

Capítulo I : introducción hermenéutica	Título
Dussel, Enrique - Autor/a	Autor(es)
Historia de la iglesia en América Latina : medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)	En:
Madrid	Lugar
Mundo Negro-Esquila Misional	Editorial/Editor
1992	Fecha
	Colección
Historia; Colonialismo; Religión; Teología; Liberación; Cristianismo; Cultura; América Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215101435/2cap1.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215101435/2cap1.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
Latin American Council of Social Sciences



## CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN HERMENÉUTICA

Este primer capítulo se propone aclarar ciertas pautas metódicas y entrar de lleno en el debate de la actual teología de la liberación, dando los fundamentos para dicho diálogo constructivo. Se habla frecuentemente de liberación, de fe, de cultura, de praxis, de historia, y no se describen pacientemente sus significados. Como se trata de la cultura latinoamericana y de una introducción a una historia de la Iglesia en América Latina no podremos extendernos demasiado, pero deseamos poder detenernos lo suficiente. Recomendamos al lector desinteresado de las cuestiones metódicas que pase directamente al capítulo II, donde comienza propiamente el relato sintético y pensado de la historia de la Iglesia en la América hispánica.

### I. DOMINACIÓN-LIBERACIÓN UN DISCURSO TEOLÓGICO DISTINTO

En este apartado el *discurso* teológico tendrá dos niveles. En primer lugar, será un discurso *metódico* sobre algunos de los temas de la teología tal como se ejerce en América Latina hoy. En segundo lugar, será un discurso *metodológico* sobre el mismo discurso, para mostrar que no sólo es válido para nuestro continente sociocultural, sino para todas las culturas «periféricas», o, simplemente, para la teología *mundial* (más allá del estricto horizonte de la teología  *europea*).

#### *I. Dominación-liberación*

En este primer párrafo expondremos resumidamente el camino que recorre el discurso teológico latinoamericano, que parte siempre no del «estado *teológico*» de la cuestión, sino del «estado real» de la misma. El

punto de partida no es entonces lo que los teólogos *han dicho* de la realidad, sino lo que la realidad *misma* nos manifiesta. Como se trata de indicar sólo algunos temas posibles, deseamos atacar los tres más graves, tal como nos lo sugiere la tradición. En el pensar semita, Hammurabi enunció claramente en su *Código*: «Los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda». En la revelación judeocristiana se indican igualmente los niveles de la *política*, *erótica* y *pedagógica*, cuando *Isaías 1.17* proclama: «Dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, defended a la viuda». Los tres niveles son discernidos por Jesús cuando propone: «Yo os aseguro que ninguno dejará casa, esposa, hermano, padres o hijos...» (*Lucas 18.29*). En pleno siglo XVI, en 1552, Bartolomé de las Casas acusa a los cristianos europeos de injusticia, porque a «los hombres varones (ya que comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los niños y mujeres) se les oprime con la más dura, horrible y áspera servidumbre»<sup>1</sup>. La posición hermano-hermano (varón, oprimido, débil) es el nivel *político*; la posición varón-mujer (casa, esposa, viuda) es el nivel *erótico*; la posición padres-hijos (huérfano, niño) es el nivel *pedagógico*. Veamos en estos tres niveles cómo puede originarse un discurso desde la *realidad*.

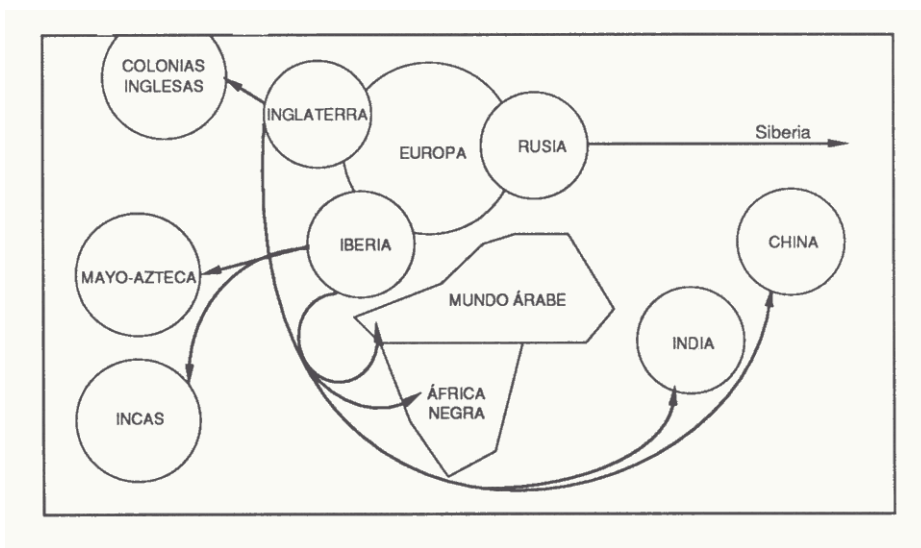
#### a) *Punto genético-político de partida*

La realidad mundial presente manifiesta en su estructura un desequilibrio que tiene ya cinco siglos. La cristiandad latina (ya que la bizantina había sido aniquilada en 1453), gracias a las experiencias de Portugal en el norte de África, y después de los fracasos de su expansión por el este (movimiento conquistador de las cruzadas que en la Edad Media quisieron llegar al Oriente atravesando el mundo árabe), comienza la expansión en el Atlántico Norte (centro geopolítico hasta el presente de la historia mundial). Será España primero, luego Holanda e Inglaterra, después Francia y otros países europeos, los que producirán la constitución de una ecumene realmente mundial (porque hasta el siglo XV las ecumenes latina, bizantina, árabe, de la India, China, del mundo azteca o inca, eran meramente regionales). La nueva ecumene tendrá por «centro» Europa

<sup>1</sup> *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, EUDEBA, Buenos Aires 1966, p. 36. Para una visión histórica sintética consúltese mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1972-1973, t I-II. Para una visión filosófica, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973-1974, t. I, II y III.

(y desde fines del siglo XIX y comienzos del XX a Estados Unidos y Rusia, a la que habría que sumar Japón), y una enorme «periferia» (América Latina, el mundo árabe, el África negra, el mundo del Sudeste asiático, la India y China).

### EXPANSIÓN DIALÉCTICO-CONQUISTADORA DE EUROPA (SIGLOS XV-XVIII)



El hombre europeo dice primero con España y Portugal, con Pizarro y Cortés: «yo conquisto» al indio. Con Hobbes enunciará todavía más claramente: «Homo homini lupus». Con Nietzsche se manifestará como «Voluntad de Poder». La estructura político-económica del mundo queda así unificada en un solo mercado internacional de dominación. Tomemos dos ejemplos para mostrar la profunda injusticia ética de dicha estructura inhumanizante.

EXPORTACIONES DE METALES PRECIOSOS DEL SECTOR PRIVADO  
 HACIA EUROPA Y RETORNO DE IMPORTACIONES DE MERCADERÍAS  
 HACIA AMÉRICA LATINA (En *maravedís*, moneda española de la época)

Período	Remesa del sector privado	Importaciones en mercaderías	Diferencia a favor de España
1561-1570	8.785.000.000	1.565.000.000	7.220.000.000
1581-1590	16.926.000.000	3.915.000.000	13.011.000.000
1621-1630	19.104.000.000	5.300.000.000	13.804.000.000

*Fuente:* Obras de ÁLVARO JARA, PIERRE CHAUNU, OSVALDO SUNKEL

Esta *dependencia* e injusticia colonial se mantendrá ininterrumpidamente desde el siglo XVI al XX. Nos dice Raúl Presbisch, en 1964, que entre 1950 y 1961 en América Latina las aportaciones netas de capital extranjero de todo tipo alcanzaron la cifra de 9.600 millones de dólares, en tanto que las mismas remesas latinoamericanas al exterior sumaron 13.400 millones<sup>2</sup>.

En la posición política (hermano-hermano) la dominación es hoy la del «centro» sobre la «periferia», que se produce en el interior de la nación como «ciudad capital» explotando al «interior» o «provincias»<sup>3</sup>, como «clase oligárquica» dominando a las «clases trabajadoras», como «burocracia» conduciendo a la «masa», etc. En este nivel se mantendrá la «historia de la Iglesia».

<sup>2</sup> *Nueva política comercial para el desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, p. 30. Si a esto se agrega «el deterioro de la relación de precios» (*ibid.*, páginas 21ss) entre materias primas y productos manufacturados, los países llamados subdesarrollados han sido simplemente expoliados, expropiados, robados. De este informe de la CEPAL (UNESCO) surgirá la llamada socioeconomía de la dependencia, desde los trabajos de un Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoso, Faletto, Theotonio dos Santos, Günter Frank o Hinkelammert en América Latina, o de un Samir Amin en África, con posiciones europeas como las de Arghiri Emmanuel o Charles Bettelheim. Véase una bibliografía sobre la cuestión en *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación (Bibliografía)*, elaborado por CEDIAI, Bogotá, Primera y Segunda parte, 1971-1973.

<sup>3</sup> En las elecciones presidenciales de Argentina del 23 de septiembre de 1973, la capital federal (Buenos Aires) dio al candidato del pueblo obrero, campesino y marginado el 42% de los votos solamente, mientras que las más pobres provincias del nordeste (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) más del 75%. Las grandes capitales latinoamericanas (México, Guatemala, Bogotá, Lima, São Paulo, Buenos Aires, etc.) indican el fenómeno de la *dependencia* interna.

b) *Punto genético-erótico de partida*

La realidad interpersonal presente se muestra como portadora de una injusticia en la relación varón-mujer, antigua ya de varios milenios, pero actualizada por la modernidad europea. Si es verdad, como descubrió genialmente Freud, que en nuestra sociedad machista «la *libido* es regularmente de naturaleza masculina (*männlicher Natur*)»<sup>4</sup>, no se había visto claramente que el conquistador es un varón, principalmente, y en nuestro caso la más alienada es la india. El obispo Juan Ramírez de Guatemala escribe el 10 de marzo de 1603 que la peor «fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos se cumple en las Indias, ya que son forzadas las mujeres de los indios contra su voluntad, por orden de las autoridades, y van forzadas a servir en casa de encomenderos, en estancias u obrajes donde quedan amancebadas con los dueños de las casas, con mestizos, mulatos, negros o gente desalmada»<sup>5</sup>. El varón conquistador que se «acuesta» ilegalmente con la india es el padre del mestizo, y la india es su madre. El varón conquistador, encomendero, burocracia colonial primero, oligarquía criolla después, burguesía dependiente por último, es el que oprime y aliena sexualmente a la mujer india, mestiza, a la mujer pobre del pueblo. El varón de la oligarquía nacional dependiente arrebató a la muchacha del barrio al pobre obrero de la periferia de las grandes ciudades (tema cantado por el tango de Celedonio Flores llamado *Margot*, 1918), y exige a su mujer aristocrática la «pureza» y la castidad; hipocresía indicada por W. Reich que puede ser mucho más radicalmente estudiada desde el Tercer Mundo.

El «yo conquisto» práctico, el *ego cogito* ontológico, es el de un varón opresor, que como puede verse psicoanalíticamente en Descartes niega a su madre, amante e hija. Usando una expresión de Maryse Choisy y de Lacan, podríamos decir que la falocracia es concomitante hoy a la plutocracia. En esta historia de la Iglesia no tendremos ahora en cuenta este nivel.

c) *Punto genético-pedagógico de partida*

El dominio opresor político o erótico (el primero principalmente económico-político y el segundo sexual) se concreta como dominación

<sup>4</sup> *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* III, 4 (*Sigmund Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V. 1972, p. 123). El error de Freud consiste en confundir la «realidad de la dominación masculina» en *nuestra sociedad* con la «realidad de la sexualidad» en cuanto tal. Véase mi obra «Para una erótica latinoamericana» (que es el cap. VII de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. t. III, §§ 42-47).

<sup>5</sup> Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Guatemala 156.

*pedagógica* (el niño es domesticado en la familia, y la juventud en la sociedad masificada de los medios de comunicación). Desde Aristóteles<sup>6</sup>, por nombrar un clásico autor, la pedagogía dominadora piensa que «los padres aman a sus hijos porque los reconocen como a sí mismos (*heautoús*) [...] ya que son en cierta manera lo mismo (*tautó*), pero diferidos en individuos separados» (*Et. Nic. VIII*, 12, 1161 b 27-34). La conquista cultural de otros pueblos es igualmente expansión de «lo Mismo». El conquistador o el dominador pedagógico vence por las armas y por la violencia imponiendo al Otro (al indio, al africano, al asiático, al pueblo, al trabajador, al oprimido) la «civilización», su propia religión, la divinización de su sistema cultural (*Totalidad* ideológica). La dominación pedagógica es dialéctica (del griego *diá-*: a través de): el movimiento por el que la Totalidad cultural del padre, la cultura imperial o la oligarquía se desplaza abarcando al Otro (el hijo) dentro de su horizonte tautológico. La «conquista y colonización de América», de África y Asia, la educación del hijo en «lo Mismo» (tal como lo propone Sócrates en su mayéutica, para «des-olvidar lo mismo») es la pascua negativa de la opresión, es dialéctica ideológica por la que se oculta al *nuevo* (el Otro, el joven) la dominación hecha universal, pero además introyectada en el interior del yo personal y social. A tal punto que el hijo o la cultura oprimida viene a cantar loas al opresor: «[en América Latina] se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una originaria...; otra... la civilización europea»<sup>7</sup>. Sarmiento desprecia la cultura de la «periferia», nacional dependiente, la del *gaucho*, la del pueblo pobre, y exalta en cambio la cultura del «centro», oligárquica, elitista, opresora.

#### d) El «cara-a-cara». Totalidad y Exterioridad

El punto de partida del discurso ha sido la «realidad» (*realistas*) en tres niveles antropológicos. Pero la «realidad» puede tener dos sentidos fundamentales: es *real* algo intramundano, un ente en el mundo<sup>8</sup> -y en ese sentido el indio era real como «encomendado», el negro como esclavo-, o es algo *real* en tanto que transmundano<sup>9</sup>, como cosa constituida desde su

<sup>6</sup> Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, cap. III, § 18, t.I, p. 137ss.

<sup>7</sup> Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, Losada, Buenos Aires 1967, p. 51.

<sup>8</sup> Tal es el sentido de *Realität* para Heidegger, *Sein und Zeit*, § 43 (Niemeyer, Tubinga, 1963, p. 200ss).

<sup>9</sup> Expresión usada por el viejo Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, XXIV; *Werke*, ed. Schröter, Becksche, V., Munich, t V, 1959, p. 748): *transmunden*, aunque no con el mismo sentido. *Más allá* del ser, del mundo, se encuentra «el Señor del ser» (*der Herr des Seins*) (*ibid.*).

*anterior* estructura física<sup>10</sup>. Los hechos políticos, eróticos y pedagógicos descritos son momentos de estructuras de diversas totalidades, donde los hombres juegan diversas funciones internas: los países dependientes subdesarrollados, la mujer, el hijo. Esas estructuras son, sin embargo, deformaciones o aniquilaciones de una posición originaria propiamente humana, y aún sagrada: el cara-a-cara». La realidad del hombre *dentro* de sistemas opresores es destitución de la realidad del hombre como *exterioridad* (que es el sentido metafísico de «realidad»).

El «cara-a-cara» (en hebreo *pním el-pním*, Éxodo, 33, II), «persona-a-persona» (en griego *prósopon pròs prósopon*, I Cor 13,12) es una duplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación, lo supremo, en este caso: la *proximidad*, la inmediatez de dos misterios enfrentados como exterioridad. En la erótica el «cara-a-cara» es labio-a-labio, beso: «Que me bese con el beso de su boca» (Cantar de los Cantares, 1,1). Es un *hecho* primero, *veritas prima*: el enfrentarse al rostro de Alguien *como alguien*, del Otro *como otro*, del misterio que se abre como un ámbito incomprensible y sagrado *más allá* de los ojos que veo y que me ven en la cercanía.

«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón ante el desocupado que le pedía trabajo: el varón ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo». Desde la Totalidad del mundo (lo ontológico) se abría Europa, el varón y el padre ante la Exterioridad (lo meta-físico, si la *physis* es el «ser» como horizonte del mundo) de las culturas periféricas, la mujer y el hijo, o mejor, ante «el extranjero, la viuda y el huérfano» como proclamaban los profetas.

