombre, vivida, aunque no sistemáticamente formulada, que se revela en el reconocimiento de la paternidad de Dios y también en la maternidad de María. Aquí se funda el sentido de fraternidad, solidaridad, y comunidad de nuestro pueblo. Pero antitéticamente, no pocas veces, este sentido de fraternidad ha sido oscurecido en la historia nacional, tanto por guerras civiles internas y externas, como por profundos desencuentros, injusticias y desigualdades que conspiran contra el espíritu de filiación fundado en la paternidad de Dios.

Todo ello constituye y configura los elementos de la “conciencia colectiva”, que evidentemente se manifiestan con valores y anti-valores en la realidad cultural de nuestro pueblo. Explicitando, así, el contraste entre valores cristianos y la articulación de la realidad histórica argentina.

En esta determinación de los elementos que constituyen la “conciencia colectiva” de nuestra cultura, no podemos menos de presentar, como fruto de la modernidad, el “*positivismo*”,

⁶⁵ *Ibid.*, Nros 452 y 456.

⁶⁶ *Documento de Puebla*, Nro. 291.

muy afirmado desde comienzo de siglo, y que prolonga su influencia hasta nuestros días; y el "marxismo" en su línea más reciente, minoritaria pero con proyecciones totalizantes de invertir el proceso histórico cultural del país por medio de la violencia revolucionaria. Dos líneas estructurales muy diferenciadas entre sí, pero que ejemplifican el modo de receptividad de la modernidad en la realidad cultural argentina. Veamos brevemente su contenido filosófico.

La corriente positivista fue asumida y prolongada históricamente por dos pensadores: José Ingenieros y Lisandro de la Torre. Ambos en dimensiones distintas, han generado un pensamiento positivista estructural en la cultura argentina. Diferenciando así más el contraste entre fe y cultura. Pero sin lograr la ruptura en su núcleo ético valorativo religioso.

1) José Ingenieros:

—José Ingenieros⁶⁷ unifica en su persona la doble vocación científico-filosófica. Las raíces de su pensar positivista, se remontan a Kant mismo que señaló como límite a la razón la experiencia, negando por consiguiente la metafísica como ciencia. La ciencia experimental se absolutiza. Las ciencias por tanto deben tener espíritu filosófico y la filosofía el espíritu de las ciencias asumiendo, por tanto, la experiencia como método único y valor absoluto. Los grandes progresos de la ciencia favorecen a este movimiento. Darwin, en el campo científico. Stuart Mill, Nietzsche, Comte, en el filosófico. Todos ellos son autores determinantes de su pensamiento⁶⁸.

Sin negar que en el plano nacional entronca su pensamiento con una de las vertientes de la "generación del ochenta", en donde ya se manifiesta el conflicto fe y cultura a nivel nacional sellada por la ley 1420 de 1884⁶⁹.

Con estos antecedentes presentamos los elementos constitutivos de su pensamiento filosófico que recorren toda su obra.

El pensamiento antropológico de José Ingenieros está determinado por una confianza ilimitada en la especie humana, en el progreso, como ideal absoluto. "en la infinita evolución del protohombre al super-hombre"⁷⁰: "en el perfeccionamiento de la hu-

⁶⁷ J. Ingenieros (1877-1925), se graduó en medicina en la Universidad de Buenos Aires. Fue Jefe de la *Clinica de Enfermedades Nerviosas de la Facultad de Medicina* de la misma ciudad. Fundó, allí mismo, el *Instituto de Criminología* (1907). En 1915 fundó en la U.B.A. el primer *Semanario de la Filosofía*. En 1918 fue nombrado académico en la Facultad de Filosofía. Posee una abundante obra científica y filosófica.

⁶⁸ José Ingenieros, *El hombre mediocre* (Bs. As., 1917), 52 ss y 228.

⁶⁹ José M. Rosa, *Historia Argentina (o.c.)*, 209 ss.

⁷⁰ José Ingenieros, *El hombre mediocre*, 52.

manidad" y "fe en su porvenir"⁷¹. Todo este proceso está acompañado por la actuación de los 'genios', que realizan con 'fe' sin claudicar su ideal⁷², para el bien de la Humanidad, y son factores determinantes para el progreso social y moral de la comunidad humana.

