

ALBERTO METHOL FERRÉ Y LA «OTRA MODERNIDAD»

**Bárbara Díaz, Instituto de Historia,
Universidad de los Andes (Chile) ***
**Sebastián Hernández Méndez
Universidad de los Andes (Chile)****

La modernidad ocupa un lugar central en el pensamiento de Alberto Methol Ferré. ¿Qué papel juega en la historia latinoamericana? ¿Una o más modernidades? ¿Qué relación hay entre Iglesia católica y modernidad? Son preguntas que están presentes en el itinerario intelectual de este pensador latinoamericano del siglo XX. Para encontrar respuestas, incursionó en diversidad de autores, reflexionó sobre la historia universal y de América Latina. En esa búsqueda, un referente fundamental fue el filósofo italiano Augusto Del Noce, algunas de cuyas ideas le sirvieron para perfeccionar sus intuiciones. En este artículo, luego de una introducción al concepto de modernidad, revisaremos escritos de Methol Ferré de las décadas del 60 y el 70, en los que se vislumbran sus principales tesis en torno a la modernidad y su vinculación con la Iglesia católica y la historia latinoamericana. Por último, nos detendremos en su lectura de la obra de Del Noce y cerraremos con algunas conclusiones que den cuenta de su inquietud por justificar la existencia de una «modernidad católica».

Palabras claves: Alberto Methol Ferré, modernidad, modernidad católica, pensamiento latinoamericano, Augusto Del Noce.

Modernity is a central concept in Alberto Methol Ferré's thought. What is its role in Latin American history? One or multiple modernities? Which is the relationship between Catholic Church and modernity? These are questions present in the intellectual itinerary of this Latin American thinker of the twentieth century. In search of answers, he studied a variety of authors and reflected on universal and Latin American history. A fundamental discovery was the Italian philosopher Augusto Del Noce, whose ideas were useful to refine his intuitions. In this paper, after a short introduction, we will revise some of Methol Ferré's writings from the 60s and 70s, in which he puts down his main theses concerning modernity and its links with Catholic Church and Latin American history; we will analyse his reading of Del Noce, and we will end with some conclusions.

Key Words: Alberto Methol Ferré, modernity, Catholic modernity, Latin American thought, Augusto Del Noce.

Artículo Recibido: 12 de Enero de 2022

Artículo Aceptado: 5 de Marzo de 2022

* E-mail: bdiaz@uandes.cl.

** E-mail: shernandez@miuandes.cl

1. Introducción

¿Qué papel juega la idea de modernidad en la historia de América Latina?, ¿una o más modernidades? ¿Qué relación hay entre catolicismo y modernidad? Estas preguntas acompañaron desde muy temprano el itinerario intelectual de Alberto Methol Ferré (1929-2009), pensador de amplia trayectoria en la vida política y religiosa de América Latina e impulsor de publicaciones relevantes en su época, como *Víspera* y *Nexo*. Para encontrar respuestas a esas interrogantes, Methol Ferré incursionó en diversidad de autores, reflexionó sobre la historia universal y de América Latina. En esa búsqueda, un referente fundamental fue el filósofo italiano Augusto Del Noce, algunas de cuyas ideas le sirvieron para perfeccionar sus intuiciones. El propósito de artículo es reconstruir el camino que condujo a Methol Ferré a un concepto de «modernidad católica», desde su temprana crítica a las teorías desarrollistas y al pensamiento sociológico en la América Latina de las décadas de 1960 y 1970, hasta su descubrimiento de la obra de Del Noce en 1980.

Un aspecto importante que se deriva de este trabajo es la relación que Methol Ferré estableció con el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y que le permitió avanzar en sus intuiciones acerca del sustrato católico de la identidad latinoamericana. Así, veremos cómo la preparación y desarrollo de la conferencia de Puebla (1979) constituyó un punto central para sus reflexiones. En su encuentro con el pensamiento de Del Noce, Methol Ferré confirmó muchas de esas intuiciones, sobre las que ahondará a partir de los años ochenta. Sin embargo, como buscaremos argumentar, la recepción crítica que tuvo en él la idea delnoceana de «modernidad católica», se produjo en un terreno ya arado por agudos cuestionamientos a las teorías «desarrollistas» y a la narrativa clásica del proceso de secularización en la historia moderna de Occidente y América Latina.

En este artículo, luego de presentar una breve introducción al concepto de «modernidad», revisaremos escritos de Methol Ferré de las décadas del 60 y el 70, en los que se vislumbran sus principales tesis en torno a la modernidad y su vinculación con la Iglesia católica y con la historia latinoamericana. Por último, nos detendremos en su lectura de la obra de Del Noce, para finalmente cerrar con algunas conclusiones que den cuenta de su inquietud por justificar la existencia de una «modernidad católica».

2. Algunas consideraciones previas en torno al concepto de «modernidad católica»

La «modernidad» puede ser concebida como un periodo histórico, como teoría o como ideología. Distinguir estos niveles no resulta fácil. No ha sido hasta años recientes que académicos de diversos campos del conocimiento –filósofos, sociólogos, historiadores, teólogos, teóricos de la cultura– han comenzado a cuestionar algunos presupuestos teóricos que históricamente dieron forma al concepto: desde su carácter eurocéntrico hasta su asumida constitución antimetafísica y antirreligiosa, pasando por la dimensión unidireccional y monolítica con que a menudo ha sido definido. De todos modos, la modernidad sigue siendo un concepto en construcción. No es nuestra intención presentar aquí un estudio genealógico ni «arqueológico» de la modernidad. Lo que nos interesa es un tema más acotado, aunque no por ello menos problemático: la posibilidad de hablar de una «modernidad católica».

La sola articulación de estos dos vocablos («modernidad católica») con pretensión conceptual todavía puede resultar sospechosa, y no faltaría quien creyera que se trata de un intento solapado de justificar –por motivos ideológicos o religiosos– un oxímoron imposible de conciliar. En tal percepción ha tenido mucho que ver, en palabras de Augusto Del Noce, «la autointerpretación que la modernidad ha dado y continúa dando de sí misma [...] en términos axiológicos»¹. Para el filósofo italiano, la modernidad suele presentarse como el pasaje de la infancia a la madurez, del mito a la crítica, por medio de la exclusión de la trascendencia religiosa y de lo sobrenatural. Esta exclusión se habría dado, además, primero, como traducción de lo «Absoluto» en términos racionales, y luego, necesariamente, como ateísmo.

En la segunda mitad del siglo XX, algunos pensadores católicos vieron en ese relato una idea lineal, unilateral y monolítica de la modernidad asumida axiológicamente como «punto de no retorno»². Así, por ejemplo, en el pensamiento delnoceano, este discurso explicaría tan solo una de las caras de la modernidad filosófica, mas no la única. Pues si es reconocible una línea de pensamiento desplegada desde Descartes a Nietzsche, es decir, desde un racionalismo metafísico hasta el nihilismo de la «muerte de Dios», no se puede –o al menos no se debería– ignorar la existencia de otra, que iría desde Descartes a Rosmini –y que hilvanaría el pensamiento de autores como Pascal, Malebranche y Vico–, destinada a alcanzar un acuerdo y a la vez «perfeccionar el pensamiento metafísico tradicional»³.

Con esta crítica al concepto de modernidad, Del Noce abría uno de los tantos caminos alternativos para pensar la posibilidad de una «modernidad católica». La propuesta, sin embargo, tiende a reducir la modernidad a una historia de la filosofía occidental –y más específicamente europea–, lo que termina por limitar la comprensión de muchos cambios experimentados a escala global por la Iglesia católica y el catolicismo en los últimos dos siglos.

En tiempos más recientes, y desde una perspectiva diferente, aunque complementaria, el filósofo canadiense Charles Taylor ha distinguido dos teorías imperantes sobre la modernidad⁴. Por un lado, existiría una teoría cultural de la modernidad que representa las transformaciones vividas en el Occidente moderno, como el ascenso de una nueva cultura o conjunto de culturas estrechamente vinculadas, con sus

¹ Del Noce, Augusto, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007.

² Cfr. Del Noce, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bolonia, 2010; Sciacca, Michele F., *Iglesia y Mundo Moderno*, Luis Miracle, Barcelona, 1957.

³ Cfr. Del Noce, Augusto, *Modernità...*, op. cit., p. 37. La traducción es nuestra. El original dice: «a raggiungere e ad affinare il pensiero metafisico tradizionale».

⁴ Taylor, Charles, «Two Theories of Modernity», *Public Culture*, vol. 11, n° 1, 1999 (pp. 153-174).

representaciones propias de la persona, la sociedad, la naturaleza, el bien, etc. Esta teoría se diferencia, y hasta cierto punto se opone, a una teoría acultural, que, aunque en apariencia parte de una operación culturalmente neutra, concibe la modernidad como un proceso, como un conjunto de transformaciones que pueden –y posiblemente deberán– atravesar todas las culturas, con independencia de sus particularidades. Un ejemplo de teoría acultural sería para Taylor una teoría que entendiese la modernidad como despliegue de la razón, sea que se la conciba como pensamiento científico, racionalidad instrumental, distinción entre reconocimiento y evaluación, o desarrollo de la secularización. La modernidad así entendida no sería más que el producto de una operación racional o social ajena a cualquier especificidad o diferencia cultural.