El Otro es lo primero (los progenitores que pro-crean el hijo; la sociedad que nos acoge en la tradición: el Creador que nos da el ser real). El hombre antes que relacionarse con la naturaleza (la *economía*) se expone a otro hombre: nacemos en el útero de Alguien (nuestra madre), comemos originariamente a Alguien (mamamos de los pechos maternos), anhelamos permanecer en el «cara-a-cara». Para la *proximidad* del «cara-a-cara» la *lejanía* de lo económico es un penoso rodeo.

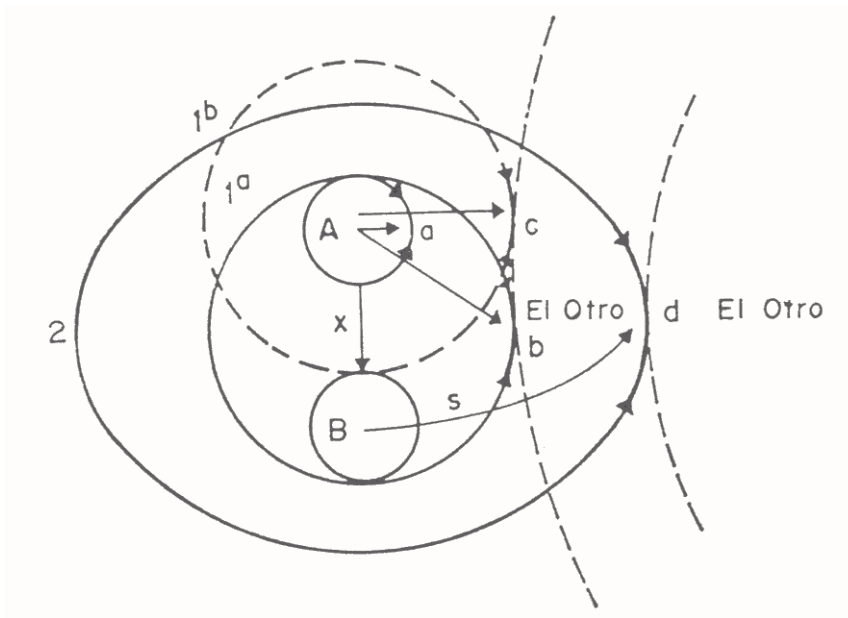
<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Ediciones, Madrid 1963, p. 395: «La realidad es la cosa como algo de *suyo*. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente como siendo de *suyo antes (prius)* de estamos presente». En el mismo sentido *Autrui* (el Otro) para Lévinas es lo real *más allá* de la Totalidad, del ser (cf. *Totalité et Infini*, Mijhoff, La Haya 1961). Véase mi obra *La didáctica hegeliana*, §§ 10-11 (Ser y Tiempo, Mendoza 1972, pp. 141ss).



## e) La praxis dominadora. El pecado y el «pobre»

Permítasenos esquematizar el movimiento de nuestro discurso a fin de no perdemos en la resumida exposición que a continuación emprendemos.

ESQUEMA REPRESENTATIVO DE LOS DIVERSOS MOMENTOS  
DEL PROCESO DE ALIENACIÓN TOTALIZANTE  
Y DE LIBERACIÓN ALTERNATIVA.



Este esquema viene a completar el dibujado en el § 23. A: el dominador; a: pro-yecto del grupo dominador; b: el pro-yecto *a* impuesto a la Totalidad; c: en la conquista el pro-yecto *a* se impone a Otros hombres; 1 a: Totalidad dominada por A; 1 b: nuevo orden, imperio conquistado; B: el dominado sin pro-yecto propio establecido; d: pro-yecto de liberación; 2: la patria *nueva* o el «nuevo» orden gestado como «servicio» al Otro; flecha x: dominación; flecha s: «servicio».

La *simbólica* bíblica nos revela por medio de las tradiciones proféticas un discurso o una lógica que expondremos apretadamente. En primer lugar, «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Génesis 4,8), a lo que Jesús agrega: «el *santo* Abel» (Mateo 23,35). El *No-al Otro* es el

único pecado posible, es el «pecado del mundo» o pecado originario. No-a-Abel, al Otro, dicen también el sacerdote y el levita de la parábola del Samaritano (Lucas 10,31-32). Agustín, en su formulación *política* del pecado original, dice claramente que «Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó<sup>11</sup>. Histórica y realmente el pecado, desde el siglo XV, se reviste de la figura concreta del *No* del «centro» nordatlántico al indio, al africano, al asiático, al obrero, al campesino, al marginado. Es *No* a la mujer en la familia patriarcal y al hijo de la pedagogía dominadora.

El *No-al-antropológicamente-Otro* (fratricidio) es la condición de posibilidad de la totalización de la «carne» (*basar* en hebreo, *sárx* en griego). La estructura de la *tentación* (y no del «Prometeo encadenado» a la *anáanke*) es la propuesta de la Totalidad o el «sistema» en aquel: «Seréis como dioses» (Génesis 3,5). El pecado, que se inicia como No-al-Otro, se afirma como autodiyinización, como fetichización. Idolatría, como No-al-Otro-creador. Para poder decir con Nietzsche «Dios ha muerto» era necesario antes matar su epifanía: el indio, el africano, el asiático.

La Idolátrica totalización de la carne, en nuestro caso del sistema moderno de la cristiandad europea, produce dentro de la Totalidad {en el *esquema 2* el círculo *1a*) una escisión entre el que domina el «mundo» (nueva dominación de la *carne*, pero ahora ya divinizadamente totalizada) y el dominado. Por una parte están «los príncipes (*árkhontes*) de las naciones [que] las dominan (*katakryrieúousin*) y los poderosos [que] las violentan (Mateo 20,25) (en nuestro *esquema 2* = A). Son los «ángeles» (enviados) del «Príncipe de este mundo»; son Pilatos que «pidió agua y se lavó las manos» (Mateo 27,24). El «sistema» económico mundial, cultural, sexual, estético es la estructura vigente del pecado en cuanto opresora del pobre. Los «principales» (A) tienen su proyecto de grupo (*a*) que objetivan como el proyecto de todo el sistema (*b*), y que se expande como proyecto imperial por la conquista (*c*) en Latinoamérica, África y Asia: «lo Mismo (*la*) permanece «lo Mismo» (*1b*). La «praxis de dominación» del que usurpa el lugar de Dios y se fetichiza es el pecado en sentido actual y estricto. Es «praxis» de No-a-Abel, al hermano oprimido, a la mujer como objeto sexual, al hijo como recipiente rememorante.

El «oprimido *como oprimido*» es Job. Sufre porque el pecado (la «praxis del poderoso como dominador») lo aliena; pero tiene conciencia de

<sup>11</sup> *Civ. Dei* XV, 1. En la *Civ. Dei* Agustín expresa las dos categorías bíblicas fundamentales: la totalización que se funda en el amor autoerótico (*libido*), y la destotalización que se abre al futuro como amor alternativo al Otro (*caritas*). Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. IV, §§ 20-23, y cap. V, §§ 26-28, t.II, pp. 13-18.

no haber cometido pecado alguno. Los sabios del «sistema» (Bildad y Sofar) quieren convencer al oprimido, en nombre de Satán, de que es pecador; con ello declaran inocente al verdadero opresor: a los opresores.

El «oprimido como oprimido» no es el «pobre» (el «oprimido *como Exterioridad*»). El «pobre», tanto del «bienaventurados los pobres (*ptokhoi*) (Lucas 6,20) como, mejor aún, del «siempre tendréis pobres en medio de vosotros» (Mateo 26,11), es el Otro (en el *esquema 2: El Otro*<sup>1</sup>) en tanto no posee el valor supremo del sistema sociopolítico, económico, cultural, etc. El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto *exterior* a la estructura de dominación misma. En este sentido el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido *como alienado*» en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando.

#### f) La praxis liberadora. La redención y el «profeta»

A la «lógica del pecado», expuesta en parte en el § 5, le anteponemos ahora la «lógica de la liberación», del antipecado o de la negación de la negación del Otro<sup>12</sup>. La *simbólica* bíblica nos propone, en el relato de Moisés (Éxodo 3ss) o en la parábola del Samaritano, un rotundo *Sí-al-Otro* como otro cuando todavía es sino un oprimido como oprimido *en* el sistema. La luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la *máscara* del oprimido o alienado el *rostro* del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la *persona* humana. No es aversión (*aversio*) al Otro, sino conversión (*conversio*) hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios». Como Bartolomé de las Casas, el evangelizador anticonquistador moderno europeo, el justo, descubre al Otro como otro: «estas gentes los indios crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces... sin rencillas ni bullicios, no pendencieros, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo»<sup>13</sup>.

Para afirmar el *Sí-al-Otro* es necesario antes destotalizar el sistema, abrirlo: *es necesario ser ateos del sistema*. La Virgen de Nazaret, en la

<sup>12</sup>En Hegel es negación de la Di-ferencia y el ente, que por su parte ha sido negación del *Sein an sich* o la Totalidad como Identidad originaria y divina. Por el contrario, en nuestro caso, se trata de negar la alienación del Otro (reducido a ser un ente), es decir, afirmar (=Sí) al Otro como Dis-tinto (véase *Para una ética de la liberación*, cap. III, § 16, t I, pp. 118ss; cap. IV, § 23, y cap. V, § 29-31, t. II, pp. 42-127); es entonces negación de lo afirmado por Hegel desde una Exterioridad desconocida por él.

<sup>13</sup>*Brevisima relación*, ed. cit, p. 33.

*carne*, se abre al Espíritu (la Alteridad). Jesús afirma que es necesario «dar al César lo del César, ya Dios lo de Dios» (Mateo 22,21), es decir, se declara con todos los profetas *ateo del César*, de la carne, de la Totalidad. Cuando Feuerbach y Marx se declararon ateos del «dios» de Hegel y del mundo burgués europeo (que fue el único que conocieron) comenzaron el correcto camino ortodoxo<sup>14</sup>.

Para poder destotalizarse la Totalidad del pecado es necesario que irrumpa subversivamente la Alteridad. Lo *ana-léctico* (lo que está *más allá* del sistema), el Otro absoluto (*El Otro<sup>2</sup> del esquema 2*), la Palabra (*dabár* hebreo, que nada tiene que ver con el *Iógos* griego) se en-totaliza, en-carna: «De condición divina...se alienó (*ekénosen*) y tomó la forma del siervo (*doúlou*)» (Filipenses 2,6-7). Cristo, la Iglesia, el profeta debe asumir en el sistema la posición del oprimido como oprimido (posición B en el *esquema 2*). El *siervo* (*hebed* en hebreo, *doúlos* o *país* en griego) asume realmente la condición sociopolítica, cultural, económica del alienado. Se asemeja en su alienación al indio, al africano, al asiático; a la mujer usada, al niño oprimido pedagógicamente. Se encierra entonces en la prisión del pecado (el «sistema») sin haberlo cumplido.

El «siervo», el profeta, el «pobre según el Espíritu»<sup>15</sup> desde y con los oprimidos cumple la «praxis liberadora» (en hebreo *habodák*, en griego *diakonía*), que es un *trabajo* de «justicia» y al mismo tiempo liturgia al Dios salvador. Ese «servicio» (*flecha S del esquema 2*) del Samaritano y Moisés al pobre y a los esclavos como Exterioridad es praxis subversiva histórica (y por ello sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y escatológica.

<sup>14</sup> Véase mi ponencia «El ateísmo de los profetas y de Marx», comunicación a la II Semana de teólogos argentinos, Guadalupe, Buenos Aires 1973, e «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», en *América Latina, dependencia y liberación*, G. Cambeiro, Buenos Aires 1973, pp. 193ss. Allí expongo que siempre los profetas comienzan su crítica al sistema del pecado como una «crítica de la religión de los ídolos y fetiches» de dicho sistema. ¿No será profundamente católico-cristiana la crítica al fetichismo del dinero (Marx, *Das Kapital* I, cap. XXIV, 1: «Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation»)? ¿No es acaso ortodoxo aquello de que debe negarse la teología (hegeliana) para afirmar una antropología del Tú (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), si se tiene en cuenta que Cristo es Otro hombre y mediación hacia el Dios Padre Creador? Podríamos decir que la «teología de la liberación» latinoamericana es atea para la cristiandad conquistadora europea (no se confunda cristiandad con cristianismo: véase mi artículo «De la secularización al secularismo», en *Concilium*, septiembre [1969] §§ 1-4).

<sup>15</sup> Permítaseme esta traducción de *hoi ptokhoi tô pneúmati* (Mateo 5,3), para distinguir entre el «pobre» como exterioridad (sentido dado en el § e) y el «pobre según el Espíritu» como activa y consciente colaboración liberadora, el profeta. Véase en mi obra *El humanismo semita* (EUDEBA, Buenos Aires 1969) el apéndice sobre «Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh» (pp. 127ss).

Para eso ha sido consagrado (Lucas 4,18; Isaías 61,1), para subvertir el sistema y relanzar la historia<sup>16</sup>, para liberar al pobre como un año sabático, un año de jubileo<sup>17</sup>.

El liberador, el «siervo» profeta, al responder a la llamada del «pobre» (como Exterioridad) se manifiesta para el sistema o el pecado, para el Imperio o la opresión (internacional, nacional, económica, política, cultural, sexual) como lo que anuncia el *nuevo sistema* (horizonte 2 del *esquema 2*), y por ello anuncia también la desposesión del poderoso y su muerte como dominador. El «sistema» la Totalidad, la *carne*, transforma la mera dominación (flecha x del *esquema 2*) en represión, violencia, persecución. El «siervo» liberador es el primero en morir entonces: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas y apedreas a los que Dios te manda» (Mateo 23,37). En este caso el liberador se transforma en *redentor*, en el que como en un auténtico sacrificio de expiación (de *kipper* en hebreo; Levítico 16), paga en su carne la liberación del Otro; «El que quiera ser el mejor se hará servidor (*diákonos*) y el que quiera ser primero debe hacerse siervo (*doûlos*) de los demás. A imitación del Hijo del Hombre, que no vino para que le sirvan sino para servir (*diakonêsai*) y para entregar la vida en rescate de la multitud» (*lútron anti pollôn, el rabîm* escatológico hebreo) (Mateo 20,26-28).

Fácil es comprender que la *praxis de liberación*, desde la de los profetas y Jesús, de los perseguidos cristianos en el Imperio romano, como la del obispo Valdivieso (asesinado en 1550 por el gobernador por defender a los indios de Nicaragua), como la de Pereira Neto en 1969 en Brasil (o de Mahatma Gandhi o Lumumba en el Tercer Mundo no cristiano), indican que el liberador, al anunciar el fin del sistema, es asesinado violentamente por los «ángeles» del «Príncipe de este mundo», es decir, por los conquistadores, ejércitos imperiales, banqueros capitalistas, «herodianos» (gobiernos de las naciones dependientes) faltos de escrúpulos. El sistema como Totalidad es la muerte tautológica. La muerte del liberador es sólo la muerte a la muerte, es ya un «nacer de nuevo» (Juan 3,5-8)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> «Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lucas 1,52-53) *Subvertere* en latín es poner «abajo» lo que está «arriba» y viceversa.

<sup>17</sup> Levítico 25,8-12. «Jubileo» procede del hebreo *yobel*. la trompeta en forma de cuerno que anuncia la liberación de los esclavos (Éxodo 21,2-6).

<sup>18</sup> «Lo que nace de la *carne* (Totalidad o sistema) es carne. Y lo que nace del *Espíritu* (el Otro, la Alteridad o Exterioridad) es *Espíritu*» (*ibid.*).

## g) Hacia una eclesiología de la liberación redentora

Todo lo indicado se vive siempre concreta e históricamente como parte de la comunidad o el pueblo de los convocados, la Iglesia, o, simplemente, como parte de la historia mundial.