Se entiende desde esta óptica la triple clasificación del hombre: el "hombre inferior", el "hombre mediocre", y el "hombre superior", en el cual no se puede ocultar la influencia nietschtiana. El primero "es un animal humano", dominado por las tendencias instintivas, inadaptado para "la imitación", constituido por "el alma de la especie", resumen inadecuado para la vida moral y social.

El "mediocre" adquiere "el alma de la sociedad", viviendo "por imitación", tanto en su pensar como en su actuar, incapaz de ideales propios. Por último el "hombre superior", "accidente provechoso para la evolución humana", creativo, original, superando el medio en que vive a través de nuevas formas de perfección, constituyendo "las aristas singulares del alma individual"⁷³. Por estos últimos la humanidad asciende sin reposo a su Ideal de perfección, por esto cada época "tiene sus ideales y sus santos". "En la moral de las sociedades que se forman culminan Alejandro, César o Napoleón; y cuando se renuevan Sócrates, Cristo o Bruno; pero llega un momento que los santos se llaman: Aristóteles, Bacon y Goethe"⁷⁴.

La concepción antropológica se determina por la absolutización de la perfección humana, mediante la relativización del hombre y sus ideales sometido al proceso inapelable de la evolución histórica.

La misma dimensión de la perfección humana ilimitada históricamente se percibe en el análisis de la sociedad. La historia que los hombres constituyen está marcada por una concepción heraclitana y relativista, y el horizonte de la misma es siempre el porvenir y el progreso del hombre. "Nada hay —proclama Ingenieros— ni inmóvil, ni eterno, en lo humano. La historia viva de una raza se compone de victorias y derrotas, triunfando hoy la infamia y mañana la justicia, encendiéndose pueblos enteros en una fe común o riñendo a muerte sus facciones por credos irreconciliables, de cuyo trágico chocar cobran realidad las aspiraciones de los hombres mejores"⁷⁵.

⁷¹ *Ibid.*, 229.

⁷² *Ibid.*, 226.

⁷³ *Ibid.*, 51-52.

⁷⁴ *Ibid.*, 116.

⁷⁵ *Las Fuerzas Morales* (Buenos Aires, 1925), 129-130.

La moral en esta sociedad está también en perpetuo cambio y se adecua a la cultura de cada sociedad de modo que “los dogmas son obstáculos al perfeccionamiento moral”. Por ello “los hombres de cada época adaptan su personalidad a relaciones sociales que incesantemente se renuevan. Asisten a la transformación del mal en bien, del bien en mal; la moralidad y la inmoralidad son muy distintas en la *Ilíada*, en la Biblia y en el Corán”⁷⁶.

La misma religión, fundamento de la moral, está sometida a la realidad de la evolución cultural, teniendo su origen en la “honda emoción del hombre ante los misterios de la naturaleza”, pero en perpetua superación de sus formas, “el sentimiento místico sigue engendrando subversivas herejías, que puede el tiempo convertir en religiones nuevas; las actuales han sido heréticas de las precedentes, el cristianismo del judaísmo, el protestantismo del catolicismo, el unitarismo del protestantismo. En cada tiempo y lugar la herejía de los místicos ha sido un factor de progreso moral...”⁷⁷.

Todos estos elementos son constitutivos de la sociedad en perpetuo devenir hacia los ideales que son siempre “hipótesis de perfectibilidad”. Pero sólo es la “experiencia que decide sobre su legitimidad en cada tiempo y lugar”. Porque en último término el criterio de verdad, como la misma verdad, “obliga a no creer lo que no puede probarse, a no aceptar lo indemostrable”⁷⁸. Por ello es impensable un ideal con “caracteres absolutos, mero concepto trascendente y eterno”⁷⁹.

El ideal se mediatiza mediante la acción, buena en sí misma, ya que “la bondad no es norma sino acción”, dependiendo así Ingenieros de la moral kantiana, que formula aún más claramente cuando afirma. “el sentimiento del deber es superior a los mandamientos reveladores y a los códigos legales: impone el bien y execra el mal, ordena y prohíbe”⁸⁰.