Las teorías de la modernidad alineadas al tipo acultural han sido dominantes en los últimos dos siglos. Por supuesto, también entre ellas existen diferencias. Algunas explicaciones se han centrado en los desarrollos sociales culturalmente neutros (Durkheim, Tocqueville, Weber), pero las explicaciones más populares han sido aquellas fundadas en el avance de la «razón»⁵. De igual manera, las teorías «negativas» de la modernidad han sido a su modo aculturales. La crítica de Taylor a este tipo de explicaciones –y en esto se acerca al pensamiento delnoceano– es que tratan el pasaje a la modernidad de una sociedad cualquiera en términos de pérdida de creencias y lealtades tradicionales, sea como consecuencia de cambios que discurren a nivel institucional, sea como derivado de la progresiva acción de la razón científica. La propuesta de Taylor no aspira a desbancar o condenar *in totum* a las teorías aculturales, pero tiene en vista que una teoría de la modernidad «puramente» acultural no hace más que desfigurar y reducir una comprensión más compleja y por tanto integral del desarrollo histórico de Occidente⁶.

En torno a la idea de la modernidad –en singular– como punto de convergencia de todas las culturas, se han articulado diversas teorías satélites, como la teoría de la modernización o la teoría de la secularización. Sobre esta última nos permitiremos hacer una breve disquisición por el potencial iluminador que tiene para nuestro tema. El paradigma clásico de la secularización tomó cuerpo hacia la década de 1960⁷, cuando el joven Methol Ferré comenzaba a cultivar sus ideas sobre la modernidad en la revista *Vispera*. En ese momento, la reflexión sociológica definía la secularización como un factor esencial en el pasaje de la sociedad tradicional a la moderna. Los estudios de esa época dieron cuenta de la desinstitucionalización y caída de las prácticas religiosas, pero a menudo arribaron a conclusiones que extendieron, con pretensión de validez universal, al plano de las creencias. En las sociedades modernas, se insistía, no cabía esperar más que un rol marginal de las religiones en los ámbitos político y social. Para fines de los años ochenta y principios de los noventa se hizo evidente, sin embargo, un «retorno de lo sagrado». Contra todo pronóstico, el «renacimiento» religioso se manifestó en la pervivencia de la religión al final del milenio e, incluso, en una proliferación renovada, que en algunos países se vivió como «politización de lo religioso»⁸. De ahí en más el paradigma clásico entró crisis. No tardaron en surgir críticas denunciando el sesgo ideológico que había llevado a muchos a predecir con rango normativo el fin irreversible de la religión en el

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ *Ibidem*, pp. 160-161.

⁷ La bibliografía sobre el fenómeno de la secularización es casi inabarcable. Una visión panorámica del tema desde la sociología puede encontrarse en el ensayo bibliográfico de Schultz, Kevin M., «Secularization: A Bibliographic Essay», *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, 2006 (pp. 170-177). Sobre la historia del concepto, Koselleck, Reinhart, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003 (pp. 31-71).

⁸ Cfr. Casanova, José, «El «revival» político de lo religioso», en eds. Díaz-Salazar, Rafael, Giner, Salvador y Velasco, Fernando, *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994 (pp. 227-265).

mundo moderno⁹. Surgieron propuestas que exhortaban a prescindir en todo análisis de la teoría de secularización¹⁰; otras, en cambio, más sosegadas, abogaron por rescatar el concepto, sometiéndolo a una fuerte crítica y revisión con el argumento de que mantenía un importante valor hermenéutico para el estudio de los fenómenos sociales y religiosos en la modernidad¹¹. Con el tiempo, la balanza se ha inclinado a favor de una comprensión de la secularización como reorganización permanente o recomposición de la religión y no como desarrollo unidireccional en términos de declive y agotamiento¹². Asimismo, el carácter normativo-predictivo a la vez que eurocéntrico de la teoría de la secularización ha perdido en gran parte su valor interpretativo. Esto nos trae de vuelta al debate en torno a la modernidad.

Hoy resulta cada vez más evidente que la teoría de la modernidad fue resultado de un esfuerzo intelectual originado en un espacio concreto –Europa occidental–, en un tiempo determinado –los siglos XIX y XX– y, por consiguiente, limitado a ese horizonte experiencial. El reconocimiento de estos condicionantes históricos y culturales es lo que ha habilitado la discusión sobre la necesidad de redefinir el concepto de modernidad bajo una óptica transeuropea, global y descentrada de cualquier foco único de gravedad –sea este Europa, Occidente o el Atlántico norte–¹³. Entre las distintas teorías alternativas que actualmente circulan –postnacionalismo habermasiano, choque de civilizaciones, cosmopolitismo, etc.¹⁴– una de las más pujantes es sin duda la de las «modernidades múltiples». El término fue acuñado por el sociólogo Shmuel N. Eisenstadt, para quien «la mejor manera de entender el mundo contemporáneo –incluso de explicar la historia de la modernidad– es verla como una historia de continua constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales»¹⁵. La idea de múltiples modernidades ha encontrado buena acogida en los actuales estudios culturales y religiosos porque ofrece una base para la comprensión de estos fenómenos a una escala nacional, transnacional y global sin forzarlos a atravesar el filtro de la homogeneización occidental. También ha sido un lugar común para la reflexión sobre las relaciones entre política, religión, cultura, sociedad y modernización. A diferencia del posmodernismo, la tesis de las modernidades múltiples no se opone a la modernidad como metanarración; lo que busca es socavar la supuesta

⁹ Cfr. Estruch, Joan, «El mito de la secularización», en *Formas modernas de religión...*, op. cit., pp. 266-280.

¹⁰ Stark, Rodney, «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3, 1999 (pp. 249-273).

¹¹ Cfr. Chaves, Mark, «Secularization as Declining Religious Authority», *Social Forces*, vol. 72, n° 3, 1994 (pp. 749-774); Casanova, José, «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, 2006, (pp. 7-22).

¹² Cfr. Hervieu-Léger, Danièle, *Religión, hilo de la memoria*, Herder, Barcelona, 2005; McKenzie, Germán, *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization. A Comparative Study*, Springer, Cham, 2017.

¹³ Una crítica al concepto «provinciano» de modernidad, por eurocéntrico, y la apuesta por una redefinición que amplíe sus horizontes temporales y espaciales, puede encontrarse en Wagner, Peter, «Redefiniciones de la modernidad», *Revista de Sociología*, n° 28, 2013 (pp. 9-27); Wagner, Peter, *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, Sage, London, 2001.

¹⁴ José Casanova ha criticado estas teorías en la medida en que presentan la modernización como proceso homogéneo o presuponen la muerte de la religión y el nacionalismo, en Casanova, José, «Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities», *Current Sociology*, vol. 59, n° 2, 2011 (pp. 252-267).

¹⁵ Eisenstadt, Shmuel N., «Multiple Modernities», *Daedalus*, vol. 129, n° 1, 2000 (pp. 1-29), p. 2. «...presumes that the best way to understand the contemporary world –indeed to explain the history of modernity– is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs». La traducción es nuestra. Cfr. Preyer, Gerhard, «The Perspective of Multiple Modernities on Shmuel N. Eisenstadt's Sociology», *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, n° 30, 2013 (pp. 187-225).

hegemonía de la «modernidad occidental» como único canon posible, permitiendo reflejar así la diversidad y multiplicidad cultural en un mundo plural¹⁶.

Un concepto de «modernidad católica» se vería, por tanto, enriquecido si fuera insertado en un marco epistemológico afín a la teoría de las modernidades múltiples. Aunque, según se desprende del hilo argumental, quizás lo mejor sea hablar de «modernidades católicas». En sus manifestaciones sociales, culturales e incluso institucionales y políticas, el catolicismo no ha respondido de igual modo ante las distintas modernidades existentes con las que ha tenido que interactuar. Lo que permite la teoría de las modernidades múltiples es reconocer que la modernización y la globalización han afectado y transformado al catolicismo –y a las religiones en general–, pero de una forma plural y diversa.

Si bien el pensamiento de Alberto Methol Ferré no transitó por la línea de las modernidades múltiples, sí mantuvo una fuerte carga crítica sobre las teorías aculturales de la modernidad que habían encontrado un terreno fértil en las teorías desarrollistas y el pensamiento sociológico y teológico en la América Latina de su tiempo. Al mismo tiempo, como veremos a continuación, sus ideas representaron un esfuerzo original por conciliar la noción de una «modernidad católica» desde el espacio latinoamericano.

3. Methol Ferré y su reflexión sobre la modernidad

De acuerdo con los escritos que hemos podido revisar, las ideas de Methol Ferré en torno a la modernidad van tomando forma lentamente entre las décadas del 60 y del 80. Por ello, y a fin de ir desvelando el pensamiento del autor a medida que se iba forjando, hemos optado por un recorrido cronológico.