En efecto. Desde la muerte liberadora y redentora de Cristo la historia mundial tiene un nuevo estatuto *real*, ya que todo hombre de buena voluntad recibe la gracia suficiente para salvarse. Sin embargo, por el pecado, los sistemas históricos (sociopolíticos, económicos, sexuales, pedagógicos, etc.) tienden a cerrarse, fijarse, eternizarse. Es necesario relanzarlos adelante, destotalizarlos, darles fluidez dialéctica hacia la parusía. Dios, desde la Exterioridad de la creación, funda la Iglesia en el corazón de la carne, del mundo, de la Totalidad (movimiento de «alienación» o *kenótico*). La Iglesia, como *Don*, es en-carnación (en-totalización) del Espíritu. Por el bautismo el cristiano es «consagrado» para el servicio liberador del mundo y *recibido* en la comunidad. La Iglesia *real*, comunidad *institucional*, nace geopolíticamente en el Mediterráneo oriental, crece después en el Mediterráneo occidental y florece en la cristiandad latino-germánica, la Europa que con Estados Unidos y Rusia es el «centro» geopolítico del mundo actual. Por otra parte, habiendo nacido sociopolíticamente entre los oprimidos del Imperio romano, hoy es parte de las naciones que oprimen a los países dependientes «periféricos», y, frecuentemente, se encuentra comprometida con las clases dominadoras (en el nivel nacional), con la cultura dominadora, etc.

Es decir, la Iglesia que se en-carna en el mundo (como las semillas del sembrador de la parábola) llega a identificarse con la carne, la Totalidad o el sistema (adopta la posición de A, del *esquema 2*). Esa identificación con el «Príncipe de este mundo» es el pecado en la Iglesia, la que «fija» el sistema y aun lo sacraliza (desde el «Sacro Imperio Romano», hasta las cristiandades y la «civilización occidental y cristiana»).

Por el contrario, la esencia de la Iglesia, comunidad e institución liberadora, le exige identificarse con los oprimidos (posición B del *esquema 2*) para «romper los muros» (flecha *S*) de los sistemas totalizados por el pecado, la injusticia (política internacional y nacional, económica y social, cultural y sexual, etc.). El «signo» (el *semeíon* del Evangelio de Juan) de la Iglesia o la evangelización no puede realizarse sino por mediación del compromiso histórico de la comunidad en el proceso o *paso de la liberación* (en hebreo *pesah* significa también «paso», «marcha», «huida») (flecha *S*), paso de un sistema que intenta un proyecto agresor (*b* en el *esquema 2*) hacia un nuevo sistema que intenta un proyecto de liberación (*d* en el

*esquema*) que, por su parte, es para la Iglesia «signo» del proyecto escatológico del Reino. La Eucaristía es *anticipo* en el «paso» (*pascual*) del Reino, es una «fiesta de la liberación» del pecado (de la esclavitud de Egipto). La liberación de América Latina, por ello, es para la Iglesia latinoamericana (como parte «dependiente» y en parte oprimida por la Iglesia mundial) *el lugar* de la evangelización. Al mismo tiempo es lugar evangelizador la liberación de las clases oprimidas, de la mujer, del hijo, del «pobre» hoy.

## 2. Estatuto del discurso teológico

En esta segunda parte del párrafo deseamos volvernos sobre el discurso teológico mismo, en primer lugar sobre el europeo (y por extensión lo que desde América del Norte se llamaría la *White Theology*), para después definir la teología que se despliega como un discurso desde la opresión, sea mundial (desde las naciones «periféricas»), nacional (desde las «clases» oprimidas), erótica (desde la mujer), pedagógica (desde las nuevas generaciones, la juventud).

### a) Condicionamiento del pensar teológico

Es sabido por el pensamiento crítico latinoamericano actual que toda expansión geopolítica llega rápidamente a ser fundada por una «ontología de la dominación» (una filosofía o teología, según los casos). La expansión europea moderna tuvo su formulación ontológica en aquel «*ego cogito*»<sup>19</sup>, que había antecedido fácticamente el «yo conquisto». Con Spinoza, en su *Ethica*, el *ego* es un momento de la única substancia de Dios, posición que asumirán posteriormente Schelling (el de la juventud) y Hegel: el «yo» europeo ha sido divinizado. Fichte nos indica que en el «Yo soy Yo, el Yo es absolutamente puesto»<sup>20</sup>; es un «Yo» incondicionado, indeterminado, infinito, absoluto (y en Hegel, en definitiva, divino), natural. En Nietzsche ese «Yo» se transforma en potencia creadora («Yo» como «Voluntad de Poder») y en Husserl en el más discreto «*ego cogito cogitatum*» de la

<sup>19</sup> «*Je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler*» (*Discours de la méthode*, IV; ed. La Pléiade, Gallimard, Paris 1953, pp. 147-148).

<sup>20</sup> «Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt» (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], § 1; ed. Medicus, Meiner, Berlin 1956, I,96). Todavía dice que «la esencia de la filosofía crítica consiste en la posición absoluta de un Yo absoluto incondicionado y no determinable por nada más elevado» (*ibid*, I, § 3; I, 119).

fenomenología<sup>21</sup>. Lo más grave es que *el Otro*, el otro hombre como otro (el indio, el africano, el asiático, la mujer, etc.) queda reducido a ser una idea, un objeto, el *sentido* constituido desde un «yo constituyente original»: el Otro es entificado, cosificado, alienado a un mero *cogitatum*.

Por su parte, la teología europea o del «centro» no puede estar exenta de esta *reducción*. La expansión dominadora de la cristiandad latino-germana formuló igualmente una «teología dominadora». El pensar semito-cristiano del Antiguo y Nuevo Testamento fue reducido a un proceso de helenización indoeuropeizante desde el siglo II. La teología europea medieval justificó el mundo feudal y el *ius dominativum* del señor feudal sobre el siervo. La teología de Trento y la protestante nada pensaron sobre el indio (fuera de la Escuela de Salamanca y durante pocos decenios), el africano y el asiático. Por último, la expansión del capitalismo y el neocapitalismo permitieron a los cristianos del «centro» formular una teología del *estatu quo* y un ecumenismo de la «coexistencia pacífica» (entre Rusia, Estados Unidos y Europa) para mejor dominar a la «periferia». El *Otro*, el pobre, queda nuevamente constituido desde el «yo» europeo: «*Ego cogito theologatum*». Reducido el tema del pensar teológico, queda igualmente reducido todo el ámbito de «lo teológico»: el pecado es minimizado en el solo horizonte de la injusticia *intranacional*; es privatizado, despolitizado, asexualizado (y supersexualizado en otros niveles). Pero, lo que es más grave, el sentido y horizonte de la salvación y redención es igualmente reducido a los estrechos límites de la «experiencia cristiana del *centro*». Es una salvación individual, espiritualizante, interiorista, desencarnada, donde frecuentemente se busca un masoquista dolor elegido en tiempo y lugar (mientras que la verdadera «cruz» de la historia *real* nos pide la vida en el momento menos pensado).

Esa teología tenía numerosos condicionamientos *no pensados*. El primero, el condicionamiento de la religiosidad de la cristiandad latino-germánica y mediterránea que pasaba por ser «cristiana *sin más*» por el solo hecho de ser *latina*; condicionamiento litúrgico (que identificó la liturgia de la religión cristiana con la latina e impide a otras culturas tener liturgias propias tal como la tuvo la cultura mediterránea); condicionamiento cultural, ya que la teología es cultivada por una élite intelectual, es más, por profesores académicos de universidades, bien pagados y con grandes seguridades (situación tan alejada y desventajosa con respecto a

<sup>21</sup> Véanse mis obras *La dialéctica hegeliana*, §§ 4-9 (pp.31-121) y *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§ 11-21 (Ser y Tiempo, Mendoza 1972, pp 75-162).



Tertuliano o Agustín); condicionamiento político, porque es una teología acomodada y comprometida con el poder metropolitano del mundo; condicionamiento económico, porque se ejerce en su mayoría desde las clases oligárquicas, de la burguesía y del mundo neocapitalista, y aunque a veces sean pobres monjes, lo son de ricos órdenes; condicionamiento *erótico*, porque son célibes los que piensan teológicamente y no han podido expresar una auténtica teología de la sexualidad, de la pareja, de la familia. Por todo ello la teología moderna europea (desde el siglo XVI al XX) está inadvertidamente comprometida con una praxis de dominación mundial, política, pedagógica y erótica.

No seríamos exagerados al decir que en muchos de sus niveles es una auténtica «ideología teológica», porque oculta muchos aspectos que su situación no descubre, tal como por ser habitantes de la Tierra no vemos la otra cara de la Luna. Y, lo que es peor, en América Latina hay muchos «teólogos progresistas» que simplemente *repiten* la «teología del centro», con lo cual se ocultan a sí mismos y se transforman igualmente en ideólogos de la opresión con mayor culpabilidad.

#### b) Fe y praxis cristiana

La existencia precristiana es una estructura que tiene diversos momentos. El fundamental se denomina: la comprensión del ser. La comprensión (de «captar» algo junto a otro [*cumprendere*], o mejor aún, «abarcar» en círculo a la totalidad: *circumprendere*) es la apertura fundamental por la que nos abrimos al mundo en cuanto tal<sup>22</sup>. Si hay existencia humana, precristiana, es porque hay mundo, correlativamente; y si hay mundo es porque hay una apertura fundamental ( que no podemos aquí describir filosóficamente por razones de espacio)<sup>23</sup>. De igual modo, si hay existencia cristiana es porque hay un mundo nuevo donde pueda ejercerse la trascendencia cristiana, y ambos quedan ontológicamente fundados en la apertura al mundo cristiano en su totalidad, es decir, a la comprensión sobrenatural del ser. Esta comprensión revelada y dada gratuitamente por Dios se denomina la fe.

Además, la comprensión del ser, primera y cotidianamente, es una comprensión óptica de las cosas como ya siendo dentro del mundo (sin

<sup>22</sup> Véase mi conferencia «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires 1970), I, 3: «La comprensión existencial sobrenatural».

<sup>23</sup> Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 18 y 31-32.

tener en cuenta al mundo como tal, al *ser* explícitamente, que sería lo ontológico temático). La comprensión cotidiana es óptica o existencial. Por ello, teológicamente, la fe puede ser descrita estrictamente como la *comprensión existencial sobrenatural*. Entender acabadamente lo que esto significa nos llevaría a escribir un tratado -todavía no escrito- de teología moral (pero no es éste el lugar de hacerlo).

La fe no es *esencialmente* ni una creencia ni una oscuridad. La creencia psicológica como opinión, la adhesión de la voluntad a algo o alguien, la oscuridad, son elementos secundarios del acto intelectual-práctico de la fe. El acto de fe es comprensivo, es inteligencia, no inteligencia en función *teórica* (teoría que parte de la praxis y que es una reducción de ésta) sino en función *práctica*<sup>24</sup>. La fe no se aprende a partir de una enseñanza teórica, de un catecismo impartido en lecciones orales o audiovisuales; la fe se aprende cotidianamente en una comunidad cristiana y por el modo habitual de manipular los instrumentos, de instaurar las relaciones con el Otro: se descubre prácticamente el «sentido» de todo lo que me rodea en el *nuevo* mundo. El horizonte último al que nos abre la fe es necesariamente inobjetivo, inobjetivable: es decir, nunca puedo hacer «objeto» de mi consideración teórica lo que es la *luz* que me permite ver. Moisés no *vio* a Dios en la hierofanía del Horeb, sólo escuchó su voz: la fe procede de un oír<sup>25</sup>. El sentido del ser hebreo-cristiano no es un ver teórico (lo permanente y eterno como para los helenistas), sino un oír la palabra que se expresa desde el misterio del Otro como libertad. Dios, como misterio Trino y Uno, se manifiesta por su Palabra reveladora a los que lo saben *oír*, pero que no pueden *verlo*. Pero desde ese horizonte inobjetivo oído, la luz que ilumina, entonces sí podemos *ver* su economía manifestada en la historia humana: es el des-cubrir, prácticamente, los signos de Dios en la historia. Moisés no ve a Dios, pero ve lo que Dios le muestra: «*He visto* la miseria de mi pueblo que reside en Egipto» (Ex 3,7). Ese ver existencial, óptico, es la función histórica esencial de la fe. y en esto no es creencia, adhesión u oscuridad, sino inteligencia-esclarecedora, interpretación, luz profética. La fe implanta en un *nuevo horizonte* el mundo precristiano, iluminándolo con la nueva luz y comprendiéndolo de la manera más radical: por ello es posible una hermenéutica o interpretación de los mismos acontecimientos históricos precristianos con otro *sentido*. El *sentido* de los entes, de los

<sup>24</sup> Cf. *Para una ética de la liberación*, cap. VI, § 36, t. II.

<sup>25</sup> Ex, 3,1- 7; *Concilio de Trento*, ses. VI, decreto sobre la justificación, cap. 6, donde se cita a San Pablo, Rom 10,17: «...*fidem ex auditu*» (Dz, 1963, m. 798; ed. Albe- rigo, p. 648).

acontecimientos, es lo que cambio; y ese cambio existencial de sentido no se aprende sino de otro cristiano, concretamente, comprometidamente, cotidianamente. No es teoría, es fundamento del orden práctico.

La fe, como comprensión existencial inobjetiva, es *concreta*, es decir, no es abstracta o reducida, sino que se cumple en el orden mundano histórico real e integrada a la complejidad total de la vida humana.

Es comprensión práctica del *ser* cristiano, del Ser divino (el Misterio de Salvación) que se entronca con la creación y la historia. Es comprensión del Misterio interpersonal de Dios que instaura un nuevo orden relacional entre las personas humanas en la historia (la Alianza, la Iglesia, el Reino de Dios). Ese *ser* cristiano no es abstracto: es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No es un orden universal, es *mi ser, nuestro ser*. Como tal, nuestro ser, nunca está totalmente cumplido; hay en él, por esencia, un poder-ser más todavía. La historia no ha terminado, nunca puede terminar para el hombre si Dios no lo eleva. Por ello la fe es una comprensión existencial concreta del ser cristiano como perenne poder-ser. Poder-ser más todavía es indicar que se abre al futuro: futuro es lo que ad-viene: lo que viene hacia nosotros (-viene) que nos dirigimos expectantes hacia ello (ad-). Vamos hacia lo que viene: nos encaminamos en la esperanza hacia el Cristo adviniente (la Parusía, el Adviento). Es decir, la comprensión del ser cristiano como ad-viniente nos indica que nuestro ser está siempre como lanzado *delante de nosotros*, nos antecede por esencia como el horizonte que se aleja en la pampa por más que el gaucho trote y trote hacia él con su pingo (caballo). El «resto escatológico», lo todavía por acontecer, es un futuro pro-yectado. Por ello, y al mismo tiempo, es una comprensión *ana-léctica*<sup>26</sup>. Ana-léctica (*aná*: más allá; *logos*: horizonte o comprensión), es revelarse desde más allá del horizonte.

Como puede verse, sólo hemos indicado un programa, pero lo suficientemente fundado como para resumir lo dicho de la siguiente manera: la fe es la comprensión ontológica fundamental, sobrenatural, por la que, de manera existencial, concreta, ad-viniente y ana-léctica, se nos abre el sentido de los acontecimientos de la historia como Historia Santa.