La historia de la comunidad se desarrolla a través de estos postulados, pero no por sí misma, sino inspirada y orientada por ‘élites’ que contribuyen al progreso ascendente de la humanidad. “El progreso no resulta del querer de las masas, casi siempre conformistas, sino del esfuerzo de grupos ilustrados que las orientan”⁸¹. Concretamente en la historia argentina según el análisis de Ingenieros, pertenecen al “clima de los genios”, Sarmiento y Ameghino.

⁷⁶ *Ibid.*, 92 ss.

⁷⁷ *Ibid.*, 94-95.

⁷⁸ *Ibid.*, 108-109.

⁷⁹ *Ibid.*, 112.

⁸⁰ *Ibid.*, 68 y 88. Ver la fundamentación del pensamiento de Ingenieros en: *Kant Crítica de la Razón Práctica* (Bs. As., 1961), 137 ss.

⁸¹ *Ibid.*, 133 ss.

Ambos representan los ideales de la "cultura laica y científica" Sarmiento "genio ejecutor, el mundo pareciale pequeño para abarcarlo entre sus manos; sólo pudo ser suyo el lema inequívoco: las cosas hay que hacerlas, mal pero hacerlas"⁸². Ameghino se ubica en la misma dimensión: "Reveló y creó. Lo mismo que Sarmiento, llegó en su clima y su hora"⁸³.

Hemos determinado, así, al menos en los lineamientos fundamentales, el pensamiento de José Ingenieros que sin duda expresa la línea cultural "laica y científica", que se historiza en Argentina, obligando con ello a un diálogo y respeto mutuo desde la óptica de una cultura nacional.

2) Lisandro de la Torre:

La misma línea de pensamiento positivista fue asumida y prolongada originalmente por Lisandro de la Torre. Esta logra canalizarse históricamente en una dimensión política que, si bien limitada, perdura aún en nuestros días.

El pensamiento de Lisandro de la Torre no presenta la elaboración científico-filosófica de José Ingenieros. Diferenciados por vocación. De la Torre realiza su vida en la actividad socio-política, y José Ingenieros, como vimos, en su actividad científica. Extraemos por tanto los lineamientos esenciales del pensamiento de aquél en base a sus discursos y polémicas. Para mayor claridad podemos distinguir tres vertientes ideológicas y fundamentales, que dimanan de su actividad socio-política.

La primera vertiente que podemos determinar es su concepción antropológica, mucho menos optimista que la de Ingenieros y más ligada a la evolución de las especies de Darwin. Su concepto antropológico está delimitado por los caracteres: mecanicista, materialista y cientifista del hombre, superando así toda dualidad entre "espíritu y materia", e identificando al hombre a la misma esfera animal, de "la que sólo es una variante"⁸⁴, ya que "la inteligencia del hombre es cualitativamente igual a la de los otros animales, aun cuando sea más poderosa"⁸⁵.

El concepto de inmortalidad se supera por su monismo materialista: "Si la conciencia global del hombre no es incompatible con la de los organismos que lo integran, ¿por qué habría de ser inmortal la conciencia global y precederlas las conciencias locales? Privilegio odioso que el hombre establece a su favor; privilegio

⁸² *Las Fuerzas Morales*, 133 ss. Además, cfr., *El Hombre mediocre*, 210-211.

⁸³ *El Hombre mediocre*, 216.

⁸⁴ Lisandro de la Torre (1868-1939). Para nuestro estudio hemos utilizado: "*Obras de Lisandro de la Torre*". Tres tomos. Bs. As., 1952.

⁸⁵ T. III, 21-28.

que no puede fundarse siquiera en que la supervivencia del alma humana tendría un objeto y la inmortalidad de una célula no la tendría”⁸⁶.

b) La segunda vertiente o segundo momento de su pensamiento se refiere a la idea de Dios y al hecho religioso. Su posición frente a la religión está también determinada por la polémica con Mons. Franceschi, agudizando así su crítica y distanciamiento de lo religioso en general y de la Iglesia Católica en particular. Es difícil precisar el influjo de este pensamiento en relación a la realidad cultura y fe en Argentina, pero sin duda ha tenido sus consecuencias en el ámbito socio-cultural. Se nota en toda la obra de L. de la Torre, ubicado en una perspectiva racionalista y cientificista, una clara y decidida oposición entre fe y ciencia. Ahondada por la interpretación y visualización de la Biblia, pero desde la óptica puramente literal perdiendo la misma todo sentido de credibilidad y veracidad.