En primer lugar, tomaremos la revista *Víspera*, medio del cual Methol Ferré era editor y frecuente redactor de artículos y reseñas, donde se pueden vislumbrar algunas de estas ideas, aún sin un perfil bien determinado. Esta revista circuló en varios países de América Latina desde 1967 a 1975¹⁷, y el autor escribió en buena parte de sus números¹⁸.

Lo primero que aparece es la crítica a las sociologías de la modernización o «desarrollismo», entonces en boga en estos países, basadas en la contraposición entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. En 1967, el autor escribe «Vulgaridad y urgencia de la historia universal». Allí encontramos una primera crítica al «sociologismo» que, en su opinión «padece de una irrealidad fundamental»¹⁹ por intentar dar una visión de la realidad basada únicamente en la cuantificación. El sociologismo se encuentra íntimamente vinculado a la cuestión del desarrollo como «pasaje de la Sociedad

¹⁶ Michel, Patrick, Possamai, Adam, y Turner, Bryan S., «Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities: An Introduction», en eds. Michel, Patrick, Possamai, Adam y Turner, Bryan S., Turner, *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities*, Palgrave Macmillan, New York, 2017 (pp. 1-18), p. 6.

¹⁷ Cfr. Díaz, Bárbara, y Moraes, Mariana, «Intelectuales y lecturas de la izquierda católica latinoamericana en las páginas de la revista *Víspera*», *Cuaderno de Letras*, n° 39, 2021 (pp. 83-102).

¹⁸ Algunos artículos relevantes son: «Pablo VI o el honor de Dios», *Víspera*, n° 7, 1968 (pp. 75-85); «Ciencia y filosofía en América Latina –una aproximación histórica–», *Víspera*, n° 15, 1970 (pp. 3-16); «Redescubrir la Iglesia en el Tercer Mundo», *Víspera*, n° 19-20, 1970 (pp. 3-9); «La Iglesia y el estado», *Víspera*, n° 27, 1972 (pp. 24-30); «Política y teología de la liberación», *Víspera*, n° 34, 1973 (pp. 30-52). Además, en la sección Lecturas, con frecuencia se encuentran sus reseñas bibliográficas.

¹⁹ Methol Ferré, Alberto, «Vulgaridad y urgencia de la historia universal», *Víspera*, n° 2, 1967 (pp. 20-30), p. 23.

Agropecuaria a la Sociedad Industrial»²⁰. Así, para Methol, sociologismo y desarrollismo son casi sinónimos.

La ideología del desarrollismo, expresión de un ímpetu modernizador, se caracteriza también por el escamoteo, a través de su alambicado lenguaje, de las estructuras de violencia en la sociedad. Es demasiado habitual para no ser sospechosa la recaída del desarrollismo en una imagen rosa del progreso, en que los parámetros y cuantificaciones encubren una satisfecha mala conciencia y fuga ante el horror y terror inherente a lo histórico, ante la desnudez del significado y mecanismos de la explotación del hombre por el hombre²¹.

Rescatamos este texto porque es uno de los primeros en los que aparece la crítica a cierta concepción de lo moderno ligada al progreso, a la cuantificación, y ciega a «lo histórico», es decir, a las dinámicas de relación y oposición entre los pueblos, a las violencias y dominaciones. Estas ideologías, afirma el autor, pretenden que el progreso de las sociedades implica también un progreso moral, de modo que el hombre moderno sería también «mejor persona», idea que, introducida desde la Ilustración, pervive en las ideologías progresistas de cualquier signo.

En 1968, próximos a la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín, Methol esboza una periodización de la historia de la Iglesia en América. El artículo, titulado «Las épocas», forma parte del informe «Los obispos de la Patria Grande», publicado en *Víspera* en julio de 1968. Considera que «Medellín señalará una fecha divisoria en la historia de la Iglesia latinoamericana, la del propósito de «latinoamericanizar» el espíritu del Vaticano II para reasumir, desde dentro de nuestra historia, sus exigencias»²². En primer lugar, y en continuidad con lo señalado en el artículo anterior, Methol critica la excesiva dependencia del documento preparatorio de la conferencia respecto de análisis sociológicos y económicos, que arriesgan convertir a la Iglesia en una «CEPAL apostólica». En su crítica, hace hincapié en el factor humano e histórico, y por ello prefiere la denominación «Patria Grande», que habla de personas y de comunidades, a «Continente», que es la expresión abstracta utilizada en el documento²³. La crítica fundamental de Methol al documento preparatorio de Medellín es su falta de «encarnadura histórica», fruto, en su opinión, de una excesiva dependencia de las sociologías norteamericanas, y su traducción a América Latina por parte de algunos sociólogos, en particular, de Gino Germani²⁴.

Realiza una síntesis de las etapas del devenir de la Iglesia, señala su incapacidad para asumir las revoluciones científica e industrial, el pobre renacimiento tomista del siglo XIX para llegar, finalmente, al Concilio Vaticano II. «La Iglesia se dispone a reconocer el cristianismo de los no cristianos, a secularizarse, a no dividir las esperanzas seculares de las escatológicas. El Vaticano II abre esos caminos de esperanza, pero es de todos los cristianos realizar esa tarea gigantesca con su propia tierra»²⁵.

Y afirma que, una vez concluido el Vaticano II, se abre una cuarta época: la de la «Iglesia Católica, firme y directamente ligada a Roma, abandonando su actitud restauradora y asumiendo el valor cristiano de la secularización, a la vez que quiere

²⁰ *Ibidem*, p. 27.

²¹ *Ibidem*, p. 28.

²² Methol Ferré, Alberto, «Las épocas», *Víspera*, n° 6, 1968 (pp. 68-86), p. 68.

²³ *Ibidem*, p. 70.

²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁵ *Ibidem*, p. 77.

«latinoamericanizarse radicalmente»²⁶. Puede verse cómo, a pocos años del fin del Concilio, Methol Ferré contempla un nuevo horizonte en el que la Iglesia será capaz de asumir lo positivo de la secularización. A pesar de que esta intuición no la desarrolla en ese momento, puede afirmarse que ya su interpretación del Concilio está en la línea de considerarlo un momento clave en la aceptación, por la Iglesia, de los valores positivos de la secularización: la libertad personal, la separación Iglesia-Estado, etc.

En esta reflexión sobre la presencia de la Iglesia en Latinoamérica, el autor suele hacer *excursus* hacia la dinámica de la historia universal, en un juego dialéctico entre el todo y la parte que es característico de su pensar sintético. Y bien, en una de esas digresiones se encuentra explicitada la novedad histórica de la historia de Israel y del cristianismo: afirma Methol que la idea de Dios creador libera a los seres humanos de «los anillos mortíferos de la Naturaleza», de la esclavitud de los ciclos, del azar y del destino: Dios es Logos y crea por amor. Por ello concluye que «la religión se seculariza»: el amor a Dios se realiza en el amor al hombre y todos los hombres son iguales²⁷. Aquí se encuentra, entonces, el sentido profundo de la secularización, que el autor entiende como trascendencia de la divinidad respecto a la naturaleza y al ser humano y, como consecuencia, autonomía de las realidades terrenas, tanto en la investigación científica como en el orden político²⁸. De esta primera secularización brotarán otras a lo largo de la historia, así como también retrocesos marcados por el afán de la Iglesia de controlar a los Estados o el afán de los Estados en controlar a la Iglesia. A pesar de todo ello, el autor considera que las semillas de la modernidad (desarrollo de la razón, de las ciencias, democracia) están presentes en el cristianismo y hay que recogerlas y sembrarlas nuevamente. Se entiende entonces que el Vaticano II sea contemplado como un hito trascendente en este proceso de secularización²⁹.

Consideramos que este artículo contiene muchas intuiciones que luego Methol desarrollará en otros escritos y enriquecerá con nuevas lecturas. Entre ellas señalamos las siguientes: la periodización de la historia de la Iglesia en Latinoamérica; la presencia de la Iglesia en la «fundación» de la cultura latinoamericana; la concepción de la secularización como distinción de esferas religiosa y secular, la idea «cristiana» de la secularización, y la afirmación de que esa secularización parte de la concepción hebrea del Dios creador. Veremos la evolución de estas ideas en los sucesivos escritos metholianos.

En 1969, en la colección de divulgación «Nuestra Tierra», Methol escribe el ensayo titulado *Las corrientes religiosas*, una síntesis de la presencia de diversas religiones en el suelo uruguayo. Aquí Methol hace una referencia precisa al Vaticano II:

¿Qué significa el Concilio Vaticano II? La Iglesia católica, más planetaria que nunca, aunque todavía determinada por su centro europeo, intenta una reasimilación a los nuevos modos y exigencias de vida que implica la irrupción mundial de la «sociedad industrial» bajo múltiples y conflictivas formas. Luego de 1800 años de travesía en mundos agrarios, la Revolución Industrial ha requerido a la Iglesia una revisión total, a todos los niveles, para desprenderse de

²⁶ *Ibidem*, p. 70.