La fe nos abre un pro-yecto histórico concreto, sobrenatural, que deja al descubierto un ámbito (la *nada* diría Sartre) de posibilidades mundanas. Entre lo que fácticamente soy y lo que me comprendo a la luz de la fe poder-ser se abre, como una fisura, el mundo de la libertad, de la responsa-

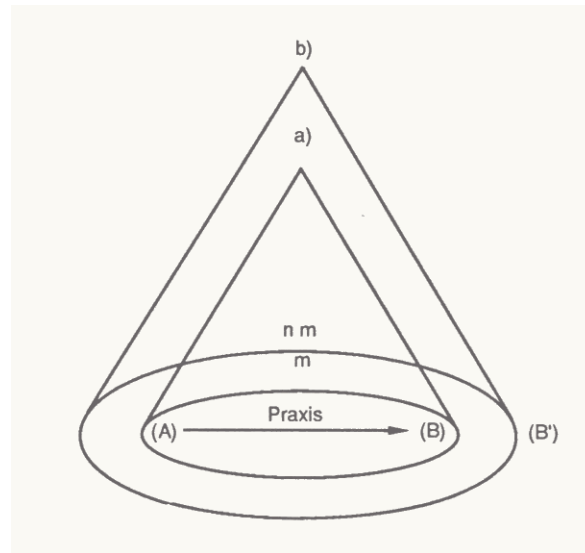
<sup>26</sup> Todo esto véase en *Para una ética de la liberación*, supra, cap. I, §§ 3-6; cap.3, §§ 16-19, etc.

bilidad, de la elección, pero, esencial y fundamentalmente: la *praxis*. La praxis, la acción o el obrar humano, es *la actualidad misma* del ser en el mundo (praxis en un ámbito precristiano; praxis cristiana en el mundo al que nos abre la fe: mundo cristiano). Soy en el mundo en tanto y en cuanto obro. La praxis es la actualidad mundana del hombre. Obro porque no-soy-todavía lo que me comprendo poder-ser. Si fuera el ser (Dios) no podría obrar prácticamente (la actualidad pura no es ya práctica). Porque todavía no soy del todo (resto escatológico) es por lo que debo obrar. La praxis se funda, entonces, ontológicamente, en la no-coincidencia de lo que ya soy y mi poder-ser. Lo que me impulsa a moverme, a ir hacia la coincidencia (que sólo es total e irreversible en Cristo, en el Reino) es el ser mismo que me llama (la vocación de la conciencia) a ser plenamente mi pro-yecto cristiano realizado plenamente: el reino escatológico cumplido del Cielo. La praxis se funda en la fe de dos maneras. En primer lugar, porque la fe nos abre al ser cristiano mismo: al poder-ser, al pro-yecto en Cristo, al futuro que funda e inmanta a la praxis. En segundo lugar, porque la fe es la luz interpretativa que descubre ahora y aquí el «sentido» del acontecimiento histórico como posibilidad. Es decir, la praxis no es sino el empuñar realmente una posibilidad: un hacer *esto*. La fe es la que permite la hermenéutica, el des-cubrir el *sentido* oculto (en-cubierto en el mundo precristiano y des-cubierto por la luz de la fe en el mundo cristiano) del acontecimiento concreto. Esa interpretación no es científica, universal o abstracta: es concreta, histórica, adaptada a la cotidianidad (los clásicos dirían: prudencial).

La fe funda entonces la praxis, pero al ser ella misma una comprensión en función práctica se nutre de ella, y emplaza cotidianamente el pro-yecto desde la praxis misma. Una praxis egoísta o cobarde inhibe la fe; una praxis generosa o heroica permite a la fe abrir mayores horizontes de comprensión. La fe es entonces el fundamento integrante de la praxis cristiana; la praxis cristiana es cristiana (y en esto se diferencia de la praxis pre- o anti-cristiana) porque es actualidad en un nuevo mundo al que nos abrimos por la fe<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Véase la relación comprensión-praxis en *op. cit.*, §§ 7-12 y 7-18. En *Para una destrucción de la historia de la ética* (Ser y tiempo, Mendoza 1973) hemos considerado la misma cuestión en Aristóteles, Tomás, Kant y Scheler.

REPRESENTACIÓN FIGURATIVA DE LAS RELACIONES  
ENTRE FE Y COMPRESIÓN PRECRISTIANA



Permítasenos resumir lo dicho en una representación figurativa que explicamos de la siguiente manera: a) es el cono de luz que ilumina el círculo (mundo); el hombre (A) es el punto de apoyo (ex-) de la trascendencia en un pro-yecto (B): como nos comprendemos poder-ser. Se trata del orden precristiano o llamado «natural» (reductivamente); b) es el cono de luz de la fe que ilumina el círculo *nm* (nuevo mundo); el hombre (A) trasciende ahora más allá del proyecto histórico (B), hacia un (B') (el Reino escatológico de Dios). La diferencia entre (B) y (B') indica la existencia de un «resto escatológico», un más-allá de todo proyecto humano histórico y que permite la crítica liberadora de la fe con respecto a todo proyecto histórico. Sin embargo, no hay nuevo mundo sin mundo precristiano; no hay pro-yecto escatológico que no se apoye en el pro-yecto histórico. La fe no viene a yuxtaponerse a la comprensión precristiana sino que *asume* dicha comprensión. Deben entonces distinguirse los dos planos, pero sabiendo que ambos quedan asumidos unitaria y realmente en el plano sobrenatural del Reino.

c) Algo más sobre la revelación y fe.  
La epifanía antropológica

La teología occidental supone siempre, desde hace siglos, una cierta filosofía. La ontología de Kant (que postula una «fe racional»), la de Hegel (que incluye la fe dentro del horizonte de la Razón) o la de Heidegger (como «comprensión del Ser») admiten la Totalidad del ser como horizonte único del pensar. «Ser-en-el-mundo» es el hecho fundamental, originario, primero<sup>28</sup>. La teología existencial parte entonces del horizonte del *mundo* como la totalidad. Lo más grave es que, de hecho, siempre la Totalidad es la mía, la nuestra, la europea, la del «centro». Lo que pasa desapercibido ingenuamente, obviamente, es que niego *otros mundos cristianos*, otras experiencias también válidas: niego la Alteridad antropológica como punto de partida del pensar teológicamente<sup>29</sup>.

Como bien lo vio el viejo Schelling en su *Philosophie der Offenbarung*, la fe en la palabra del Otro está más allá de la Razón ontológica (igual al *Sein* hegeliano), cuestión en la que Kierkegaard lo continúa (por ejemplo, en el *Postscriptum*). Fe se tiene de la revelación del Otro. La revelación no es sino el Decir alterativo de Dios, existencial o mundanamente, que descubre las pautas o categorías interpretativas (hermenéuticas) de la Realidad crística. En la historia cotidiana (existencialmente)<sup>30</sup> Dios, entonces, manifiesta lo en-cubierto (el *hecho* de la Redención mundial en Cristo) por medio de una *luz* (*ratio sub qua* diría un clásico) interpretativa o pautas (categorías) válidas para toda la humanidad y la historia. Dios no revela sólo *esto* (un contenido concreto) sino esencialmente *las categorías* que me permiten

<sup>28</sup> La teología de Karl Rahner, es sabido, parte de una filosofía heideggeriana (con influencia de Maréchal) tal como se expone en *Geist in Welt* (1936), Kösel, Munich<sup>2</sup> 1957, o en *Hörer des Wortes*, Kösel, Munich 1963. No sin razón Eberhard Simons (*Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit K. Rahner*, Kohlhammer, Stuttgart 1966) muestra cómo el *Mit-Sein* no ha sido bien indicado en el pensar de Rahner, aunque algo haya dicho al respecto (p. ej. leemos en «Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *Schriften zur Theologie*, Benzinger, Zürich 1965, t VI, pp. 277ss, aquello de «Nüchstenliebe als sittliches Grundtun des Menschen»), lo mismo que Heidegger (*Sein und Zeit* [1927], § 26, pp. 117ss). La cuestión no es hablar de paso *del Otro* sino hacerlo *el origen mismo del discurso teológico*, pero no sólo del Otro divino.

<sup>29</sup> Desde un punto de vista filosófico, véanse las obras de Lévinas, ya nombrado, la de Michael Theunissen, *Der Andere*, Gruyter, Berlín 1965, y el cap. II de mi obra *Para una ética de la liberación*, t. I, pp. 97ss.

<sup>30</sup> Indica bien Ives Congar que el «*locus theologicus*» es la cotidianidad («La historia de la Iglesia, en cierto sentido, lo abarca todo»; «La historia de la Iglesia, lugar teológico», en *Concilium* 57 [1970], p. 86); es decir, la revelación se efectúa por mediación de la exterioridad histórica: Dios se revela *en* la historia. En el mismo sentido Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Matthias Grünewald, Maguncia 1965, nos

interpretar «esto»<sup>31</sup>. La revelación se clausura en Cristo con el Nuevo Testamento, pero despliega sus potencialidades a través de la historia. Lo que nos importa indicar aquí es que esa revelación no se efectúa sólo *en* la historia por palabras humanas, sino a través del hombre en cuanto exterioridad de la *carne* (o el «sistema»): a través del pobre, de Cristo-hombre.

La fe, que es la aceptación de la Palabra del Otro en cuanto otro, es la fe cristiana cuando se acepta la Palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La *epifanía* real de la Palabra de Dios es la palabra del pobre (más allá del sistema *analéctico*, entonces, lo que supone que se es *ateo del sistema*) puede escuchar *en ella* la Palabra real de Dios. Dios no ha muerto, quien ha sido asesinado es su epifanía: el indio, el africano, el asiático, y por ello Dios no puede ya manifestarse. Abel ha muerto en la divinización de Europa y el «centro», y por ello Dios se ha ocultado. La categoría revelada es clara: «Tuve hambre y no me disteis de comer... Aquellos preguntarán también: -Señor, ¿cuándo te vimos hambriento?» (Mateo 25,42-44)<sup>32</sup>. Tras la muerte de la divinización de Europa podrá nacer la fe en el pobre de la «periferia», fe en Dios por mediación del pobre: la nueva manifestación histórica de Dios (y no su resurrección porque no ha muerto) se operará por *la justicia* y no por los muchos tratados *teológicos* teóricos sobre «la muerte de Dios»<sup>33</sup>.

#### d) Teología e historia

La teología no es la fe. La teología es ya un pensar teórico que emerge de la praxis y que se funda en la comprensión existencial sobrenatural

---

propone «das Wort als Offenbarungsmedium» (p. 37). Sin embargo, en ambos casos, como en Schelling y Kierkegaard, no se ve la función mediativa de la exterioridad *antropológica*. No se trata sólo de que la revelación esté «posiblemente efectuada en forma de palabra humana» («...auf die möglicherweise im menschlichen Wort») (K. Rahner, *Hörer des Wortes*, p. 200), sino de que *el pobre*, como metafísicamente Otro, es la mediación elegida por Dios para su revelación. Moisés, históricamente (y no míticamente como en Éxodo 3), oyó la palabra de Dios por mediación del pobre (Éxodo 2,11-15).

<sup>31</sup> Estas categorías son, por ejemplo, «carne» (Totalidad), «pobre» (Alteridad antropológica), Dios «creador-redentor», «Palabra», «Espíritu» (modos alternativos del «cara-a-cara» divino), «servicio» (*Hadobah* o *diakonía*), etcétera. Cf. mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, II, VI. La «categoría» es lo revelado en Cristo como «revelación constitutiva». «Lo interpretado» por esas categorías es el *sentido* cristiano del acontecimiento, fruto de la fe.

<sup>32</sup> En el número 82 (1973) de *Concilium* sobre la fe se habla de la liturgia, las Escrituras, la poética, pero para nada del lugar privilegiado de la fe en el Otro: *pobre*; sin él la fe se hace ideología, se hace doctrina, se vuelve encubrimiento.

<sup>33</sup> Cf. *Caminos de liberación latinoamericana*, I, §§ 1-7; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 31 y 36.

(la fe). En el plano de la comprensión existencial el *ser cristiano*, que tiene real vigencia como luz que ilumina, no ha sido discernido explícitamente (lo óptico es interpretado; lo ontológico vigente está no tematizado). La tematización explícita de lo ya vigente en el plano de la fe cotidiana o existencial es la función esclarecedora, en función práctica, de la teología. La teología es una *conceptualización* epistemática de lo ya dado en la experiencia fáctica de la vida cristiana. El paso de la experiencia fáctica, histórica, cotidiana de la vida cristiana a la conceptualización no se realiza sin peligros. De hecho, la teología cristiana tiene diversos períodos y en ellos se ve, claramente, una evolución de suma importancia para la comprensión de nuestra situación presente latinoamericana.

El pensar semita y hebreo tenía ya un cierto modo de tematizar teóricamente su experiencia fáctica. No sólo por la producción poética (como los Salmos) o la interpretación histórica (los relatos del Génesis, del cap. 12 en adelante), sino por la expresión mítica (Gn 1-11) y la sapiencial (como p. ej. el Libro de Job). Sin embargo, puede decirse que la incipiente teología hebrea y cristiana (al nivel del Antiguo y Nuevo Testamento) es fundamentalmente *histórica*. Los mitos adámicos, caínico, babilónico... son historificantes: han sido propuestos por Israel para destruir los mitos ahistóricos, del eterno retorno de sus pueblos circunvecinos. Pero la historia (como acontecer: *Geschehen* o *Ereignis*) es el punto de apoyo de la predicación de los profetas, de Jesús, de Pablo, de Juan<sup>34</sup>. La argumentación es siempre la misma: es en Abraham (un personaje histórico) donde somos salvados por la Alianza y la promesa; así como nuestros padres que cruzaron el desierto, así hoy nosotros... La estructura del Evangelio y los *Hechos* de Lucas (desde Belén, pasando por Galilea, Jerusalén, Samaria, Antioquía, Grecia y culminando en Roma), como en el *Apocalipsis* de Juan, son «teología de la historia»: interpretación histórica del acontecimiento de la Salvación cumplido en Cristo. La historia-interpretación será el fundamento de la teología del judeocristianismo (como lo denomina Daniélou), y de muchas obras esporádicas (hasta la *Ciudad de Dios* de San Agustín).

Sin embargo, y bien pronto (desde los apologistas del siglo II), la conceptualización epistemática y silogística de los helenistas se fue imponiendo a los cristianos: véase la obra de un Clemente u Orígenes de Alejandría (a fines del siglo II), de un Ireneo de Lyon y de los que paulatinamente fueron constituyendo la teología, primero de los Padres griegos, después de los Padres latinos y por último de la Primera escolástica, desde el siglo XII

<sup>34</sup> Véase en mi trabajo *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires 1969, cap. III, pp. 75-106.



al XIV. Esta teología silogística se impone en la Segunda escolástica española y tridentina, y en la Tercera desde fines del siglo XIX. En la conceptualización (o el paso de la experiencia fáctica de la vida cotidiana a su expresión científicotemática explícita) teológica de Occidente había quedado de lado el método histórico primigenio del pensar hebreo y cristiano novotestamentario.

Es sabido que gracias a la Escuela de Tubinga (tanto por el lado protestante, en especial gracias a Hegel entre otros, como por el lado católico, mediando el pensamiento de Moehler) surge nuevamente el considerar la facticidad cristiana como una Historia de la Salvación (*Heilsgeschehen* o *Heilgeschichte*). La tematización teológica va recuperando, lentamente, una modalidad histórica. Hoy, después de un siglo de emprendido el nuevo camino, podemos afirmar lo siguiente: la teología y la historia de la salvación tematizada son lo mismo; y como la historia de la Iglesia es un momento de dicha historia, se concluye que: *la historia de la Iglesia es un momento indivisible de la única teología*.

La historia de la salvación como acontecimiento existencial (*geschehen*) debe ser distinguida de dicha historia como tematizada (*Historie*)<sup>35</sup>, pero esa tematización metódica y científica tiene por único tema a Dios Trinitario manifestándose en la única Historia acontecimental de la Salvación. Esta historia existencial no es sólo un lugar sino el de toda la teología cristiana, al que los otros lugares así llamados se refieren como a su fundamento (la Escritura, etc.).

Esto que pudiera parecer cuestión meramente metódica tiene una importancia *esencial* para la teología en América Latina. Habiéndose tomado por método el silogístico-científico del *Organon* aristotélico, y considerándose como única y universal la estructura dada de hecho en el mundo mediterráneo (ámbito del pensar griego, de la Patrística cristiana y de las tres escolásticas), se había implantado como *única* experiencia fáctica histórica de vida cristiana la del mundo europeo. Como la historia no contaba como método fundamental, las diversidades históricas no venían a marcar diferencias; los no-europeos sólo podían copiar y repetir la única teología posible: la helenístico-cristiana que, de hecho, sólo conceptualizaba la experiencia fáctica europea. Pero, al descubrirse a la historia de la salvación *como lugar teológico* y a la misma historia como un momento indivisible de la única teología, comienzan a aparecer las diferencias y la teología no puede sino tomarlas en cuenta. Cuando se cobra cabal conciencia de este

<sup>35</sup> Cf. *Nota bibliográfica* I-III, al fin.

hecho, sólo así, aparece una nueva teología. En América Latina este descubrimiento, presentido desde hace decenios (y que yo mismo en la primera edición de esta obra, en 1964, indicaba explícitamente), sólo ha cobrado temática claridad desde hace unos años.