La idea de Dios “nació con el hombre en las cavernas prehistóricas fruto del temor de lo sobrenatural y perdura sin modificaciones substanciales en su acción milagreira”. La religión misma no es sino fruto de la ‘ignorancia’, “sus mitos salidos todos del vivero tropical de la India son igualmente falsos”. Solo por la ciencia y su avance se podrá superar lentamente esta etapa mítica y perjudicial para el hombre. “La humanidad ha salido de las selvas y las cavernas y va marchando lentamente hacia los rascacielos, y sufre la ilusión de creer que ha efectuado conquistas superiores a las reales. Para conocerse bien necesita mucho tiempo todavía. La ciencia cuyo progreso deslumbra, empieza a marchar en realidad. Hace cien años la biología no tenía nombre y los más grandes progresos de la física son del siglo XX”⁸⁷.

En cuanto a su posición frente a la Iglesia, es justicia confesarlo, sus escritos revelan la posición de un librepensador. Condicionado por su historia y su tiempo, se defiende continuamente del pretendido “odio a la Iglesia”. “Si me resisto a creer en el cuento de la fecundación de la virgen por el Espíritu Santo o si me resisto a creer en el Espíritu Santo mismo, entonces se dice que odio a la Iglesia. Con mi libre pensar no tengo la intención de herir a nadie, pero los sectarios ofuscados se dicen ser heridos cuando los otros piensan libremente”. Ve por tanto la acusación del ‘odio a la Iglesia’, “absolutamente calumniosa”⁸⁸.

A raíz de su conferencia sobre el tema *La Cuestión Social y los Cristianos Sociales*, se origina una discusión con Mons. Gustavo Franceschi, “ante una diatriba”⁸⁹, que es objeción a la conferen-

⁸⁶ *Ibid.*, 28.

⁸⁷ *Ibid.*, 30, 208-209.

⁸⁸ T. III, *La cuestión social y un cura*, 73, 82 y 171.

⁸⁹ *Ibid.*, 74.

cia citada anteriormente. Se suceden así tres réplicas ante sendos artículos de Mons. Franceschi⁹⁰. La polémica revela el pensamiento de Lisandro de la Torre con respecto a la religión desde la óptica positivista y cientifista, ya analizada, pero lo distancia de los hombres de Iglesia y de ella misma, por los cuales se ha sentido injustamente agredido en su esfera de librepensador.

El diálogo se tornaba muy difícil en estas condiciones —los escritos lo atestiguan— ya que L. de la Torre parte de una posición “cientificista y positivista”, y Mons. Franceschi desde la óptica de la revelación y la fe. Sin minimizar con esto el aporte y la obra del prelado argentino en la realidad cultural de nuestra Iglesia, ni la honestidad intelectual de Lisandro de la Torre.

c) La tercera dimensión del autor que analizamos es la política. Su pensamiento político tan singular como él, se caracteriza por dos líneas fundamentales: en primer lugar la defensa de la democracia y del comunismo⁹¹; y la segunda línea que lo determina es su lucha antiimperialista, que se revela sobre todo contra el convenio de Londres⁹².

Toda su óptica política se orienta en un sentido nacional y se inspira en la búsqueda de la justicia, puesta de manifiesto sobre todo en la defensa de Bordaberre frente a su alevoso asesinato⁹³.

* * *

Concluimos, así, nuestro análisis sobre el positivismo argentino representado por estos dos autores, sin decir que son únicos, pero que sin duda han tenido un eco cultural en nuestro país. Construyendo e integrando un estrato de la realidad cultural argentina.

Nuestra opción se orientó hacia ellos por la relevancia posterior de su influjo cultural. Ambos representan la cultura “laica y científica”, que perdura y se prolonga en nuestra realidad nacional.

Para ampliar la determinación de este estrato cultural no podemos omitir un fenómeno doloroso y reciente en nuestra cultura. Se trata del proyecto subversivo, inspirado en el pensamiento de K. Marx. Fue un proyecto de “inversión cultural”.