²⁷ *Ibidem*, p. 76.

²⁸ En este punto es notoria la influencia del teólogo jesuita Erich Przywara, autor muy apreciado por Methol Ferré. Cfr. de este autor el capítulo «Iglesia, cultura y estado», en *Criterios católicos*, Dinor, Burgos, 1962 (pp. 177-187).

²⁹ Methol Ferré, Alberto, «Las épocas» ..., *op. cit.*, p. 77.

*lo accesorio de otras épocas y retomar, a la altura de nuestro tiempo, lo medular*³⁰.

En el texto se observa ya la comprensión del Vaticano II dentro de la coyuntura histórica mundial, si bien no se enuncian aún las tesis interpretativas que el autor desarrollará más adelante.

En un artículo sobre el desarrollo de la filosofía en Latinoamérica, escrito en 1970, Methol Ferré se explaya sobre la Segunda Escolástica, por su gran influencia sobre el mundo indiano. Hace notar cómo esta corriente «contribuye a la gestación del Derecho Internacional moderno y a la laicización radical del Estado, finalizando con las confusiones medievales», confusiones que, sin embargo, continuaron durante mucho tiempo en la práctica³¹. Considera que en el siglo XVII, al configurarse el método científico moderno, se quiebra y finalmente expira la Segunda Escolástica. En este sentido, el caso Galileo es considerado por el autor como símbolo de la «ruptura de la Iglesia [...] con las nuevas categorías intelectuales que posibilitaron y realizaron la Revolución Científica»³². Esta incompreensión del nuevo fenómeno científico tuvo trágicas consecuencias, pues implicó la separación entre fe y razón: «Los saberes se separaron y apareció así el «fideísmo» moderno contrapuesto a un nuevo tipo de racionalismo que conducía a la concepción de una naturaleza cerrada en la inmanencia y a la vez pura exterioridad»³³. La teología empobrecida que emana de esta circunstancia es la que influirá en Latinoamérica, incapacitándola para comprender los retos de la revolución industrial. El cristianismo del siglo XX sigue viviendo de esta mutilación y privilegia la relación hombre-hombre, despreciando la relación hombre-naturaleza, lo que lo lleva a un «humanismo abstracto», deslocalizado y desprovisto de su anclaje en una tierra y de su relación originaria con el mundo natural³⁴.

En 1973 tenemos un nuevo escrito de Methol, en *Víspera*, titulado «A Jacques Maritain». En él reivindica el empeño del filósofo francés por unir fe y razón y aprecia cómo intenta una visión del tomismo que esté de acuerdo con los desarrollos científicos modernos:

*La escuela tomista no había sido capaz de absorber la constitución de las nuevas ciencias positivas de la naturaleza, y sólo se podía ser justificado discípulo de Tomás en el siglo XX si se era apto para reintegrar en la arquitectura del sistema tomista el estatuto epistemológico de las ciencias positivas modernas [...]. Puso toda su atención en los modos de conocimiento de los métodos experimentales, matemáticos, sus relaciones con el ontológico, el místico, el poético. Tenía que rehacer toda la escala del saber. Y este filósofo pudo ser así fiel por innovador*³⁵.

³⁰ Methol Ferré, Alberto, «Las corrientes religiosas», *Nuestra Tierra*, n° 35, Montevideo, 1969 (pp. 1-60), p. 55.

³¹ Methol Ferré, Alberto, «Ciencia y filosofía en América Latina», *Víspera*, n° 15, 1970 (pp. 3-16), p. 4.

³² *Ibidem*, p. 5.

³³ *Idem*.

³⁴ Esta intuición se desarrolla más a fondo en su artículo: «Dialéctica hombre-naturaleza», de 1966, su escrito más propiamente filosófico.

³⁵ Methol Ferré, Alberto, «A Jacques Maritain», *Víspera*, n° 31, 1973 (pp. 29-32), p. 30. Para un estudio de la influencia de Maritain en América Latina, cfr. Compagnon, Olivier, «Bergson, Maritain y América Latina», en dir. González, Horacio y Vermeren, Patrice, *¿Inactualidad del Bergsonismo?*, Colihue, Buenos Aires, 2008 (pp. 139-150). URL: <https://halsh.archives-ouvertes.fr/halshs-00287408> (recuperado el 11 de noviembre de 2022).

Maritain, por su trabajo de renovar el tomismo tomando en cuenta los desarrollos contemporáneos de la filosofía, se convierte en uno de los referentes de Methol en su intento de delinear una modernidad abierta a la trascendencia³⁶.

En el último número de *Víspera*, de 1975, Methol escribe un largo artículo de análisis de la sociología norteamericana titulado «¿Y ahora qué?»³⁷ En este artículo analiza algunas ideas del sociólogo italo-argentino Gino Germani, en particular su concepto de modernización como «pasaje de la Sociedad Tradicional a la Sociedad Moderna». Esta oposición, afirma Methol, es intercambiable con la de «Sagrado versus Secular». Modernización es secularización. Lo sacro es fijo e inmutable, típico de las sociedades agrarias, mientras que lo secular se basa en actitudes racionales acerca del cambio –lo que Germani llamó «institucionalización del cambio»– y es característico de las sociedades industrializadas o desarrolladas. El nudo de la crítica metholiana está en la utilización generalizada de la dicotomía tradicional-moderno, que reduce a esta oposición la historia entera de América Latina³⁸.

La modernización como sinónimo de desarrollo implica, entonces, junto con el advenimiento de la industrialización, el abandono de lo sagrado. Para Methol, se trata de un marco teórico muy reducido que impide la comprensión profunda de América Latina. Pero, más aún, el autor considera que la influencia de estas teorías sociológicas en la intelectualidad católica, estaba destinada a dar amargos frutos. Se adoptó la dicotomía sacro-secular de modo acrítico, y ello, unido a la influencia de las teologías de la secularización, derivó en un desprecio hacia las formas religiosas populares latinoamericanas, observadas como resabios de un período que debía ser superado³⁹. Preocupado por el devenir de América Latina, afirma que estas sociologías solo acrecentarán el colonialismo cultural y económico de estos países.

¿Qué posibilidades hay para enmendar el rumbo? Ante todo, contar más con la historia: «construir la «ciencia social» de tal modo que historia, filosofía y teología se interpenetren»⁴⁰. Se trata, además, de construir una interpretación del proceso histórico renovando la filosofía de la historia, y de asumir, en Latinoamérica, la propia tradición, que incluye, como ingrediente esencial, el catolicismo: «Si no somos «católicos» no podremos ser «latinoamericanos»⁴¹.

Llegamos así a las puertas de la conferencia de Puebla, en 1979. En los años previos, Methol se había incorporado a la planta de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) primero en el Departamento de Laicos, y desde 1975 como miembro del Consejo Teológico Pastoral. Desde allí tuvo una plataforma inmejorable para observar a los pueblos

2021). Compagnon afirma que «Entre la segunda mitad de la década del 20 y hasta la década de 1970, la obra de Maritain tiene una distribución masiva en América Latina», y que hay traducciones de sus obras en Buenos Aires, Santiago, México, Río de Janeiro y San Pablo.

³⁶ En su artículo «Modernidad, Iglesia y cultura», CELAM, 1989 (pp. 30-34), menciona a Maritain como uno de los referentes fundamentales de la «modernidad católica».

³⁷ Este artículo fue reproducido años más tarde en la revista *Nexo*, n° 4, 1984, con el título «¿Y ahora qué? El boom sociológico agotado».

³⁸ Methol Ferré, Alberto, «Y ahora qué» ..., *op. cit.*, p. 33. En el artículo Methol menciona a Gino Germani, así como a Camilo Torres, Torcuato di Tella, Florestán Fernández, y a instituciones como FLACSO. Cfr. Germani, Gino, «Etapas de la modernización en Latinoamérica», *Desarrollo económico*, abril-junio, 1969 (pp. 95-137), y «Urbanización, secularización y desarrollo económico», *Revista mexicana de sociología*, vol. 25, n° 2, 1963 (pp. 625-646).

³⁹ Methol Ferré, Alberto, «Y ahora qué» ..., *op. cit.*, p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁴¹ *Ibidem*, p. 42.

latinoamericanos y la relación entre sus Iglesias locales y la Iglesia universal. El estudio de la correspondencia de Methol Ferré durante los años previos a Puebla da cuenta de la importancia que la cuestión de la religiosidad popular estaba cobrando en varios lugares de Latinoamérica. Así, por ejemplo, se conservan las invitaciones a un encuentro en el CELAM con el equipo de pastoral popular que dirigía el sacerdote chileno Joaquín Alliende⁴² y a un congreso sobre esta temática en Santiago⁴³.