La temporalidad, como la comprensión del ser, es un momento existencial de la estructura ontológica del ser humano. El ser humano no se cumple en un presente, pasado o futuro cerrados; su existir incluye unitariamente un pasado histórico-tradicional que implanta un futuro desde el que se abren las posibilidades del presente. Este haber-sido que sitúa al poder-ser en el que se funda el estar-siendo indica, resumidamente, el *factum* de la temporalidad. Uno de sus modos es la historicidad. Histórico es un documento por haber-sido en un mundo-sido; por haber estado a la mano de un hombre que fue-en-el-mundo<sup>36</sup>. Si histórico es el ser del hombre, debe serlo igualmente el ser cristiano. Histórico es el ser cristiano como historia santa, y el método de la teología como historia es la mejor interpretación de lo implícito en el nivel existencial. Si no se considera el momento histórico del ser cristiano se lo abstractiza y disuelve en lo universal. Al no considerarse el momento histórico del ser cristiano en América Latina, se evaporó la peculiaridad de nuestra realidad eclesial. Es por ello por lo que al llegar el siglo XVI y continuar la historia eclesial europea hasta el siglo XX, el latinoamericano sentía alejarse de su ser propio para ir cayendo en un ser alienado o inauténtico: su europeización significaba su aniquilación como latinoamericano.

La historia del acontecer cristiano en América Latina (ese momento de la historia de la salvación que se va cumpliendo en nuestro continente) es *esencial*, como momento indivisible de la única teología, para poder pensar entre nosotros cristianamente. El pensar teológico surge de una praxis, y nuestra praxis es la latinoamericana. y así como la teología-histórica (no una teología entre las otras sino la única) implanta metódicamente un sacramento o una institución en la historia para ver su estructura esencial (por ejemplo, desde el Antiguo al Nuevo Testamento, y dentro de la tradición primitiva, conciliar y europea), es necesario en toda cuestión (incluso en el tratamiento del dogma de la Trinidad, la Iglesia, los sacramentos, etc.) continuar ese movimiento dialéctico de nuestra historia eclesial latinoamericana: en la praxis misionera del siglo XVI, en los concilios y sínodos, en las disposiciones concretas, en las tradiciones institucionales o en el

<sup>36</sup> Véase, en la conferencia indicada, supra, *nota 22*, I, 2: «Historicidad cristiana auténtica e inauténtica».

«catolicismo popular». Todo debe ir recibiendo en ese momento de la Historia de la Salvación (la historia de la Iglesia latinoamericana) una tonalidad propia que la praxis cristiana latinoamericana ha ido imprimiendo a mediaciones.

Queremos entonces dejar bien claro, desde un punto de vista hermenéutico o metódico, que la historia de la Iglesia latinoamericana constituye, como momento esencial, parte de la única teología real que pueda pensarse en América Latina. En este caso, dicha historia no es todavía la historia precristiana (que en los tres capítulos siguientes va indicada con las secciones I); ni siquiera el relato pormenorizado de los acontecimientos; sino el descubrimiento de un sentido teológico (ya indicado en la periodificación y síntesis de los períodos de las secciones II, y especialmente por algunas reflexiones finales de los tres capítulos en las secciones III). La única teología piensa la estructura ontológica (dogmática) que se cumple en la praxis cristiana (moral) concretizada históricamente (exégesis en un primer momento y después historia de la Iglesia). Estructura metafísica que es la Trinidad manifestada en la historia por el pueblo de Israel, prefiguradamente, y en Cristo y la Iglesia hasta su cumplimiento en la Parusía.

#### e) La praxis de liberación y la teología

Desde los datos de la revelación y por mediación de la fe practicante, la teología es una reflexión sobre la realidad. En los últimos años se ha hablado de una «teología de las realidades terrenas», una «teología del cuestionamiento» para llegar incluso a una «teología de la revolución»<sup>37</sup> o a una «teología del desarrollo»<sup>38</sup>. En el ámbito europeo, sin embargo, sólo con la «teología política»<sup>39</sup> la cuestión cobra resonancia mayor. Sin

<sup>37</sup> Desde América Latina véase Hugo Assmann, *Teología de la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 76ss. Una bibliografía (lo mismo que en los temas que trataremos en este § e y en el § f) en *Desarrollo y revolución*, CEDIAL, II, pp. 73-95. Esta línea teológica y la siguiente ya se inspiran en parte en la praxis cristiana latinoamericana.

<sup>38</sup> Cf. bibliografía en CEDIAL, *op. cit.*, II, pp. 31-47.

<sup>39</sup> La obra de Johann Baptist Metz tiene una significación particular. Desde «Friede und Gerechtigkeit. Ueberlegungen zu einer "politischen Theologie"», en *Civitas VI* (1967) pp. 13ss, pasando por *Zur Theologie der Welt*, Matthias Grünewalt, Maguncia 1968, por «El problema de una teología política», en *Concilium* 36 (1968) pp. 385ss, para llegar hasta el descolorido «Erlosung und Emanzipation», en *Stimmen der Zeit* 3 (1973) pp. 171ss (donde se evita la palabra «Befreiung» en un equivoco sentido de la *crux*: no es lo mismo la *crux* del profeta asesinado que el *dolor* del «pobre» oprimido).

embargo, y desde ahora, la teología actual latinoamericana encuentra en ese discurso «teológico político» el *límite* de enmarcar la crítica-profética dentro del estrecho ámbito *nacional*. Desde ese horizonte reducido, la injusticia *imperial* internacional se le pasa del todo desapercibida. La crítica desprivatizante escatológica no debe sólo alcanzar a elementos internos del sistema, sino al sistema en cuanto tal<sup>40</sup>.

De la misma manera, la incitante «teología de la esperanza»<sup>41</sup> manifiesta los *límites* de la «Teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt (que influye en Metz) y de la obra de Ernst Bloch (que inspira a Moltmann). Ambos supuestos filosóficos no han superado la ontología y la dialéctica, y consideran el futuro como despliegue de «lo Mismo». Aunque Moltmann comprende el futuro como Alteridad, sin embargo tiene dificultad para proponer, *más allá* del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico, un *proyecto histórico* de liberación política, económica, cultural, sexual. La esperanza alcanza hasta una «modificación histórica de la vida»<sup>42</sup> pero no a una radical innovación del sistema vigente con vistas a un proyecto histórico de liberación como signo real del proyecto escatológico. Sin esa mediación concreta, la esperanza reafirma el *estatu quo* y funciona como opio.

Por otra parte, una teología de la liberación europea mostrará la real cuestión del «Cristianismo y la lucha de clases»<sup>43</sup>, pero dentro de *los límites* de un marxismo nacional y anterior a la «teoría de la dependencia». No se llega a plantear claramente en este caso que la lucha de un proletariado del «centro» o metropolitano puede ser opresiva con respecto al proletariado de la «periferia» o colonial. Las clases se han tornado equívocas y pueden frecuentemente oponer en el plano internacional sus intereses. La liberación nacional de los países dominados es concomitante con la

<sup>40</sup> La crítica liberadora como función de la Iglesia («die kritisch-befreiende Funktion der Kirche»; *Zur Theologie der Welt*, p. 109) es muy diversa si se trata de una crítica política *internacional* (mostrando la injusta *acumulación* del «centro») y *social* (manifestando la dominación ejercida por las «clases opresoras»). Falta entonces la implementación que haga de dicha crítica una crítica *real*. La teología es esencial, primera e indivisiblemente ética y en esencial «ética política».

<sup>41</sup> Cf. Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, Munich 1964; *idem*, *Perspektiven der Theologie*, Matthias Grünewald, Maguncia 1968, y *Diskussion über die «Theologie Hoffnung»*, Kaiser, Munich 1967.

<sup>42</sup> «...geschichtliche Veränderung des Lebens» (*Theologie der Hoffnung*, p. 304).

Algo así como una reactivante «ética profesional», pero no un movimiento subversivo que critique la *totalidad del sistema* y conozca que debe implementar un proyecto *histórico* de liberación como *signo* del Reino.

<sup>43</sup> Cf. Jules Girardi, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes*, Cerf, 1972.

liberación social de las clases oprimidas. Por ello la categoría de «pueblo» cobra particular significación sobre la de «clase»<sup>44</sup>.

La teología latinoamericana surge, por el contrario, como reflexión sobre la praxis de liberación de los oprimidos de numerosos cristianos comprometidos políticamente. Se trata de una teología-ética pensada desde la «periferia», desde los marginados, desde los *lumpen* del mundo. La praxis que le sirve de apoyo no es sólo una praxis-necesidad (actualidad óptica del sistema de necesidades vigentes) sino praxis-liberación (en hebreo *habodá*, en griego *diakonía*: servicio liberador transontológico), pero no sólo política sino, igualmente, erótica y pedagógica: teología del *pobre*, de la *mujer* objeto-sexual, del *hijo* alienado.

#### f) Hacia una teología de la liberación de los oprimidos

Después de la gran «teología de la cristiandad» (desde el siglo IV al XV) y de la «teología europea moderna» (del siglo XVI al XX), la «teología de la liberación» de la periferia y de los oprimidos *es toda la teología tradicional* puesta en movimiento *desde la perspectiva del pobre*. La «teología de la cristiandad» (modelo pasado) identificó casi la fe cristiana y la cultura mediterránea (latino-bizantina), fijando posteriormente el proceso (la crisis del *latín* en pleno Concilio Vaticano II es todavía una última manifestación).

La teología europea moderna, privatizante e imperial, se reproduce en las colonias como «teología progresista» (practicada como *imitación* por aquellos que usufructuando el sistema como oligarquía nacional colonial opresora del pueblo, toman como tabla de salvación una teología que en la periferia es abstracta y por lo tanto no crítica: apoya el *statu quo*). Por el contrario, la «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» sólo estudia el punto de partida; la «teología política», uno de sus condicionamientos y ámbitos; la «teología de la esperanza», su futuro; etc.) reflexiona desde la praxis de liberación, es decir, desde el «paso» (pascua) o camino por el desierto de la historia humana, desde el pecado como dominación de los diversos sistemas (político, erótico, pedagógico, etc.) hasta la irreversible Salvación en Cristo y su Reino (lo escatológico). Este «paso» lo cumple cada hombre, cada pueblo, cada época, toda la historia humana. Pero hay ciertos «tiempos fuertes» (*kairós*) de la historia, y uno

<sup>44</sup> Véase mi obra *De la dialéctica a la analéctica*, conclusiones generales, Sígueme, Salamanca 1974.

de ellos le toca vivir a América Latina<sup>45</sup>, en los que la liberación total escatológica puede ser más claramente significada, testimoniada por los profetas, los cristianos, la Iglesia. La «teología de la liberación» se transforma lentamente en teología africana, negra, latinoamericana, aunque todavía no ha surgido una reflexión desde Asia<sup>46</sup>, para terminar por ser mundial y de los oprimidos en su sentido más general.

La «teología de la liberación», que surge por el impulso de pensadores latinoamericanos<sup>47</sup>, aparece cuando se descubre la dependencia de la misma teología a partir del descubrimiento de la dependencia económica («teoría de la dependencia») y cultural («cultura de dominación», dirá Salazar Bondy en 1968 en Perú). Esta teología, poco a poco, va descubriendo su método propio, que yo defino como «analéctico» y no sólo «dialéctico»<sup>48</sup> en cuanto es escucha de la voz transontológica del Otro (*aná-*) e interpretación de su contenido por « semejanza» (quedando la «distinción» del Otro como otro en el misterio hasta tanto la praxis de liberación no nos permita irrumpir en *su* mundo). Es una nueva dimensión antropológica de la cuestión de la analogía.

<sup>45</sup> Téngase en cuenta que América Latina es el único continente cultural que *ha sido* cristiandad *colonial*. Europa ha sido cristiandad, pero no colonial; los otros pueblos coloniales no han sido cristiandad. Esto sitúa a América Latina en la historia mundial y en la historia de la Iglesia de manera *única*. Desde nuestra *única experiencia* no puede surgir sino una teología distinta si es auténtica teología.

<sup>46</sup> En Africa autores como V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle; la «teología negra» de un J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree, Ch. Wesley, nos van indicando esta línea (cf. J. Peters, «Black Theology», en *Concilium* 59 (1970) pp. 397-405; O. D. Fischer, «Theologie in Lateinamerika als "Theologie der Befreiung"», en *Theologie und Glaube* (1971) pp. 161-178; R. Strunk, «Theologie und Revolution», en *Theologische Quartalschrift* (Tubinga) I (1973) pp. 44-53; y Cedral, op. cit., II, pp. 58-72). Algunas presentaciones europeas (p. ej. R. Vancourt, «Théologie de la liberation», en *Esprit et Vie* 28 (1972) pp. 433-440 y 657-662, que piensa que esta teología se inspira exclusivamente en un «método marxista») son muy unilaterales.

<sup>47</sup> G. Gutiérrez se preguntaba en su corto trabajo «Hacia una teología de la liberación», (Servicio de Documentación, JECI, Montevideo 1969) si más allá de una teología del desarrollo no se debería formular una teología estricta de la liberación. El año anterior Rubem Alves, en *Religión: ¿opio o liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo 1968, había ya avanzado por este camino. Por su parte Methol Ferré, en su artículo «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina», en *Vispera* 12 (1969), separata pp. 1-24, indica ya la «lucha de dos teologías», ya que «toda teología implica, de algún modo, una política», y, de hecho, en la Iglesia católica misma «hay una dominación de las Iglesias locales ricas sobre las pobres». Así surgió *un nuevo discurso teológico*.

<sup>48</sup> Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 36, t. II, pp. 156ss. Yo definiría la teología como: «una pedagógica (porque el teólogo es maestro y no político ni está en posición erótica) analéctica (porque el método no es meramente epistemático ni dialéctico) de la liberación histórico-escatológica». Sobre esta definición véase mi obra *Caminos de liberación II*, conferencia XII.

Por su parte, la «teología de la liberación» tiende a la interpretación de la voz del *oprimido* para jugarse desde la praxis en su liberación. No es ni un momento particular del Todo unívoco de la teología abstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco o autoexplicativo de sí misma. Desde la dis-tinción única cada teólogo, y la teología latinoamericana, retorna lo «semejante» de la teología que la historia de la teología le entrega, pero entra en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad. La teología de un auténtico teólogo, la teología de un pueblo como el latinoamericano es analógicamente semejante y al mismo tiempo dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable).

Cuando lo de «semejante» se hace unívoco, la historia de la teología no puede ser sino europea; cuando se absolutiza lo de «dis-tinto», las teologías se vuelven equívocas. Ni identidad hegeliana ni equivocidad jaspersiana, sino analogía. La teología de la liberación es un nuevo momento de la historia de la teología, un momento analógico, que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, antecediendo como latinoamericana en poco a la teología africana y asiática posmoderna. La teología de los pueblos pobres, la teología de la liberación humano-mundial, no es fácilmente aceptable por Europa. Europa está demasiado creída de su universalidad unívoca. Europa no quiere *oír la voz del Otro* (de los «bárbaros», del «no-ser» si el *ser* es su propio *pensar*: de América Latina, el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y China). La voz de la teología latinoamericana no es ya meramente tautológica de la teología europea, es como una «teología bárbara» (al decir de los apologistas con respecto a los *sabios* griegos). Pero nosotros sabemos que nos hemos situado más allá de la Totalidad europea, moderna y dominadora, y apostando por la liberación de los pueblos pobres representamos ya un hombre futuro mundial, posmoderno y de liberación.

## II.LA CULTURA LATINOAMERICANA

Nos toca ahora dar un paso más. Otro de los momentos fundamentales de la estructura ontológica humana es la corporalidad. Nada en el hombre puede dejar de expresar relación al cuerpo, no como cuerpo físico-real, sino como condición corporal de experiencia de todo lo que en el mundo nos hace frente. La teología expresa este nivel cuando habla de la *sacramentalidad*. La condición humana corporal exige, siempre, la concreción de las mediaciones. El hombre no es un ángel: todo lo que comprende, espera, ama, obra, se mediatiza corporalmente.

La totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad, como transformación mediatizante del cosmos, la llamaremos cultura. La cultura latinoamericana será el ámbito precristiano (aunque el cristiano haya ya obrado mucho en su interior como cristiandad) sobre el que y mediante el cual la fe y la praxis cristianas se hacen reales. La fe no es nunca una cultura, pero, por la ley de la Encarnación (que es el fundamento y la asunción cristiana de la corporalidad), no hay fe auténtica que no se cumpla en una cultura: la cultura es la mediación necesaria (sea ésta o aquella) de la fe cristiana.