Se caracteriza fundamentalmente por la determinación de la escatologicidad en la temporalidad, negando la religión como realidad trascendente, y laicisándola a nivel puramente temporal y humano. Propuesta que vimos al analizar la modernidad.

⁹⁰ *Ibid.*, *Réplica a Mons. Franceschi*, 101-129; 132-176; y 179-207.

⁹¹ T. I, 240 y 324.

⁹² T. II, 51-68.

⁹³ T. I, 483 ss.

Se reinvierte el pensamiento de Hegel en la ideología de la totalidad del estado. El tiempo está determinado por el "eterno retorno" encerrado en la acción y reacción. Donde la violencia es motor de la historia, determinando la destrucción del otro, siempre que sea obstáculo a la determinación ideológica.

En cuanto a la comprensión del ser y la cultura, se concibe desde la subjetividad como "imposición" de un proyecto de ser, fruto de "élites", sin dejar ser al ser que dimana de la realidad cultural de los pueblos mismos. Totaliza así la historia en la ideología⁹⁴.

Hemos determinado con esto algunos de los elementos estructurales constitutivos de la realidad cultural argentina, como modelo para una visualización de la cultura en América Latina. Intentamos con esto ver la complejidad en la determinación de la realidad cultural, sin negar la identidad de los pueblos de América Latina sellada por el hecho religioso.

Afrontamos finalmente la última parte de nuestra reflexión: desafío actual entre la cultura latinoamericana y la civilización técnica proveniente de la modernidad.

IV. Desafío: identidad y diferencia

La propia identidad de los pueblos de América Latina con su cultura "impregnada de la fe", "sellada por el corazón y la intuición", se encuentra "amenazada en su misma raíz cultural"⁹⁵.

La amenaza proviene de una doble perspectiva, siguiendo el mismo *Documento*. La primera, desde la interioridad misma de la cultura de América Latina, que se revela por la situación de "estructuras injustas", que "a la luz de la fe vemos como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano; la creciente brecha entre ricos y pobres". (Cfr. Juan Pablo II, *Discurso Inaugural* III, 2, AAS, LXXXI, 199). El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países católicos y que tienen la capacidad de cambiar...⁹⁶.

Además añade, siempre desde la perspectiva de la fe, "comprobamos pues como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en la que viven millones de latinoamericanos, expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de ham-

⁹⁴ K. Marx, *El Capital* (Buenos Aires, 1965), T. I, 743.

⁹⁵ *Documento de Puebla*, Nros. 412, 413, 418.

⁹⁶ *Ibid.*, Nro. 28.

bre, el desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral..."⁹⁷.

Sin determinar el carácter técnico de esta amenaza a la raíz cultural, existe en lo más profundo "un misterio de pecado", del cual es responsable la persona humana que "impregna los mecanismos de la sociedad"⁹⁸.

La segunda perspectiva que amenaza a la raíz cultural, proviene por el influjo de la modernidad a través de las "ideologías de la totalidad" que dominan y orientan a la civilización técnica.

Denuncian evangélicamente los obispos: "La economía del mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente... ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social..."⁹⁹. Pero no se detienen solamente aquí, denuncian además "las ideologías marxistas": "En la práctica sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y por ende humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas, que al utilizar la fuerza como elemento fundamental incrementan el espiral de violencia"¹⁰⁰.

Y, por último, también consecuente de la modernidad, como ideología de la totalidad, derivada de Hegel, son "las ideologías de la seguridad nacional", que "han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se han derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana"¹⁰¹.

En todo este análisis no podemos obviar un elemento consecuente de la modernidad, como vimos en nuestro análisis anterior: la civilización técnica, fruto del poder de la acción humana.

En sí, es innegable su valor e influencia en el desarrollo y bienestar de la humanidad. Pero esta civilización técnica viene acompañada de una "adveniente cultura universal", inspirada por el secularismo y las ideologías antes descritas que atentan contra la identidad de la cultura latinoamericana.

Frente a la amenaza a la misma raíz cultural, corresponde a la Iglesia convertir este desafío en nueva síntesis vital, creando nuevas posibilidades desde su propia identidad cristocéntrica.

El fundamento está en el hecho religioso mismo, que subyace

⁹⁷ *Ibid.*, Nro. 29.

⁹⁸ *Ibid.*, Nro. 70.