De las reuniones previas a la conferencia salieron varios documentos, entre los que se destaca *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. En este documento, Methol escribió «Marco histórico de la religiosidad popular». Este escrito repasa y profundiza su periodización de la historia de la Iglesia en América Latina, y en él el Barroco aparece como «la primera gran expresión constituyente de la novedosa emergencia histórica de América Latina». «El Barroco americano será tanto una afirmación exuberante de la naturaleza, como de su vocación sobrenatural, en movimiento interesante. [...] Se lanza a la desmesura y el color, con espíritu comprometido, militante, propagandístico, persuasivo, dramático y glorificador de la Iglesia, y del Creador y Salvador»⁴⁴. La piedad popular ibérica, y la renovación aportada por santa Teresa y san Ignacio de Loyola, se entremezclan con las tradiciones indígenas y negras, dando lugar a una síntesis peculiar, a una cultura mestiza, que se manifestará en el arte, la música, la liturgia, la fiesta.

Durante la preparación de la conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla, Methol trabaja activamente, en especial en los temas vinculados al encuadre histórico y a la dimensión cultural de la evangelización. La conferencia de Puebla, reunida ya durante el pontificado de Juan Pablo II, da un giro respecto a Medellín con la introducción de la temática de la cultura, en línea con el documento *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI.

Methol analiza estas cuestiones en la obra *Puebla: proceso y tensiones*, publicada poco antes de la conferencia. Esta obra nos muestra un pensamiento más maduro, en el que las intuiciones que hemos reseñado más arriba se van concretando. Afirma que «la perspectiva del DC⁴⁵ [documento de consulta] quiere ser radicalmente histórica». «El DC busca lanzarse al futuro, y por eso, recapitula el pasado; quiere percibir el movimiento en que estamos insertos»⁴⁶. En esa visión histórica, el documento aborda la cuestión de la modernidad: «El DC plantea también el otro gran problema, el de la crisis de la Modernidad que en rigor es la del secularismo. Pues justamente el DC quiere discriminar y asumir todo lo valioso de la Modernidad, en otra lógica. Por eso, es más exacto hablar de secularismo, que no es idéntico a la totalidad de la Modernidad»⁴⁷.

Considera que la modernidad secularista ha querido organizar la convivencia humana en torno al principio de la inmanencia, y por tanto Dios quedaría en «otro mundo»: «Es lógico que, en esta visión, la Iglesia queda «fuera» de la historia, destinada a desaparecer o a ser reducida al ámbito de la privacidad». Esta es la razón fundamental del rechazo de

⁴² Carta de A. López Trujillo a A. Methol Ferré, Bogotá, 3 de febrero de 1976, Centro de Documentación y Estudios Iberoamericanos – Universidad de Montevideo (CEDEI-UM), Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1947-1979, carpeta 14.

⁴³ Carta de M. Arias a A. Methol Ferré, Santiago de Chile, 31 de enero de 1976, CEDEI-UM, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1947-1979, carpeta 14.

⁴⁴ Methol Ferré, Alberto, «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Universidad de Montevideo, Montevideo [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1977], 2017 (pp. 123-162), p. 149.

⁴⁵ El Documento de Consulta se redactó antes de la conferencia a fin de que los participantes lo conocieran y pudieran realizar comentarios y sugerencias.

⁴⁶ Methol Ferré, Alberto, *Puebla: proceso y tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979.

⁴⁷ *Idem*.

la Iglesia al espíritu de la modernidad. Sin embargo, en esta posición se ha mostrado añorante de viejos tiempos e incapaz de incorporarse al movimiento histórico.

El Concilio Vaticano II –del que no puede decirse simplemente que haya significado la reconciliación de la Iglesia con la Modernidad– ha significado, sí, la liquidación definitiva de la añoranza de viejos ordenamientos social-religiosos y la aceptación de los valores objetivamente aportados por la Modernidad, como son la ciencia, la técnica, la apertura a un más eficaz dominio de la naturaleza, la aceptación, en el fondo, de la autonomía de lo secular. Pero más allá de la acogida prestada a esos valores, el Concilio marca el llamado de la Iglesia a una superación de la Modernidad que integre los valores que ella ha aportado, pero en el cuadro de una nueva civilización⁴⁸.

En este fragmento pueden observarse ya elementos que serán enriquecidos a partir de la lectura de Augusto Del Noce: la idea de que en el pensamiento inmanentista y secularista no hay ya lugar para la Iglesia; la actitud defensiva de esta frente al secularismo; la valoración de la modernidad a partir del Vaticano II.

El Documento de Consulta va más allá, metiéndose de lleno en el tema cultural de América Latina y reivindicando el papel de lo religioso, tal como lo señala Methol Ferré en su libro:

Pero el pueblo de Dios está llamado también a señalar que el hombre no se relaciona con la naturaleza solo como instrumento, sino que además encuentra en ella un símbolo de lo sagrado. Los cristianos deben renovar la vena poética, artística y litúrgica que permita traducir y revivir en forma simbólica-religiosa la creciente vivencia científico-técnica de la naturaleza. Sólo así se podrá salvar la distancia entre una imagen cosmológica-científica y la sensibilidad religiosa que se alimenta de símbolos cósmicos. Este esfuerzo es también necesario para ayudar a que la «religiosidad popular» encuentre medios expresivos para revitalizarse y no decaiga en mera tradición folklórica⁴⁹.

De este modo, la modernidad reclamada por Methol encuentra una nueva relación entre el ser humano y la naturaleza, que proviene, justamente, de la revaloración de la religiosidad popular, del papel del mito y de la contemplación de la belleza.

El último escrito que comentaremos previo al conocimiento del filósofo italiano Augusto Del Noce es de 1980, poco después de la reunión de Puebla, y se titula «Puebla: evangelización y cultura».

En este texto, Methol se refiere a la constitución *Gaudium et Spes* como uno de los hitos importantes en la introducción de la temática de la cultura en la Iglesia contemporánea. En él se afirma la autonomía legítima de la cultura de las ciencias, y Methol comenta que no se pretende una separación sino «que el énfasis está en cómo la fe eleva, fecunda y purifica a la cultura»⁵⁰. Y a continuación enuncia su tesis:

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Methol Ferré, Alberto, «Puebla: evangelización y cultura», en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Montevideo, Universidad de Montevideo [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1980], 2017 (pp. 463-483), p. 468.

Esta actitud del Vaticano II, a través de la Gaudium et Spes, significa la plena asunción eclesial de las legítimas exigencias de la Ilustración. El gran reto de la Modernidad secular, que simbolizamos en la Ilustración, es conscientemente asumido por el Concilio, que hace un ajuste de cuentas definitivo con la Ilustración, reconociendo sus valores y aportes. La Ilustración fue dos cosas, en lo que entendemos su esencia positiva. Por un lado, fue la protesta del mundo secular, laico, por absorción en lo religioso [...]; por el desconocimiento desde la religión de las autonomías y lógicas propias de lo secular, tanto en el orden de la política, del Estado, como en el orden del conocimiento [...]. Por otra parte, también fue la protesta contra un tipo de espiritualidad religiosa sombría, negadora del valor de lo mundano, que se refería al Cielo en desmedro de la Tierra, contra la Tierra. Estos dos aspectos, tan distintos, pero que actuaron aunados, configuran lo mejor de la Ilustración⁵¹.

La afirmación de que, en el Concilio Vaticano II, la Iglesia se reconcilió con la modernidad asumiendo lo mejor de la Ilustración aparece aquí con claridad. En los años siguientes, Methol completará esta tesis, afirmando que, así como la *Gaudium et Spes* reconcilia a la Iglesia con la Ilustración, la *Lumen Gentium* asume lo mejor de la Reforma protestante, idea que no hemos encontrado en los escritos anteriores a 1980.

En el siguiente apartado nos referiremos a algunas ideas de Augusto Del Noce que tendrán especial influencia en la reflexión metholiana.

4. Relación Methol-Del Noce

Augusto Del Noce fue un filósofo italiano que vivió entre 1910 y 1989. Su periplo intelectual lo llevó desde el estudio del idealismo dominante en Italia, a un breve pasaje por el marxismo (pensó en la posibilidad de la alianza entre católicos y marxistas, aunque rápidamente la desechó), a la filosofía francesa, en particular la de Maritain, y finalmente, a la reflexión sobre la modernidad, el ateísmo y el marxismo. Su recorrido filosófico estuvo unido a una fuerte preocupación política, en un momento en que Italia debía reestructurarse luego de la II Guerra Mundial, y en el que la Democracia Cristiana cumpliría un importante papel⁵².

En su principal obra, *Il problema dell'ateismo* (1964) plantea una revisión de la historia de la filosofía al uso. En efecto, considera que esta ha sido planteada como un pasaje de la trascendencia a la inmanencia, en un camino ascendente alineado con la idea ilustrada de progreso y que debía terminar, forzosamente, en el ateísmo⁵³.

A los efectos de revisar esta tesis, Del Noce considera que, para comprender la filosofía moderna, no es posible prescindir del factor teológico y de su vinculación con las teologías católicas o protestantes, sea para seguir las, sea para oponerse a ellas⁵⁴. Parte su

⁵¹ *Idem*.