### *1. Civilización universal y cultura regional*

*Cuando hablemos de cultura, de nuestra cultura, no podremos dejar de lado estos principios que guiarán nuestra exposición. La cultura será una de las dimensiones -veremos cuál- de nuestra existencia histórica, un complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro mundo. Ese mundo, que es un sistema concreto de significación, puede ser estudiado, y es la tarea de las «Ciencias del Espíritu» el hacerlo. «El hombre -nos dice Paul Ricoeur- es aquel ser que es capaz de efectuar sus deseos como disfrazándose, ocultándose, por regresión, por la creación de símbolos estereotipados»<sup>49</sup>. Todos esos contenidos intencionales, esos «ídolos (que porta la sociedad) como en un sueño despierto de la humanidad, son el objeto de la hermenéutica de la cultura»<sup>50</sup>. Hermenéutica, exégesis, revelación de la significación oculta es nuestra tarea, y para ello indicaremos algunos pasos metódicos previos en el estudio de la cultura, de la cultura latinoamericana, de nuestra cultura nacional.*

«La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo»<sup>51</sup>. Es decir, parecería que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano y nacional, deberemos clarificar los términos que estamos usando.

<sup>49</sup> *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, París 1965, p. 164.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Paul Ricoeur, *Historie de la vérité*, Seuil, París 1964, p. 274 (del artículo publicado en «Esprit», París, octubre 1961).





Situación de los grupos culturales de agricultores, cultivadores y nómadas  
 (Cf. Krickeberg, Canals Frau, Alimen Steve, W. Schmidt, Müller Zeries)

Hemos explicado ya en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y cultura<sup>52</sup>; aquí resumiremos lo dicho en ellos y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

*a) Civilización.*-La civilización<sup>53</sup> es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por ejemplo en un *Pithecanthropus* hace medio millón de años, poseyó ya la capacidad de distinguir entre la mera «cosa» (objeto integrante de un medio animal) y un «medio» (ya que la transformación de cosa en útil sólo es posible por un entendimiento universalizante que distingue entre «esta» cosa, «la» cosa en general y un «proyecto» que me permite deformar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un mundo de «instrumentos» con los que convivió, y teniéndolos a mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo<sup>54</sup>. El «instrumento» -el medio- se evade de la actualidad de la cosa y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable, que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, entre la piedra no pulida del hombre primitivo y el satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa -ambos son útiles que cumplen con un proyecto ausente en la «cosa» en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo humano<sup>55</sup>.

*El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diversos niveles de profundidad (paliers), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental «dada a la mano del hombre», el clima, la*

<sup>52</sup> Cf. *Chrétientés latino-américains*, en «Esprit», julio 1965. pp. 3ss (conferencia inaugural de la *Semana Latinoamericana I*, París 1964); *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona 1967. cap. I, II. 1-2; nuestro curso impreso por los alumnos sobre *Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste) 2-5.

<sup>53</sup> Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o incluso a la de Toynbee (como el «campo inteligible de comprensión histórica»), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum, Berlín 1940) y Ricoeur (*op. cit.*).

<sup>54</sup> Cf. Heidegger. *Sein und Zeit*, 1º. pp. 68-70. el *Wozu* del medio que está a nuestro alcance.

<sup>55</sup> Es todo el mundo de los «vehículos materiales» de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid 1956, pp. 239ss.

vegetación, la topografía. En segundo lugar, las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo las máquinas y las herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caos sino un cosmos, un sistema -más o menos perfecto, con mayor o menor complejidad.

Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que posee un sentido.

*b) El ethos.*-Antes de indicar la dirección de sentido del sistema hacia los valores, analizaremos previamente la posición del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. «En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud *en* que se obra y *desde* la cual se obra»<sup>56</sup>.

Todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles. Entre la pura objetividad de la civilización y la pura subjetividad de la libertad existe un plano intermedio, los *modos*, las actitudes fundamentales, los existenciales que cada persona o pueblo ha ido construyendo y que lo predetermina, como una inclinación *a priori* en sus comportamientos<sup>57</sup>.

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males.

Vemos, entonces, dos actitudes diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en

<sup>56</sup> Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México 1957, p. 16.

<sup>57</sup> M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice que «los objetos de uso hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento» (*La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires 1957, p. 228).

gran parte comunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia y, siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar una radio y vestirse «a la occidental». Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables -aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi<sup>58</sup>-. El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas -al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aun la del científico positivo-, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse y asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización es mundial, y su progreso es continuo -aunque con altibajos secundarios- en la historia universal; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura propiamente dicha) son particulares por definición -sea de una región, de naciones, grupos y familia y al fin, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal)<sup>59</sup>.

c) *El pro-yecto*. Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están, al fin, referidos a un sentido último, a una premisa radical,

<sup>58</sup> «Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente...La Civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo» (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires 1959, p. 54). ¡No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología!

<sup>59</sup> En las sociedades o grupos los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad (cf. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt 1965).

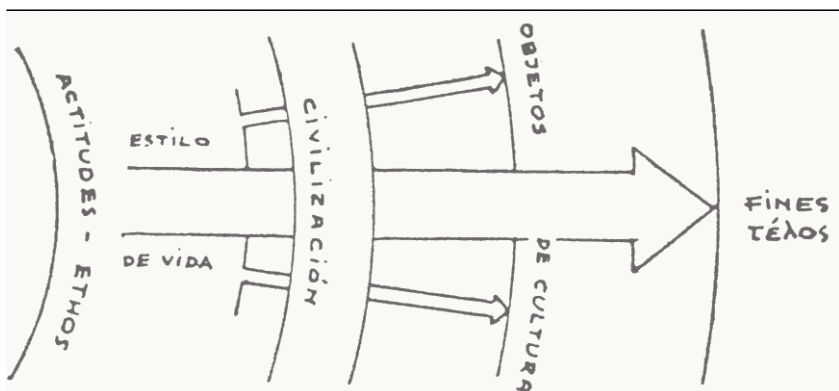
a un reino de fines y valores que justifica toda acción<sup>60</sup>. Estos valores se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur (inspirándose por su parte en los pensadores alemanes)<sup>61</sup>: núcleo ético-mítico, concreción simbólica de la comprensión existencial fundamental. Se trata del sistema de valores que posee un grupo inconsciente o conscientemente, aceptado y no críticamente establecido. «Según esto, la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso<sup>62</sup>; es decir, «la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar»<sup>63</sup>.

Para llegar a una develación de estos valores, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia

---

#### ESQUEMA DE LOS DIVERSOS NIVELES DE LA CULTURA

---




---

<sup>60</sup>No admitimos la distinción de Max Scheler, *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948, I, pp. 61ss; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores.

<sup>61</sup>Este pensador lo llama «le noyau éthico-mythique» (*Histoire et vérité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra «Kern».

<sup>62</sup>Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires 1947. p. 57.

<sup>63</sup>E. Rothacker, *op. cit.*, pp. 62-63.

de la cultura y de la fenomenología de la religión -porque hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirer y Freud, el antes nombrado filósofo agrega: «Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana»<sup>64</sup>. Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.

d) *¿Qué es cultura?* -Se trata ahora de intentar una definición de cultura, o lo que es todavía más importante, comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los valores son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestras definiciones anteriores, el *ethos* depende del núcleo objetivo de valores), que son ejercidos o portados por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como totalidad, como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, la llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un reino de valores que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización -es todo eso y al mismo tiempo<sup>65</sup>.

Por su parte, lo propio de los estilos de vida es expresar, manifestarse. La objetivación en objetos culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando: las obras de arte -sea literaria, plástica, arquitectónica-, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del espíritu -en especial la historia, psicología y sociología, pero igualmente el derecho-, y en primer lugar el mismo lenguaje como lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua.

<sup>64</sup> Ricoeur, *op. cit.*, p. 284. Y agrega: «Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables» (*ibid.* p. 282-283); «para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo» (*ibid.* p. 284).

<sup>65</sup> Sobre los *estilos de vida* véase lo que dicen Freyer, Spranger, Rothacker, N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Greyster, Berlín 1933).

A todo este complejo de realidades culturales -que no es la cultura íntegramente comprendida- lo llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann), y se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, un objeto de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es un objeto de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho todo objeto de civilización se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por ello, al fin, todo el mundo humano es un mundo cultural, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos instrumentales impersonales y neutros desde un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que es la cultura. *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo, fundados por último en una comprensión ontológica, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural*<sup>66</sup>.

*Tenemos conciencia de que esta descripción está permanentemente* situada en un nivel estructural, que permite sin embargo todavía ser fundado *ontológicamente*. En la filosofía de la cultura se habla de valores, estructuras, contenidos, *ethos*. Todas estas nociones pueden ser absolutizadas y estamos en el estructuralismo como posición metafísica; pueden en cambio ser fundadas y nos abrimos entonces al nivel propiamente ontológico. La fundamentación ontológica no es tarea de este capítulo.

e) *¿Cultura latinoamericana?*-A veces oímos hablar de que ya no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Es indudable, y esto podríamos justificarlo largamente -pero es por otra parte evidente-, que ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún pueblo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro.

<sup>66</sup> A las actitudes se las podría llamar las «causas dispositivas» de la cultura; a los valores y símbolos, el reino de los «fines; al *estilo*, el constitutivo propio o formal de la cultura; a las *obras* de cultura, la causa material o el «en donde» se expresa y se comunica la cultura, y al mismo tiempo el «efecto» de la operación transitiva.



Progreso del movimiento de la conquista y evangelización





Progreso de la conquista y evangelización en Brasil

Se confunden dos preguntas: «¿Tiene este pueblo cultura?» y «¿Tiene este pueblo una gran cultura original?» ¡He aquí la confusión!

No todo pueblo tiene una gran cultura; no todo pueblo ha creado una cultura original. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integral, superficial o heterogénea que sea.

Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, los dorios y jonios invadieron la Hélade durante siglos, no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos con respecto a los etruscos; de los acadios con respecto a los sumerios; de los aztecas con respecto a la infraestructuras de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante «crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida. y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación* humana... Su vida tenía una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refinar. Su medio es la *autointerpretación*»<sup>67</sup>. Lo que dicho de otro modo podría interpretarse así: un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

*Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una elite, que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en *La República* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl, el *tlamatinime* de Tezcoco, o José Hernández con su *Martín Fierro*<sup>68</sup>. El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias*

<sup>67</sup> Rothacker, *op. cit.*, p. 29.

<sup>68</sup> Cf. M. León-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, en «Estudios de historia de la filosofía en México», México 1963, p. 44

estructuras, «es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido»<sup>69</sup>, el de su propia cultura. Ya que «conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad...La conciencia cultural...resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica» -nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*<sup>70</sup>.

Vemos que hay como una sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado -tradición- y creadora de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, sea en el círculo familiar o en las instituciones, ya que «educar» significa siempre propulsar el desarrollo metódico, teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas»<sup>71</sup>. No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

## 2. Cultura latinoamericana y cultura nacional

Las historias particulares de nuestras naciones latinoamericanas tienen en su configuración neocolonial una corta historia; en el mejor de los casos su cuerpo de leyes fundamentales acaba de cumplir un siglo. El grito de independencia, lanzado al comienzo sin demasiada confianza, fue arraigando por la debilidad hispánica. Los antiguos virreinos, a veces sólo audiencias o capitanías generales, autónomas más por las distancias que por la importancia del número de habitantes, de su economía o cultura, fueron -siguiendo un acontecer análogo- organizándose en naciones desde 1822, terminando el doble proceso revolucionario.

<sup>69</sup> Max Scheler, *el saber y la cultura*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1960, p. 48.

<sup>70</sup> Universidad Central de Venezuela, Caracas 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* -como hace Heidegger-, sino de precientífico o *prefilosófico* -como hacía Husserl y bien lo indica De Waelhens-. El hombre culto tiene conciencia *refleja* de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores; conoce los objetos de arte y todo esto como «lo mamado» desde su origen y como lo propio por naturaleza (por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico o filosófico), sino de aquellas actitudes previas, las de la *Lebenswelt* de Husserl.

<sup>71</sup> Spranger, *op. cit.*, p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aun los afianza y procrea.

Muy pocas de nuestras naciones tuvieron en su pasado prehistórico una raíz lo suficientemente firme como para justificar una personalidad comunitaria e histórica adecuada; nos referimos a México, Perú y Colombia, ámbito geográfico de las únicas tres altas culturas latinoamericanas. La vida colonial, por su parte, permitiría quizá el nacimiento de dos o tres naciones -en torno al México del siglo XVI, de la Lima del XVII y del Buenos Aires del XVIII-, y, sin embargo, vemos que pasan hoy de veinte las naciones, no siendo ninguna de ellas un «campo inteligible de estudio histórico» -al decir de Toynbee. En otras palabras, ninguna de ellas puede dar razón acabada de su cultura, ni siquiera de sus instituciones nacionales, ya que todo fue unitario en la época de la cristiandad colonial, y reacciones análogas produjeron la emancipación. Pretender explicar nuestras culturas nacionales por sí mismas es un intento imposible, es un nacionalismo que debemos superar. Pero no sólo debemos sobrepasar las fronteras patrias, sino ciertos límites históricos, productos de una periodificación demasiado estrecha. No podremos explicar nuestras culturas nacionales si nos remontamos a algunas revoluciones recientes, si partimos de los comienzos del siglo XIX, y ni aun del siglo XVI. Las mismas culturas amerindias sólo nos darán un contexto y ciertos elementos residuales de la futura cultura latinoamericana. Es decir, debemos situarnos en una visión de historia universal para desentrañar el sentido de nuestra cultura<sup>72</sup>.

a) *Prehistoria*.-Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindia, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser -hecho a veces dejado de lado- el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orientales -tanto por su raza como por su cultura-. Colón descubrió, efectivamente, hombres asiáticos. Para situar y comprender las altas culturas americanas debe partirse de las organizadas

<sup>72</sup> Véase nuestro artículo sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*, en «Revista de Occidente» (Madrid) 25 (1965) 85-95. «Los nuevos países latinoamericanos, ya en los inicios de su independencia, se daban cuenta de que estaban al margen del progreso, al margen del mundo que pujantemente se levantaba a su lado y que, inclusive, los amenazaba con su inevitable expansión. Esta preocupación se expresa ya en el pensamiento de un libertador de pueblos como Simón Bolívar y en los pensadores preocupados por estructurar las naciones recién emancipadas, como Sarmiento y Alberdi, de Argentina; Bilabo y Latorría, de Chile; José María Luis Mora, de México, y otros muchos más. Frente al mundo moderno tenían que definir los países latinoamericanos los caracteres que les iban a permitir, o no, incorporarse a él como naciones igualmente modernas» (Leopoldo Zea, *América Latina y el mundo*. Eudeba, Buenos Aires 1965, p. 5). «Esta preocupación ha sido nuevamente la preocupación central de nuestros días en América Latina» (*ibid.*, p. 9).

desde el IV milenio a. J. C. en el Nilo y Mesopotamia, para después avanzar hacia Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡He allí nuestra *pre-historia*! Todas estas altas culturas no tuvieron un contacto directo -y si hubo alguno fue a través de los polinesios-, pero fueron el fruto maduro de estructuras ya configuradas en el Paleolítico, cuando el americano habitaba todavía el Asia oriental y las islas del Pacífico.

*b) Protohistoria.*-Pero lo más importante es que nuestra *proto-historia* (nuestra «primera» constitución o la formación de los elementos más radicales de nuestra cultura) comenzó allí, en esa Mesopotamia antes nombrada, y no en las estepas euroasiáticas de los indoeuropeos. La proto-historia de nuestra cultura, de tipo semito-cristiano se origina en aquel IV milenio a. J. C., cuando por sucesivas invasiones las tribus semitas fueron influyendo en todo el Creciente Fértil. Acadios, asirios, babilonios, fenicios, arameos, hebreos, árabes, y, desde un punto de vista cultural, los cristianos, forman parte de una misma familia.

Ese hombre semito-cristiano fue el que dominó el Mediterráneo romano y helenista; fue el que evangelizó a los germanos y eslavos -indoeuropeos como los hititas, iraníes, hindúes, griegos y romanos. Y, por último, dominaron igualmente la Península Ibérica -semita, desde un punto de vista cultural, tanto por el Califato de Córdoba como por los Reinos de Castilla y Aragón-. Para hallar el origen de los últimos valores, de las actitudes fundamentales del conquistador, si se intenta dar una explicación radical, habrá que remontarse hasta donde hemos indicado, es decir, hasta el IV milenio a. J. C. y junto a los desiertos sirio-arábigos. Así surgen las cristiandades bizantina, rusa y latina.