⁹⁹ *Ibid.*, Nros. 47 y 312.

¹⁰⁰ *Ibid.*, Nros. 48 y 313.

¹⁰¹ *Ibid.*, Nros. 49 y 314.

como base de la cultura de los pueblos latinoamericanos, con su enorme poder “integrativo y creativo”. Desde la fe de la Iglesia en Cristo muerto y resucitado se deberá iluminar toda la complejidad histórica de este momento cultural.

Las limitaciones contenidas y enumeradas en la vivencia religiosa de nuestros pueblos, se irán superando en la Iglesia, a través de una obra evangelizadora integrativa y profunda sellada en la explicitación más clara y vivencial de la verdad de “Jesucristo Liberador”, que aporta la “liberación integral”¹⁰², a los hombres en toda su dimensión histórica. Abarcando todos los niveles humanos, el social, económico y el político.

Desde esta “liberación integral” en Cristo y por Cristo, es posible superar desde el dinamismo de su Espíritu la dicotomía existente entre fe y “estructuras de injusticia”, entre fe e historia de los pueblos latinoamericanos.

Ante el desafío de la modernidad, que se sintetiza en la racionalidad de la totalidad ideológica, se requiere desde la cultura de América Latina, “sellada por la intuición y el corazón”, una perspectiva de “intuición crítica”, capaz de superar la antinomia de la modernidad: “la realización del hombre supone la negación de Dios”. Asumir los valores que comporta, incluyendo la dimensión trascendente que la modernidad negó. Es la realización de la “cultura moral”, que es educar al hombre “para ser hombre en la totalidad de su ser y sus relaciones”. Es la tarea cultural de la hora. “Hacer cultura es dar unidad a cada hombre, y a la comunidad de los hombres, dimensión humana y divina, es ofrecer y comunicar al hombre esa humanidad y esa divinidad que manan del Hombre perfecto, del Redentor del hombre, Jesucristo”¹⁰³.

Nuevamente en Jesucristo encontramos el eje y el centro de una respuesta plenamente válida para los hombres. Es la base de la “cultura moral” y su fundamento. La plena hominización del hombre supone el reconocimiento de su divinización, que ha sido plenamente realizada por Cristo. En El se superan todas las antinomias y contradicciones históricas fruto del pecado del hombre. El es el centro de la comunión y reconciliación. Sólo entonces, desde su Evangelio, es posible superar la totalización de las ideologías, y abrir las posibilidades auténticas del diálogo que la pluralidad de los estratos culturales revela, y que no se pueden omitir en un auténtico respeto por el hombre.

Desde este marco e intuición crítica es posible asumir los valores de la civilización técnica, que sin duda frente a la dimensión

¹⁰² Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Nros. 31 ss; y *Documento de Puebla*, 480, ss. Es notable constatar que la reflexión teológica sobre la liberación se ahonda, profundiza, pero no se abandona, en estos documentos.

¹⁰³ Juan Pablo II, *Discurso a los intelectuales*, (Río de Janeiro, 1 de julio de 1980), en *L'Osservatore Romano*, Nro. 414 (13-7-81), 2.

vital contemplativa del hombre latinoamericano ejercen un influjo subyugante, y a la vez inevitable, como fruto de la racionalidad universal de nuestra época.

Pero es necesario superar en esta receptividad el esquema adveniente de la "cultura universal"¹⁰⁴, y que pretende ser "absoluta y definitiva"¹⁰⁵, implicando la negación de la misma identidad cultural latinoamericana.

Desde la identidad de fe, como realidad esencial e irrenunciable, se deberá realizar la asunción de la civilización técnica, como instrumento sin duda imprescindible de promoción y hominización, que debe llegar a todos y cada uno de los hombres latinoamericanos.

Tarea de nuevas síntesis vitales desde la "cultura moral" de nuestros pueblos, en la identidad y diferenciación histórica.

He aquí la hermenéutica y el compromiso en la historia desde la fe de la Iglesia.

PBRO. PABLO SUDAR

¹⁰⁴ *Documento de Puebla*, Nro. 421.

¹⁰⁵ Carmelo Giaquinta, *Cultura Latinoamericana y Evangelización*, en *Criterio*, Nro. 1835 (Bs. As., 1980), 250.