⁵² Sobre la actuación política de Augusto Del Noce puede consultarse Thomassen, Bjørn, y Forlenza, Rosario, «Christianity and political thought: Augusto Del Noce and the ideology of Christian Democracy in post-war Italy», *Journal of Political Ideologies*, vol. 21, n° 2, 2016 (pp. 181-190).

⁵³ Del Noce, Augusto, *Il problema...*, op. cit., p. 14.

⁵⁴ Cfr. Del Noce, Augusto, *Il problema...*, op. cit., p. 103.

análisis con Descartes. Como es sabido, el pensador francés es considerado uno de los iniciadores de la modernidad, por haber puesto el acento en el sujeto cognoscente, base del racionalismo posterior. Sin embargo, para Del Noce, Descartes quiere, ante todo, responder al ateísmo libertino⁵⁵, en boga entonces en ciertos círculos franceses, y salvar así las bases cristianas de la filosofía frente a las posturas escépticas de aquellos.

A partir de esta interpretación de Descartes, considera que en los inicios de la modernidad hubo una «reforma católica», expresión que «subraya el aspecto de iniciativa y de innovación» y no el de mera reacción, como sugiere el término «Contrarreforma»⁵⁶. En ese primer período de la modernidad, en el que se produce la «Reforma católica», Del Noce considera cuatro pensadores importantes: Descartes, Pascal, Malebranche y Vico⁵⁷.

Otro concepto importante que ocupa el filósofo italiano, de amplia resonancia histórica en su patria, es el de *Risorgimento*, que toma de Vincenzo Gioberti⁵⁸. Se trata de una categoría filosófico-política cuya significación principal es que las naciones pueden rehacerse solo explorando más profundamente en la tradición, y criticando el orden histórico desde un punto de vista de un orden ideal. Si el principio de la «revolución total» es el «futuro», el principio ideal del *Risorgimento* es lo «eterno»⁵⁹. De este modo, el concepto se distingue tanto de la revolución como de la reacción.

El descubrimiento de la obra del filósofo italiano por parte de Methol Ferré se produjo en 1980, cuando llegó a sus manos *Il problema dell'ateismo*. En dicha obra vio explicada en profundidad una tesis que él ya venía intuyendo: la existencia de una suerte de «modernidad católica» que habría surgido en paralelo a la «modernidad secularista» y que habría transcurrido de forma cuasi subterránea, durante los siglos de apogeo del Renacimiento, la Ilustración y el cientificismo.

Ambos intelectuales trabaron relación a través del laico uruguayo Guzmán Carriquiry⁶⁰, un amigo en común, y también intercambiaron correspondencia en la que se puede comprobar el grado de sintonía entre ambos. Pocos meses después de recibida la obra aludida, Methol escribe a Carriquiry expresando su admiración por el hallazgo de una suerte de «alma gemela». A pesar de que no conocemos este documento⁶¹, sí sabemos algo de su contenido por cartas posteriores entre ambos. En mayo de 1980, Carriquiry visitó a Del Noce para darle cuenta de la misiva de Methol Ferré y cuenta que, al leerle la carta, la respuesta del italiano fue inmediata: «La reacción que repetía una y otra vez era la de

⁵⁵ Sobre los libertinos, cfr. Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Slatikine, Genève, 2000.

⁵⁶ Cfr. Del Noce, Augusto, *Il problema...*, op. cit., p. 408.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 409. En este punto, se puede consultar Olivetti, Marco M., «Riforma Cattolica e filosofia moderna», *Archivio di filosofia*, vol. 80, n° 2, 2012 [artículo original de 1969] (pp. 13-38). El autor habla de «humanismo teocéntrico» para distinguirlo de otras manifestaciones humanistas.

⁵⁸ Vincenzo Gioberti (1801-1852) fue un filósofo y político italiano, defensor de la unificación de Italia y de un régimen federativo bajo la guía del papa.

⁵⁹ Cfr. Del Noce, Augusto, «Revolution, Risorgimento, Tradition», en Del Noce, Augusto, *The crisis of Modernity*, ed. y trad. Lancellotti, Carlo, McGill-Queen's University Press, Montreal – Kingston – London – Ithaca, 2014 (pp. 49-58), p. 53.

⁶⁰ Guzmán Carriquiry (1944-) abogado y periodista. Colaboró con Methol Ferré en la revista *Víspera*. Desde 1971 hasta 2020 trabajó en la Santa Sede en el Pontificio Consejo para los laicos (1977-2014) y en la Pontificia Comisión para América Latina (2014-2020). Actualmente es embajador de Uruguay ante la Santa Sede.

⁶¹ Hasta ahora no se ha encontrado el original, ni tampoco la copia entre los documentos del Fondo Methol Ferré.

«ningún italiano hubiera podido sintetizarme así», «ningún italiano me ha comprendido tan a fondo en tantos años»⁶².

Más adelante, Methol Ferré escribió directamente a Augusto Del Noce: «Ya tiene usted conocimiento del impacto intelectual y espiritual que produjo en mí la lectura de su obra *«El problema del ateísmo»* [...]. No imagina cómo me conmovió. Vino providencialmente a poner luz en una problemática que me rondaba intensamente los últimos años. [...] La categoría histórica más decisiva ha sido para mí la de Resurgimiento⁶³ y ya la he aplicado a una ponencia sobre religión y cultura en América Latina»⁶⁴.

El encuentro de Methol Ferré con la filosofía de Augusto Del Noce tuvo lugar apenas terminado el acontecimiento de Puebla, que Methol valoraba especialmente porque –en su interpretación– allí se relanzaba la evangelización de Latinoamérica con la perspectiva de la «teología del pueblo», desarrollada fundamentalmente por el sacerdote y teólogo argentino Lucio Gera, y que él compartía. Esta teología daba singular importancia a la historia y a la cultura: de hecho, en los documentos de Puebla puede advertirse la mano de Methol en el desarrollo de los puntos referidos a esos temas.

Al repasar con cuidado «El resurgimiento católico latinoamericano», se puede comprobar cómo algunas de las ideas delnoceanas habían calado ya en Methol, a pesar del escaso tiempo transcurrido desde que se topara con la obra del filósofo italiano. Methol Ferré comienza abordando la idea de modernidad en relación con la Iglesia. Si la modernidad se identifica con la Ilustración y el pensamiento secularista e inmanentista, quedan dos opciones a la Iglesia: quedarse fuera de la historia, «como un gran saurio, incapaz de procrear ninguna novedad»⁶⁵, o acoplarse a esa modernidad perdiendo su esencia. Sin embargo, en Puebla, la Iglesia latinoamericana optó por un tercer camino: reconsiderar su pasado, valorar lo mejor de este, y lanzarse con esa riqueza al futuro. De este modo, la recuperación de la cultura del pueblo latinoamericano encuentra un camino para evitar dos formas extremas de la Modernidad ilustrada: el desarrollismo capitalista y el marxismo liberacionista⁶⁶.

Como ya se ha visto en la correspondencia citada, Methol Ferré considera un descubrimiento el concepto de *Risorgimento*, y lo aplica al futuro de la Iglesia latinoamericana. Así como en la Italia del siglo XIX el *Risorgimento* intentó incorporar elementos de la modernidad sin abdicar del sustrato cristiano (Gioberti, Rosmini), en América Latina se dará también ese proceso de «desarrollo de valores perennes, su purificación [que] exige innovación y creación históricas»⁶⁷. El desarrollo de la teología de la cultura y el redescubrimiento de la religiosidad popular serán los elementos clave para ese resurgir, que se opone tanto a la restauración integrista como a la revolución destructora.

⁶² Carta de G. Carriquiry a A. Methol Ferré, Roma, 26 de mayo de 1980, CEDEI-UM, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1979-2009, carpeta 23.

⁶³ Se trata de «El resurgimiento católico latinoamericano», en *Religión y Cultura. Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM, Bogotá, 1981 (pp. 63-124). Posteriormente se publicaría un libro con varios ensayos de Methol Ferré, con el mismo título: *Il Risorgimento cattolico latinoamericano*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983.

⁶⁴ Carta de A. Methol a A. del Noce, Bogotá, 31 de octubre de 1980, citado en Borghesi, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*, Encuentro, Madrid, 2018, pp. 205-206. Methol dedica ese estudio a «Augusto Del Noce, el primero en cuestionar radicalmente la idea de Modernidad vigente». Methol Ferré, Alberto, «El resurgimiento...», *op. cit.*, p. 63.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 106.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 123.

Para Methol Ferré, el «resurgimiento» se produce en Puebla porque allí se recupera lo mejor de la tradición de la «evangelización fundante» latinoamericana, que es el ethos barroco: «Recuperar el Barroco es recuperar la Modernidad católica»⁶⁸. Si bien Methol ya tenía esta idea de la importancia del Barroco en la formación de América Latina, la lectura de Augusto Del Noce lo ayudó a profundizar en sus intuiciones. En efecto, con él comprende mejor las orientaciones filosóficas de la primera modernidad, en particular la tesis delnoceana de que Descartes es un autor plenamente católico, y que su pensamiento no se entiende si no es en contraposición con el ateísmo de los libertinos. Es interesante notar que ya en 1973 Methol hablaba de «Descartes, el católico y el secularizado por sus herederos»⁶⁹. De alguna manera, el intelectual uruguayo intuía que la interpretación corriente de la filosofía cartesiana merecía ser revisada.