*c) Historia.*-Nuestra *historia* propiamente latinoamericana comienza con la llegada de un puñado de hispánicos, que junto a su mesianismo nacional poseían sobre los indios una superioridad inmensa tanto en sus instrumentos de civilización como en la coherencia de sus estructuras culturales. Nuestra historia latinoamericana comienza ahí, en 1492; por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía cristiandad medieval sobre decenas de millones de asiáticos, o, de otro modo, de asiáticos y australoideos que desde miles de años habitan un continente desmesuradamente grande por su espacio, y terriblemente corto en su a-historicidad. El indio no posee historia porque su *mundo* es el de la intemporalidad de la mitología primitiva, de los arquetipos eternos<sup>73</sup>. El conquistador comienza una

<sup>73</sup> Véase Mircea Eliade, *Traité d' Histoire des religions*, Payot, Paris 1957, pp. 32ss.

historia y olvida la suya en Europa. América hispánica parte entonces de cero. ¡Angustiosa situación de una cultura dependiente!

d) *La nación latinoamericana.*-¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Hay naciones en el mundo que significan una totalidad cultural con sentido; pensemos en Rusia, China, India. Hay otras que poseen una perfecta coherencia con su pasado y que con otras naciones constituyeron una cultura original; tal sería el caso de Francia, Alemania, Inglaterra. Hay en cambio naciones absolutamente artificiales que no poseen unidad lingüística, religiosa, étnica; como por ejemplo Sudáfrica. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Pues bien, están a medio camino. Poseen sus Estados nacionales, sus historias autónomas desde hace sólo un siglo y medio, ciertas modalidades distintivas de un mismo estilo de vida, de una misma cultura común. Evidentemente, tenemos nuestros poetas y hasta nuestros movimientos literarios; nuestra arquitectura; nuestros artistas plásticos; nuestros pensadores, filósofos, historiadores, ensayistas y sociólogos; lo que es más, tenemos ciertas actitudes ante la civilización, ciertos valores. Pero ¿acaso las diferencias entre nación y nación latinoamericana son tan pronunciadas para poder decir que son culturas distintas? Hay profundas diferencias entre Honduras y Chile, entre Argentina y México, entre Venezuela y Uruguay. Pero ¿acaso no hay mayor similitud entre los habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima o Guatemala, que entre esos ciudadanos de la cultura urbana latinoamericana y un gaucho de las Pampas o del Orinoco, o un indio de las selvas peruanas o un indio mexicano?

Nuestras culturas nacionales no son más que ámbitos con personalidad dentro de un horizonte que posee sólo él cierta consistencia como para pretender el nombre de cultura propiamente dicha. Es decir, todas nuestras culturas nacionales son partes constitutivas de la cultura latinoamericana. Esa misma cultura regional, original y nuestra, ha sido durante cuatro siglos, de una manera u otra -como toda cultura germinal- un ámbito secundario y marginal, pero cada vez más autónomo, de la cultura europea. De ésta, sin embargo, Latinoamérica, por la situación de su civilización -de las condiciones sociopolíticas, económicas y técnicas del subdesarrollo-, pero al mismo tiempo por la toma de conciencia de su estilo de vida, tiende a independizarse. Nuestra hipótesis es la siguiente: *Aun para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana.* No puede prolongarse el análisis de Latinoamérica para un futuro remoto, cuando el análisis de nuestras culturas nacionales haya terminado. Es un absurdo en morfología cultural, ya que son las estructuras del *todo* las que explican la

morfología de las partes. La fisiología estudia primero la totalidad funcional del cuerpo, lo que permite después descubrir los órganos y sus actividades complementarias.

Los estudios regionales, nacionales o locales añadirán las modalidades propias de vivir o existenciar los valores humanos comunes, las actitudes del grupo mayor, los estilos de vida latinoamericanos. En el plano de los acontecimientos históricos es necesario partir de lo local para elevarse a lo nacional e internacional. En el plano de las estructuras culturales habrá que saber elegir algunos elementos esenciales de todos los componentes de la cultura, para estudiar las estructuras comunes. Desde estas estructuras comunes, las particularidades nacionales aparecerán nítidamente. De lo contrario se mostrará como nacional lo que es común herencia latinoamericana, y se perderán, al contrario, rasgos propiamente nacionales.

En nuestro país, por ejemplo, no existe ninguna biblioteca, ningún instituto que se dedique a la investigación de la cultura latinoamericana. Entidades como el *Iberoamerikanische Institut* de Berlín, o la *Latin American Library* de Austin, paradójicamente, no abundan en América Latina. Y...mientras Latinoamérica no encuentre su lugar en la historia mundial de las culturas, nuestras culturas nacionales serán como frutos sin árbol, como nacidas por generación espontánea. Un cierto «nacionalismo» cultural nos lanzó al encuentro de lo nacional. ¡Es necesario dar un paso delante y descubrir Latinoamérica para salvar nuestra misma cultura nacional! ¡Es necesario, entonces, superar dicho nacionalismo!

Además, deberá contarse con la existencia de similitudes de ámbitos situados entre América Latina como todo y cada nación. Así, existe una América Latina del Caribe, otra de los Andes (incluyendo Colombia y Chile) la del Amazonas y la del Plata. Esos subgrupos no pueden dejarse de lado cuando se tiene en cuenta la cultura nacional. Si se quisiera aún simplificar más, podría hablarse de una América Latina del Pacífico -que mira hacia un pasado prehistórico- y una del Atlántico, más permeable a las influencias extranjeras y europeas.

*e) Diversos niveles.*-¿Cómo efectuar o poseer el *saber culto*, que significa el tener una conciencia refleja de las estructuras orgánicas de nuestra cultura latinoamericana y nacional? Se deberá proceder analizando pacientemente cada uno de los niveles, cada uno de los elementos constitutivos de la cultura.

*El núcleo simbólico o mítico de nuestra cultura, los valores que fundamentan todo el edificio de las actitudes y estilos de vida, son un complejo intencional que tiene su estructura, sus contenidos, su historia. Efectuar un*

análisis morfológico e histórico, aquí, sería imposible<sup>74</sup>; sólo indicaremos las hipótesis fundamentales y las conclusiones a las que se llega.

*Hasta el presente se están realizando algunos trabajos sobre las historias de las ideas en América Latina*<sup>75</sup>, pero nosotros no nos referimos a las ideas, a los sistemas expresos, sino a la comprensión concreta, a las estructuras intencionales no de los filósofos o pensadores, sino las que posee el hombre de la calle en su vida cotidiana. Pues bien, los últimos valores de la prehistoria, de la protohistoria y de la historia latinoamericana (al menos hasta bien entrado el siglo XIX) deberemos ir a buscarlos en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Para ello deberemos usar principalmente los instrumentos de las historias y fenomenologías de las religiones. Y esto porque, hasta la reciente secularización de la cultura, los valores fundamentales o los primeros símbolos de un grupo fueron siempre las estructuras *teológicas* -decimos explícitamente: un *logos* de lo divino.

*En América, el estudio de los valores de nuestro grupo cultural deberá comenzar por analizar la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindia*<sup>76</sup>, en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales, los valores que buscamos -como bien lo sugiere Paul Ricoeur<sup>77</sup> siguiendo el camino de Jaspers. La filosofía no es sino la expresión

<sup>74</sup> En nuestro curso de *Historia de la Cultura* nos ocupamos detalladamente de esta cuestión (a partir del § 13 en adelante de ese curso).

<sup>75</sup> Piénsese, por ejemplo, en la colección sobre Historia de las Ideas en América, publicada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), (véanse notas y comentarios). Esta colección no debe faltar en la biblioteca de ningún hombre culto latinoamericano. Se trata de las obras de A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, todos en el FCE, México, desde 1956; G. Franco-vich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*; V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas de México*; etc. A ello podría agregarse el trabajo de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington 1960. Hay libros como el de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la sociología latinoamericana*, Univ. de Córdoba, 1959, que nos abren igualmente panoramas desconocidos al nivel de la historia de las ideas; lo mismo *Las ideas políticas en Chile*, de Ricardo Donoso, FCE, México 1946, por citar dos ejemplos de obras que deben ser usadas en un estudio evolutivo de las estructuras intencionales, y mucho más si se tiene en cuenta que sociología, filosofía, política, y aun letras en general, fueron ejercidas por personalidades polivalentes. ¿Echeverría, Sarmiento o Lucas Alamán no fueron todo ello al mismo tiempo, sin ser realmente especialistas en ninguna de las ramas nombradas?

<sup>76</sup> Se deberán trabajar los materiales en las historias de las religiones (por ejemplo, la de un Krickeberg-Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart 1961) y por un método que aúne las posiciones de Schmidt, van der Leeuw, Eliade, Otto, Dilthey, pero dentro de un método fenomenológico como el propuesto por Husserl, por Max Scheler.

<sup>77</sup> *La symbolique du mal*, Aubier, París, tercera parte de la *Philosophie de la volonté*, 1960.



racional (al menos hasta el siglo XVII) de las estructuras teológicas aceptadas y vividas por la conciencia del grupo<sup>78</sup>.

*En un segundo momento se observará el choque del mundo de valores amerindio e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como en el de la evangelización. El predominio de los valores semito-cristianos, con las modalidades propias del mesianismo hispánico medieval y renacentista en parte, no deja de lado un cierto sincretismo por la supervivencia de mitos amerindios en la conciencia popular. Habrá que ver después la configuración propia de dichos valores en la historia de la cristiandad colonial. Su crisis se producirá mucho después de la emancipación, por el choque de corrientes procedentes de Europa a partir de 1830, que sólo lograrán imponer sus contenidos con la generación positivista desde 1870.*

El fenómeno más importante será, entonces, el de la secularización; de una sociedad de tipo de cristiandad -lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia para con los ajenos- se pasará a una sociedad de tipo profano y pluralista. Sin embargo, los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizado, permanecerán idénticos. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad seguirá siendo -exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder- lo ancestral. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminan por sentirse extraños en América Latina, o lo que es lo mismo, América Latina los rechaza por extranjeros.

Por nuestra parte creemos que nos es necesario, con autoconciencia, analizar ese mundo de valores ancestrales, descubrir sus últimos contenidos, aquello que tienen de permanente y esencial, y que nos permitirá salir con éxito de la doble situación y necesidad de desarrollar nuestra cultura y civilización<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo semita*.

<sup>79</sup> Hay obras interpretativas generales que comienzan a indicarnos algunas hipótesis de trabajo, pero en casi todas ellas falta una previa metodología de la filosofía de la cultura que les permitirá, quizás, avanzar mucho más. Partamos de los que se hicieron primeramente problema de España -de donde surgirá la reflexión latinoamericana-. No sólo Ortega y Julián Marías, sino igualmente Pedro Laín Entralgo. *España como problema*, Aguilar. Madrid 1956. t. I-II; Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Sudamericana. Buenos Aires 1956, Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid 1952. Sobre Latinoamérica recomendamos Leopoldo Zea, *La historia intelectual en Hispanoamérica*, en «Memorias del I Congreso de Historiadores de México» (Monterrey), TGSa, México 1959. pp. 312-319; y del mismo: *América en la historia*, FCE,

Lo mismo puede decirse de nuestro *ethos*, del organismo de actitudes fundamentales -que constituyen los valores<sup>80</sup>-. Aquí la situación es más delicada todavía; los latinoamericanos no poseemos el mismo *ethos* trágico del indio, que le lleva a aceptar pacientemente un Destino necesario; ni tampoco el del hispánico, que de un modo clarividente nos lo describe Ortega y Gasset del siguiente modo: El español es aquel hombre que tiene «aquella capacidad de estar siempre -es decir, normalmente y desde luego- abierto a los demás y que se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida, o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida... El español no tiene últimas y efectivamente necesidades; porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva, no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida»<sup>81</sup>.

Nosotros, en cambio, tenemos otro *ethos*, que con palabras seguras Mayz Vallenilla describe diciendo que «frente al puro Presente -he

---

México 1957; *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México 1949; Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Cultura Hisp., Madrid 1954; Pedro Enríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México 1959, y su obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México 1954; en este nivel es igualmente importante el libro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispano-americana*, FCE, México 1957; Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas*, L. Ballesteros, Santiago de Chile 1931; Alceu Amoroso Lima, *A realidade Americana*, Agir, Río 1954; y del mismo, «L' Amerique en fase de la culture universelle», en *Panorama* (Washington) II,8 (1953) 11-33; Víctor Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima 1948; Alberto Caturelli, *América Bifronte*, Univ. de Córdoba, 1962; y del mismo, «La historia de la conciencia americana», en *Dianoia* (México 1957) 57-77; Nimio de Anquín, «El ser visto desde América», en *Humanitas* III, 8, pp. 13-27; Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Univ. de Caracas, 1959; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, FCE, México 1958; José Ortega y Gasset, *La pampa...*, en *Obras*, t. II (1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, FCE, México 1958; Aberlado Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires 1963; Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, FCE, México 1944; etc., etc. Véase el artículo «Filosofía americana», en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires 1958, pp. 518-522.

<sup>80</sup> Hay trabajos importantes del *ethos* de la época de la conquista; por ejemplo, los de Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Plon, París 1957, y el de Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus, Tréveris 1947. Faltan en cambio para la época colonial y después de la emancipación.

<sup>81</sup> Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 361.

aquí nuestra primordial afirmación- nos sentimos al margen de la Historia, y actuamos con un temple de radical precariedad»<sup>82</sup>; y esto «sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su Mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *Expectativa* frente a lo venidero»<sup>83</sup>.

Y aún de manera más clara se nos dice que «América es lo inmaduro. Quizá el solo hecho de que un americano (y ya van más de uno) lo sostenga sin rubor puede ser signo de una primera salida de este mundo de inmadurez; pero lo que es más importante a mi modo de ver, para que sea posible esa salida, es que tengamos conciencia de tal inmadurez. Sin esta toma de conciencia que es un hacerse cargo de la real situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso»<sup>84</sup>. O como nos dice el ya nombrado filósofo madrileño, «el alma criolla está llena de promesas-heridas, sufre radicalmente de un divino descontento -ya lo dije en 1916-, siente un dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca»<sup>85</sup>.

*Pero no debemos pensar que nuestro ethos es un conjunto de negatividades, ya que «América Latina no tiene al parecer la conciencia tranquila en cuanto a sus sentencias»*<sup>86</sup>. Nuestro *ethos* posee indiscutiblemente una actitud fundamental de «esperanza», y es por ello, por ejemplo, por lo que los revolucionarios obtienen algunos triunfos, porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor.

*De todos modos, no pensamos tampoco abordar aquí todo el plexo de actitudes que constituyen el ethos latinoamericano, para lo cual será*

<sup>82</sup> *El problema de América*, p.41.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 63. «En efecto, ¿es que por vivir de Expectativa...[significa que] no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos...y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?» (*ibid.*). «Templada frente a lo venidero, la Expectativa se mantiene en tensa prospección contando con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe *estar dispuesto* para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más» (*ibid.*, p. 77).

<sup>84</sup> A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 41-42.

<sup>85</sup> Ortega y Gasset, *Obras*, Rev. de Occidente, Madrid, t. II, 1946, p. 633, en el artículo sobre «La pampa... promesas».

<sup>86</sup> H. A. Murena, «Ser y no ser de la cultura latinoamericana», en *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Sur, Buenos Aires 1965, p. 244. Este autor, que ha escrito *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires 1954, llega a decir, sin embargo, con suma crudeza: «1º) Latinoamérica carece de cultura propia; 2º) tal carencia le provoca un estado de ansiedad cultural que se traduce en el acopio anormal de información sobre las culturas ajenas» (*ibid.*, p. 252). Pero después indica o describe la gran reacción de los años 1910 en adelante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira...) que significó «una suerte de contrapunto del que surge el sonido de lo americano», en especial de un Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges.

necesario echar mano, igualmente, de un método fenomenológico, ya que es en la modalidad peculiar de nuestro pueblo donde la conciencia humana en general queda determinada por un *mundo-nuestro*, por las circunstancias que son irreductibles de comunicación<sup>87</sup>. Además de una investigación estructural se deberá, siempre, contar con la evolución de los fenómenos, y por ello sería, igualmente, un estudio histórico.

*Por último, debemos ver el tercer aspecto de los constitutivos de la cultura, el estilo total de vida y las objetivaciones en objetos artísticos o culturales propiamente dichos*<sup>88</sup>. Este nivel ha sido más estudiado y es sobre el que poseemos más investigaciones escritas. Se trataría de las historias del arte, de la literatura, del floklore, de la arquitectura, de la pintura, de la música, del cine, etc. Es decir, se trata de comprender la originalidad de dichas manifestaciones, que son la expresión de un estilo de vida. Evidentemente, la clara comprensión de este estilo de vida sólo se logra por el análisis del núcleo de valores y de las actitudes orgánicas del *ethos*, tarea previa que hemos esbozado en los dos apartados anteriores. Lo que falta, sin embargo, hasta el presente es una visión de conjunto, de manera evolutiva y coherente, de todos los niveles de las objetivaciones culturales. Es decir, una obra que reuniera todas las artes y movimientos culturales latinoamericanos y mostrara sus vinculaciones, entre ellos mismos y con los valores que los fundamentan, las actitudes que los determinan, las circunstancias históricas que los modifican. Es decir, no poseemos todavía una historia de la cultura latinoamericana, una exposición de nuestro peculiar mundo cultural.

*f) ¿Y la historia nacional particular?*-Ahora sí podremos abordar el problema de la evolución, con sentido de contexto, de la cultura *nacional*.

*Y lo que diríamos de cada nación en particular, podría aplicarse analógicamente a todas las demás naciones latinoamericanas -y decimos analógicamente, ya que habrá matices, grados, planos de diversa aplicabilidad.*

Lo primero que debemos rechazar en la comprensión de nuestra cultura nacional es un extremo, que se denomina *nacionalismo*, como la

<sup>87</sup> Además de las obras nombradas deberíamos echar mano de trabajos como los de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Calpe, Buenos Aires 1948; Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, Univ. de Filosofía, Santiago de Chile 1950-1953, t. I-II; Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión*, Tezontle, México 1955; Manuel Gonzalo Casas, «Bergson y el sentido de su influencia en América», en *Humanitas* (Tucumán) VII, 12 (1959) 95-108; Risieri Frondizi, *Is there an Ibero-American Philosophy?* en «Philosophy and Phenomenological Research» (Buffalo) IX, 3 (1949); etcétera.

<sup>88</sup> «Objetos materiales de cultura» no es lo mismo que «cultura».

actitud de aquellos que sostienen la utópica posición -sean de derecha, de izquierda o «liberales»- de absolutizar la nación; posición que de un modo u otro debe remontarse a los ideólogos franceses del siglo XVIII o a un Hegel a comienzos del XIX. Pero igualmente debemos superar un cierto racismo -aun el de aquellos que con un puro indigenismo llegan a decir «por la raza...»-, ya que los racismos, sean alemanes o amerindios, proponen la primacía de lo biológico sobre lo espiritual y definen al hombre en su nivel zoológico. Pero al mismo tiempo debemos dejar de lado un fácil *européismo* que significa postergar la toma de responsabilidad de nuestra propia cultura y la continuación de una ya ancestral alienación transatlántica<sup>89</sup>.

*Deberemos situar, entonces, cada una de nuestras naciones en América*

Latina, nuestra patria chica en nuestra patria grande. Latinoamérica, no sólo para comprendernos como nación, sino también para intervenir con algún peso y sentido en el diálogo mundial de las culturas -e incluso en el desarrollo integral de nuestra civilización-. Lo necesario es saber discernir, separar, distinguir, para después saber unir, integrar. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es *dependiente* histórica y estructuralmente de otros pueblos, y en qué niveles se encuentra su estilo, su temple propio. Si queremos autoctonizar todo podemos caer en posiciones ridículas -como la intención de un conocido antropólogo argentino de objetivar la originalidad hasta en el plano de la antropología física, pretendiendo una «raza pampeana autóctona»: ¡el colmo de un mito llevado hasta sus raíces zoológicas!-. Debemos saber dónde y cómo buscar nuestra originalidad, lo mismo como latinoamericanos que como culturas nacionales.

### III.RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA CULTURA

Cuando estudiamos la «relación de la Iglesia con un grupo humano hemos de tener en cuenta claramente de qué nivel se trata.

<sup>89</sup> Europa y Occidente no es la mismo. Cuando Zea habla de «Europa al margen de Occidente» (*América en la historia*, pp. 155ss) nos propone una interesante distinción entre la «modernidad» que creó Europa (la cultura europea) desde el Renacimiento, y que será el «Occidente», y la Europa anterior y posterior que puede seguir siendo la productora de cultura contemporánea (pp. 167ss). Sin embargo, lo que le falta a Zea es distinguir entre civilización (-Occidente, y en este caso no debería hablar de «cultura occidental», pp. 158ss) y cultura. La civilización occidental se universaliza, mientras Europa continúa siendo la cuna de su *cultura*.

### *1. En el nivel de la civilización*

La Iglesia o el cristianismo no puede tener una relación de *útil* a *útil*, por cuanto la Iglesia no posee útiles de civilización, porque no es una civilización. Sólo cuando se enfrentan dos civilizaciones puede haber «choque» entre *útil* y *útil*. La tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeo-cristianismo con una cultura, raza, pueblo o nación determinados. Se esclaviza el cristianismo a los *útiles* de una filosofía, de un grupo, de un partido, de una institución cristiana, o de «Occidente». Las «instituciones cristianas» son necesarias a título pasajero y supletorio; en ese caso sean bienvenidas; pero caeríamos en el error cuando pretendiésemos eternizarlas. Es todo el problema de la creación, crecimiento y muerte de las «instituciones cristianas». El caso de los Estados Pontificios en pleno siglo XIX o el «Patronato» de España desde el siglo XVII son dos ejemplos de instituciones que pudieron ser útiles en un momento, y nocivas en un segundo momento: cuando ya no eran necesarias para los fines trascendentales del Evangelio.

*Es evidente que hay otra posición extrema: la del angelismo, del fideísmo, del monofisismo: el pretender que el Reino de Dios no necesita ninguna institución, no necesita emplear ningún útil de civilización, ni se apoya en cultura alguna. Es el peligro maniqueo de despreciar lo corporal, o, a veces, del protestantismo, de aniquilar el valor de lo natural. Las sectas milenarias, el jansenismo, y un cierto progresismo están igualmente en esta posición.*

*Entre ambos extremos se sitúa el dogma de la Encarnación: Jesucristo es Dios y hombre. Sabiendo que ningún útil concreto de civilización es necesario a la Iglesia -porque los trasciende-, sabe sin embargo que siempre es necesario emplear un útil. Sabiendo que la «corporalidad» no es lo único que constituye la condición humana, sabe que todo lo que tenga una relación con lo humano debe ser «carnal» en el sentido bíblico de «totalidad humana», «sacramental». Las *instituciones eclesíásticas* de «institución divina» no son útiles de civilización, por ello debe distinguírselas muy bien de las innumerables «instituciones cristianas» no-de-institución-divina, que son pasajeras y dependen de una cultura dada. En las mismas instituciones divinas debemos distinguir los elementos accidentales dependientes (como la lengua, por ejemplo) y los *contenidos* mismos. Se entiende, entonces, que el contenido último de la institución es: La Trinidad*

que asume en la Persona de Jesucristo la humanidad histórica por medio de la sacramentalidad -esencialmente el misterio eucarístico- de su Iglesia viviente; es decir, el Reino de Dios.

De este modo el cristianismo puede «existenciarse» en diversas culturas, puede usar todo útil sin necesariamente esclavizarse a ninguno.

## *2.El nivel en el que se establecen las «relaciones»*

La Iglesia y el cristianismo pueden tener una doble relación con los grupos y culturas: en el nivel de la comprensión y en el del *ethos*. Veamos estos dos aspectos separadamente.

a) *«Núcleo ético-mítico» de una cultura y comprensión cristiana.*-Si nos fijamos en cuál fue, por ejemplo, la labor de los apologistas en la primitiva Iglesia, vemos inmediatamente que se dedicaron a *criticar* el fundamento mismo de toda la cultura grecorromana. A la luz de la comprensión cristiana, de los dogmas de la fe, de la Verdad revelada, los apologistas se servían de los útiles intencionales de la cultura grecorromana (las ciencias y las filosofías de la época) para criticar su «núcleo ético-mítico». Dichos contenidos eran, por ejemplo: el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un ciclo del eterno retorno, etc. Podemos decir que poco a poco el judeocristianismo vació el corazón de la antigua cultura constituyendo paulatinamente uno nuevo. Se produjo entonces una evangelización no sólo al nivel de la conversión personal o individual, sino igualmente social, comunitaria, colectiva. Nació así un nuevo «núcleo ético-mítico» cristianamente *orientado*. No decimos «civilización cristiana» -porque no puede existir tal civilización-, ni decimos que sea necesariamente *una*. Las civilizaciones cristianamente *orientadas* pueden ser muchas, y además el «hecho pagano» subsistirá siempre. Una civilización primitiva o sincrética es monista -es decir, admite sólo un «núcleo ético-mítico»-, mientras que una civilización superior, como la contemporánea europea, americana, rusa, es pluralista -o puede serlo-, es decir, que siendo una civilización -un sistema de útiles- pueden existir diversos movimientos, grupos internacionales, focos de interpretación. Así, de la civilización medieval cristianamente orientada se originó igualmente todo un movimiento neopagano del cual el marxismo o el laicismo son frutos maduros. Son «mundos» distintos dentro de un mismo horizonte de la civilización universal dominadora.

b) *Caridad cristiana y ethos pagano.*-La actitud grecorromana fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por

una parte, obediencia al orden establecido por la ley -ley política y cósmica-, por el que el ciudadano pertenecía a la *polis* o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por cierta suficiencia de útiles, y por la *solitarias bonitas* que el sabio alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define la *cultura clásica*.

Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios -que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios-. La Caridad no es una mera filantropía, sino el Amor interpersonal divino. Este es el fundamento del *ethos cristiano*. Es evidente que un tal amor es imposible sin la Fe, sin el existenciario fundamental, sin la comprensión. Este amor a la persona como tal, ese respeto de su dignidad presente y futura en Dios, ese saberse criatura redimida, produce un sinnúmero de efectos en el campo de la civilización y del *ethos*; piénsese en el mejoramiento de la situación de la mujer, en la igualdad de los hombres de todas las razas, en la liberación de la esclavitud. Todo esto no se alcanza en un día, sino en siglos, pero gracias a la *actitud* cristiana ya la comprensión de la fe que conducen a la conciencia hacia la autoconciencia de su dignidad inalienable.

El pueblo de Israel, y la Iglesia después, dialogaron en su historia con diversos pueblos, naciones, civilizaciones, de cuyo diálogo el judeocristianismo salió siempre enriquecido y fue tomando conciencia de su universalidad, al mismo tiempo que ejercía realmente dicha universalidad.

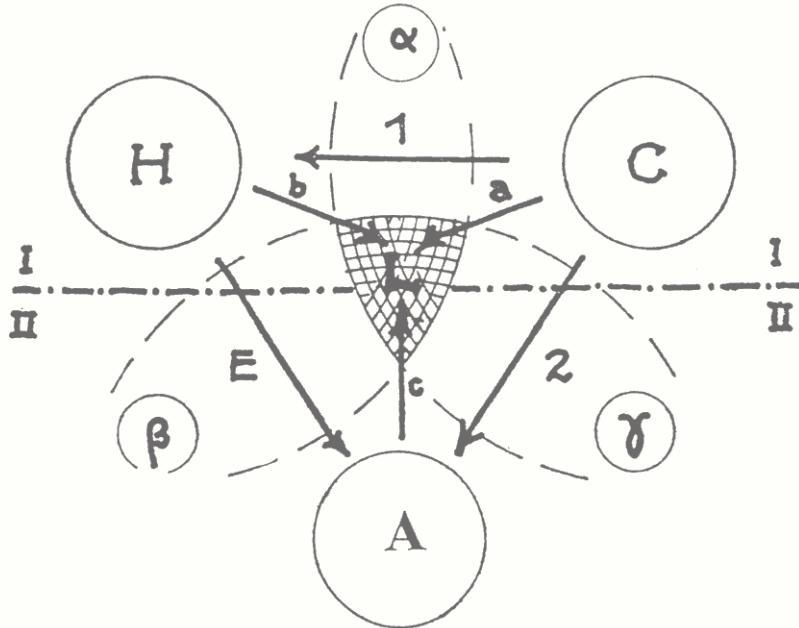
Para entender la evolución de la cultura en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y *ethos* prehispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades prehispánicas* dificultado por la aparente identidad con la cultura hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, son totalmente *sui generis*. Ver las diferencias propias de estos aspectos constituirá el objeto de los tres capítulos siguientes.

*El judeocristianismo dialogó, antes de la Encarnación, con los cananeos, egipcios, babilonios, helenos. La Iglesia primitiva dialogará con el Imperio romano. En todos estos casos se trata de una relación de un grupo -hebreo o cristiano- que se sitúa en el interior de una cultura superior (que por otra parte había sido semitizada en el transcurso de tres milenios).*

*La conversión individual de una minoría, y la conversión masiva por la transformación del «núcleo ético-mítico» de la cultura grecorromana, permitió constituir la cristiandad constantiniana. La aparición de los germanos (civilizaciones interiores *externas* que «invaden» el ámbito del Imperio*



crisiano) finalizará con la asimilación de los invasores en la civilización y religión de los invadidos (la cristiandad latina). El Islam (cultura histórica superior *externa*) coexistirá con el cristianismo sin que Europa llegue a descubrir la manera de convertir su «núcleo ético-mítico».



*LOS TRES POLOS CONSTITUYENTES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA  
ANTES DE LA INDEPENDENCIA*

*C = Cristianismo, Iglesia*  
H = Cultura hispánica  
A = Pueblos amerindios

I = Mundo hispánico  
II = Mundo del indio  
L = La cristiandad latinoamericana (a-b-c = los tres constituyentes de la nueva sociedad.

*1 = Influencia de la Iglesia sobre los españoles (preferentemente en las ciudades = Alfa)*  
*2 = Influencia de la Iglesia entre los pueblos Indios (p, ej. las reducciones) sin intervención militar (zonas de misión = Gamma)*  
*E = Conquista armada (fronteras de guerra = Beta)*

Por último, gracias a la experiencia naviera de Portugal, desde el siglo XIV, y de España después, Europa entra por primera vez en un régimen de expansión. Es decir, se enfrentará por primera vez con culturas superiores o inferiores *absolutamente externas*, pero además (y esto a diferencia de los germanos que *invadieron*) «invadiendo» el ámbito de sus civilizaciones y culturas. Los pueblos escandinavos, por ejemplo, permanecieron exteriores al «ámbito» de la cristiandad constantiniana, pero por ser «vecinos» del Imperio, su conversión será realizada dentro del marco de la expansión continental, terrestre, normal de una cultura. Los caminos, la «conveniencia» política o económica, inclinaban a adoptar la cultura superior de la civilización medieval. Es un terreno «marginal del ámbito de la cristiandad. Muy por el contrario, en África y en la costa atlántica de América, Portugal y España encuentran culturas inferiores en un «ámbito» totalmente pagano. En Asia y en la costa pacífica de América existían culturas superiores. En India y China especialmente, el grado cultural era bien comparable y aun superior al del Imperio romano pagano. El cristianismo debía *dialogar* y podía hacerlo -nos lo muestra la experiencia de Ricci, que sigue las líneas trazadas por el español Francisco Javier.

Podemos decir, ciertamente, que en América la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindias. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus elites y las instituciones pre-hispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el maltrato y las guerras) absolutamente «desquiciada» -su antiguo «quicio» eran las normas y la organización de las culturas amerindias-. El cristianismo encontró una enorme dificultad para poder entablar un diálogo al nivel de la comprensión existencial, ya que la fe cristiana no encontró un interlocutor adecuado (no pudo haber «apologistas indios»). Pero además, por encontrarse en un ámbito pagano, el medio inclinó a aceptar, y aun aumentar, ciertas prácticas ancestrales o de la época de la conquista -piénsese en la importancia, para el *ethos* latinoamericano, del simple hecho del «amancebamiento» durante los primeros años del siglo XVI, y el no respeto de la Ley emanada de la Corte española, que produce un *ethos* de antilegalismo consuetudinario-. Lo cierto es que la cultura hispánica aportó consigo el cristianismo, «latinoamericanizándolo», y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un «proceso catecumenal» que muchas de ellas no han terminado todavía.