Ahora bien, si la lectura del filósofo italiano le abrió una perspectiva nueva con la recuperación de Descartes y la reforma católica⁷⁰, Methol consideró que la visión que Del Noce tenía del Barroco era demasiado reducida, y que no daba cuenta, sobre todo, de la riqueza contenida en el Barroco americano. En carta al filósofo italiano, le explica sus ideas sobre la relación entre Latinoamérica y la modernidad, remontándose a los autores de la Escuela de Salamanca y al Concilio de Trento: «Trento es nuestro subsuelo cultural»⁷¹. El catolicismo que llega a América –afirma Methol– es la versión tridentina, y en la evangelización americana puede percibirse una constante búsqueda de poner en práctica las directrices de Trento.

Methol sigue a autores como el cubano Lezama Lima, quien afirma que «el primer americano que va surgiendo dominador de sus caudales es nuestro señor barroco»⁷² y que este fue «un arte de la contraconquista»⁷³ en la medida en que el indio (y también el mulato en el caso brasileño), logró introducir su propia cosmovisión en las entrañas de los grandes monumentos del arte hispanoamericano, conformando un arte del todo original fruto del temprano mestizaje hispanoamericano. Esta reflexión llevará a Methol a considerar que América nace moderna, pues es fruto de la reforma católica y del Barroco –hitos de la primera modernidad– y contiene el germen de un mundo en el que están imbricadas íntimamente las tradiciones de los pueblos originarios, de los africanos y de los ibéricos, preanunciando de este modo la globalización.

Así llega al «gigantesco acontecimiento»⁷⁴ que fue el Concilio Vaticano II. Es interesante anotar una coincidencia: *Il problema dell'ateismo* aparece en 1964, antes de la clausura del Concilio Vaticano II. Según la interpretación metholiana, los documentos conciliares tanto como la obra mencionada abren camino a una nueva interpretación de «lo moderno». Así se lo dice al propio Del Noce: «Vuestra perspectiva de la Modernidad no solo la veo como la más adecuada, sino también de imprevisibles desarrollos y consecuencias. Siento que es por allí donde la superación del Vaticano II se ha puesto en

⁶⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁹ Methol Ferré, Alberto, «A Jacques Maritain...», *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰ En Jorge Mario Bergoglio: *Una biografía intelectual...*, *op. cit.*, p. 203, Massimo Borghesi comenta que esta lectura proporcionó a Methol la clave para comprender la relación entre catolicismo y modernidad, y desarrollar de ese modo una revaloración no reaccionaria del Barroco.

⁷¹ Carta de A. Methol a A. del Noce, Montevideo, 5 de enero de 1981, citado en Borghesi, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio...*, *op. cit.*, p. 208.

⁷² Lezama Lima, José, «La curiosidad barroca», en *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1993 (pp. 79-106), p. 81.

⁷³ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁴ Methol Ferré, Alberto, «El resurgimiento...», *op. cit.*, p. 118.

marcha filosóficamente. Digo la superación realizada «ya» y «todavía no» por el Vaticano II»⁷⁵.

Methol Ferré entiende que es imprescindible considerar la perspectiva filosófica en el campo cultural, pues no se puede realizar ninguna transformación verdadera sin un sustrato filosófico sólido. De ahí que valore tanto el camino emprendido por Del Noce en aras de modificar desde el origen la idea de modernidad vigente. La asunción de la modernidad en el Concilio se ha dado en los documentos, pero falta que encarne verdaderamente en la cultura, y para ello se requiere una base filosófica sólida.

Según Methol, después de un primer momento de desconcierto, se ha llegado a una segunda ola postconciliar, marcada por la valoración de lo cultural, que se plasma en la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) para la Iglesia universal, y en la Conferencia de Puebla para Latinoamérica.

Ahora el autor está en condiciones de expresar de modo más completo su interpretación del Concilio: «El Vaticano II [...] asume y trasciende a la Reforma y a la Ilustración –a través de los dos polos conciliares de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*– porque redescubre en su propio ser las legítimas exigencias de la reforma protestante y la legítima secularidad de la Ilustración»⁷⁶.

En sucesivas publicaciones irá desarrollando esta idea, proponiendo una hermenéutica del Concilio basada en la fórmula de Ireneo de Lyon: «lo que no es asumido, no es redimido». De este modo, con el Concilio se operaría la superación de la modernidad en dos aspectos: por un lado, con la constitución dogmática *Lumen Gentium* que asume lo mejor de la Reforma protestante, al reincorporar la idea del sacerdocio común de los fieles (sin dejar de lado el orden sacerdotal); por otro, con la constitución pastoral *Gaudium et Spes* que asume lo mejor de la Ilustración al reconciliar «el cielo con la tierra», es decir, al afirmar que no hay oposición entre la preocupación por el bien común y la justicia terrenas, y la tensión hacia la vida eterna. De este modo, superando la «crisis eclesial» de la Reforma y la «crisis mundana» de la Ilustración, la Iglesia católica se abre al mundo moderno y será capaz de evangelizarlo: «La Iglesia cierra el ciclo defensivo de hace tres siglos, de la segunda modernidad. Por eso es un nuevo punto de partida para una respuesta a la Ecúmene contemporánea. Trasciende la antinomia pendiente de ayer (la Reforma) y la de hoy (la Ilustración) y por eso puede desplegar una nueva propuesta ecuménica, universal concreta. Puede abrir así una nueva época histórica»⁷⁷.

Por otra parte, Methol Ferré también desarrollará más el concepto de «modernidad católica», en el cual considerará su propia cadena de autores representativos. Así como Del Noce cuenta entre sus eslabones a René Descartes, Nicolas Malebranche, Blaise Pascal, Giambattista Vico y Antonio Rosmini, Methol nos hablará de Alexis de Tocqueville, Friedrich Schlegel, Aloys Dempf, Jacques Maritain y Christopher Dawson⁷⁸.

Su reflexión lo lleva a ir más allá de Augusto Del Noce, a quien critica por no haber sabido sacar todas las consecuencias de su planteamiento sobre la modernidad. En este sentido, es reveladora la carta que escribe Methol a Carriquiry en junio de 1980: «Creo que si no hay [...] nexos entre nosotros hoy y la modernidad católica naciente, pre-revolución

⁷⁵ Carta de A. Methol a A. del Noce, Montevideo, 5 de enero de 1981, citado en Borghesi, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio...*, op. cit., p. 210.

⁷⁶ Methol Ferré, Alberto, «El resurgimiento...», op. cit., p. 119.

⁷⁷ Methol Ferré, Alberto, «Pueblo nuevo en la ecúmene», *Nexo*, nro. 5, 1985 (pp. 74-80), p. 74.

⁷⁸ Methol Ferré, Alberto, «En la Modernidad: Iglesia y cultura», en AA.VV., *Teología de la cultura*. Seminario 14-17 de febrero de 1989, Documentos CELAM, Bogotá, 1989, n° 114 (pp. 11-47), p. 34.

francesa, quedamos aislados, sin tradición continua propia moderna para resolver simultáneamente hoy el desafío de los dos contrarios liberalismo-socialismo»⁷⁹.

La mirada histórica y sintética de la realidad, típica de Methol Ferré, le hace bucear en autores de los siglos XIX y XX, a fin de reconstruir una cadena continua de autores de la «Modernidad católica», que vinculen a Descartes, Pascal o Vico, con su propia contemporaneidad.

Dejamos aquí el análisis de la influencia de Del Noce sobre Methol Ferré. Los años 80 verán el surgimiento de la revista *Nexo*, en la que Methol Ferré desplegará su pensamiento forjado en las décadas anteriores, pero enriquecido ahora con el aporte sustantivo de la filosofía del italiano.

5. Conclusiones

Al final de esta investigación sobre algunos de los textos importantes de Methol Ferré, podemos sacar algunas conclusiones.

La crítica a la modernidad secularista y el nexo entre catolicismo y cultura latinoamericana se desarrollan en Methol Ferré entre los años 60 y 70, antes de conocer a Augusto Del Noce. Si bien el intelectual uruguayo tuvo algunas intuiciones previas, su vinculación con el CELAM le permitió reflexionar más a fondo sobre América Latina y la Iglesia, e ir concretando mejor sus tesis fundamentales.

El conocimiento de la obra de Del Noce le abrió nuevos horizontes de comprensión. El problema de la modernidad va a aparecer, a partir de 1980 (año en que lee *Il problema dell'ateismo*) como central tanto para comprender la historia latinoamericana como los avatares de la Iglesia universal. A partir de ese momento, el concepto de modernidad católica constituirá una valiosa clave hermenéutica para su comprensión del ser latinoamericano.

Finalmente, consideramos que la preparación y desarrollo de la conferencia de Puebla constituyó un punto central de su reflexión. A partir de Puebla se desarrolla con mayor fuerza la teología de la cultura, y se separa definitivamente de la teología de la liberación de cuño marxista. Ahí vemos a Methol Ferré más a sus anchas, mostrando a la vez su gran erudición y su capacidad de síntesis. En este sentido la obra *Puebla: proceso y tensiones*, aparece como central para la comprensión del sucesivo período de su obra, centrado en los aportes al CELAM y en la revista *Nexo*.

⁷⁹ Carta de A. Methol Ferré a G. Carriquiry, Bogotá, 2 de junio de 1980, CEDEI-UM, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1979-2009, carpeta 23.

6. Fuentes y bibliografía

- BORGHESI, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*, Encuentro, Madrid, 2018.
- CARTA DE A. LÓPEZ TRUJILLO A A. METHOL FERRÉ, Bogotá, 3 de febrero de 1976, Centro de Documentación y Estudios Iberoamericanos – Universidad de Montevideo, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1947-1979, carpeta 14.
- CARTA DE A. METHOL FERRÉ A G. CARRIQUIRY, Bogotá, 2 de junio de 1980, Centro de Documentación y Estudios Iberoamericanos – Universidad de Montevideo, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1979-2009, carpeta 23.
- CARTA DE G. CARRIQUIRY A A. METHOL FERRÉ, Roma, 26 de mayo de 1980, Centro de Documentación y Estudios Iberoamericanos – Universidad de Montevideo, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1979-2009, carpeta 23.
- CARTA DE M. ARIAS A A. METHOL FERRÉ, Santiago de Chile, 31 de enero de 1976, Centro de Documentación y Estudios Iberoamericanos – Universidad de Montevideo, Archivo Alberto Methol Ferré, caja Correspondencia 1947-1979, carpeta 14.
- CASANOVA, José, «Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities», *Current Sociology*, vol. 59, n° 2, 2011 (pp. 252-267).
- CASANOVA, José, «El «revival» político de lo religioso», *Formas modernas de religión*, eds. Díaz-Salazar, Rafael, Giner, Salvador y Velasco, Fernando, Alianza, Madrid, 1994 (pp. 227-265).
- CASANOVA, José, «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, 2006 (pp. 7-22).
- CHAVES, Mark, «Secularization as Declining Religious Authority», *Social Forces*, vol. 72, n° 3, 1994 (pp. 749-774).
- Compagnon, Olivier, «Bergson, Maritain y América Latina», en *¿Inactualidad del Bergsonismo?*, dirs. González, Horacio y Vermeren, Patrice, Colihue, Buenos Aires, 2008 (pp. 139-150). URL: <https://halsh.archives-ouvertes.fr/halshs-00287408>
- DEL NOCE, Augusto, «Revolution, *Risorgimento*, Tradition», en ed. y trad. Lancellotti, Carlo, Del Noce, Augusto, *The crisis of Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal – Kingston – London – Ithaca, 2014 (pp. 49-58).
- DEL NOCE, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bolonia, 2010.
- DEL NOCE, Augusto, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- DÍAZ, Bárbara, y MORAES, Mariana, «Intelectuales y lecturas de la izquierda católica latinoamericana en las páginas de la revista *Víspera*», *Cuaderno de Letras*, n° 39, 2021 (pp. 83-102).
- EISENSTADT, Shmuel N., «Multiple Modernities», *Daedalus*, vol. 129, n° 1, 2000 (pp. 1-29).
- ESTRUCH, Joan, «El mito de la secularización», en eds. Díaz-Salazar, Rafael, Giner, Salvador y Velasco, Fernando, *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994 (pp. 266-280).
- GERMANI, Gino, «Etapas de la modernización en Latinoamérica», *Desarrollo económico*, abril-junio, 1969 (pp. 95-137).
- GERMANI, Gino, «Urbanización, secularización y desarrollo económico», *Revista mexicana de sociología*, vol. 25, n° 2, 1963 (pp. 625-646).

- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Religión, hilo de la memoria*, Herder, Barcelona, 2005.
- KOSELLECK, Reinhardt, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en Koselleck, Reinhardt, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003 (pp. 31-71).
- LEZAMA LIMA, José, «La curiosidad barroca», en *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1993 (pp. 79-106).
- McKenzie, Germán, *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization. A Comparative Study*, Springer, Cham, 2017.
- METHOL FERRÉ, Alberto, «¿Y ahora qué? », *Víspera* n° 37, 1975 (pp. 31-42).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «A Jacques Maritain», *Víspera*, n° 31, 1973 (pp. 29-32).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Ciencia y filosofía en América Latina», *Víspera*, n° 15, 1970 (pp. 3-16).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «El resurgimiento católico latinoamericano», en *Religión y Cultura. Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM, Bogotá, 1981 (pp. 63-124).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «En la Modernidad: Iglesia y cultura», en AA.VV., *Teología de la cultura*. Seminario 14-17 de febrero de 1989, CELAM, Bogotá, 1989 (pp. 11-47).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Iglesia, cultura y estado», en *Criterios católicos*, Dinor, Burgos, 1962 (pp. 177-187).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «La dialéctica hombre-naturaleza», IEPAL (Instituto de Estudios Para América Latina), 1966. Consultado en www.metholferre.com, el 12 de febrero de 2021.
- METHOL FERRÉ, Alberto, «La Iglesia y el estado», *Víspera*, n° 27, 1972 (pp. 24-30).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Las corrientes religiosas», *Nuestra Tierra*, n°. 35, Montevideo, 1969 (pp. 1-60).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Las épocas», *Víspera*, n° 6, 1968 (pp. 68-86).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Marco histórico de la religiosidad popular», en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Universidad de Montevideo, Montevideo, [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1977], 2017 (pp. 123-162).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Pablo VI o el honor de Dios», *Víspera*, n° 7, 1968 (pp. 75-85).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Ciencia y filosofía en América Latina –una aproximación histórica–», *Víspera*, n° 15, 1970 (pp. 3-16).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Política y teología de la liberación», *Víspera*, n° 34, 1973 (pp. 30-52).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Puebla: evangelización y cultura», en *Reflexiones sobre la historia de la Iglesia*, Universidad de Montevideo, Montevideo, [1ª edición: CELAM, Bogotá, 1980], 2017 (pp. 463-483).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Pueblo nuevo en la ecúmene», *Nexo*, n° 5, 1985 (pp. 74-80).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Redescubrir la Iglesia en el Tercer Mundo», *Víspera*, n° 19-20, 1970 (pp. 3-9).
- METHOL FERRÉ, Alberto, «Vulgaridad y urgencia de la historia universal», *Víspera*, n° 2, 1967 (pp. 20-30).
- METHOL FERRÉ, Alberto, *Il Risorgimento cattolico latinoamericano*, Centro Studi Europa Orientale, Bologna, 1983.

- METHOL FERRÉ, Alberto, *Puebla: proceso y tensiones*, Documenta, Buenos Aires, 1979. Consultado en www.metholferre.com, el 12 de febrero de 2021.
- MICHEL, Patrick, Possamai, Adam, y Turner, Bryan S., «Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities: An Introduction», en eds. Michel, Patrick, Possamai, Adam y Turner, Bryan S., *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities*, Palgrave Macmillan, New York, 2017 (pp. 1-18).
- OLIVETTI, Marco M., «Riforma Cattolica e filosofia moderna», *Archivio di filosofia*, vol. 80, n° 2, 2012 [1969] (pp. 13-38).
- PINTARD, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Slatikine, Genève, 2000.
- PREYER, Gerhard, «The Perspective of Multiple Modernities on Shmuel N. Eisenstadt's Sociology», *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, n° 30, 2013 (pp. 187-225).
- SCHULTZ, Kevin M., «Secularization: A Bibliographic Essay», *The Hedgehog Review*, vol. 8, n° 1-2, 2006 (pp. 170-177).
- SCIACCA, Michele F., *Iglesia y Mundo Moderno*, Luis Miracle, Barcelona, 1957.
- STARK, Rodney, «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3, 1999 (pp. 249-273).
- TAYLOR, Charles, «Two Theories of Modernity», *Public Culture*, vol. 11, n° 1, 1999 (pp. 153-174).
- THOMASSEN, Bjørn, y FORLENZA, Rosario, «Christianity and political thought: Augusto Del Noce and the ideology of Christian Democracy in post-war Italy», *Journal of Political Ideologies*, vol. 21, n° 2, 2016 (pp. 181-190).
- WAGNER, Peter, «Redefiniciones de la modernidad», *Revista de Sociología*, n° 28, 2013 (pp. 9-27).
- WAGNER, Peter, *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, Sage, London, 2001.

Autores

Bárbara Díaz, Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Chile. Doctora en Filosofía y Letras (Universidad de Navarra). bdiaz@uandes.cl.

Sebastián Hernández Méndez, Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Chile / ANID - Doctorado Nacional - 21191337 / Departamento de Historia, Universidad de Zaragoza. Doctorando en Historia (Universidad de los Andes; Universidad de Zaragoza). shernandez@miuandes.cl; s.hernandez.mendez@hotmail.com.