Universidad del Salvador Filosofía y Teología San Miguel Argentina

Año XXVI Julio-diciembre 1970 Nº 3-4

Stromata

EL PENSAMIENTO ARGENTINO, SU GENESIS Y PROSPECTIVA

CRISIS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN ARGENTINA

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO ARGENTINO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL SER NACIONAL

ENSAYO DE INTERPRETACION SOCIOLOGICA DE LAS IDEOLOGIAS ARGENTINAS

CRISIS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN ARGENTINA *

Por E. D. DUSSEL (Mendoza)

Las dos conferencias que a continuación se publican fueron dictadas de viva voz y a partir de un esquema muy simple —que queda reflejado en los subtítulos que hemos intercalado al corregir la copia a máquina de la grabación magnetofónica. No puede entonces evitarse que el estilo sea hablado, porque de corregirse lo propio de dicho estilo se perdería igualmente el sentido de su publicación: se trata de documentar algo *dicho* a un grupo de personas y *no escrito* ante una máquina en el escritorio donde uno se encierra cotidianamente para exponer su pensar.

En las conferencias se exponen las siguientes tesis. En primer lugar, la comunidad apostólica palestinense se transformó en una Iglesia dispersa y perseguida en todo el Mediterráneo —con algunas prolongaciones marginales fuera del Imperio romano—. Desde el cuarto siglo se constituyó la Cristiandad, sistema religioso-cultural de significación política, económica, etc., donde se aunaba la experiencia existencial cristiana con la conceptuali-

* Para completar lo expuesto en estas conferencias, pueden consultarse las siguientes obras del autor: *América latina y conciencia cristiana*, Ipla, Quito, 1970 (edición parcial francesa en *Esprit* 7-8, 1965, 2-20); *Iberoamérica en la historia universal*, Revista de Occidente, 25 (1965) 85-95; *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, Cuyo (UNC, Mendoza) IV (1968) 4-40; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Estela, Barcelona, 1967; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; *De la secularización al secularismo de la ciencia*, Concilium 47, 7 (1969) ed. cast. 91-114; *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*, Cuadernos Bonum, Buenos Aires, 1970; *Les évêques latino-américains, defenseurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner, Wiesbaden, 1970; *Para una de-strucción de la ética*, Edición rotaprint UNC, Mendoza, 1970; *Lecciones de ética ontológica*, Edición mimeografiada UNC, Mendoza, 1970; *Francisco Romero, filósofo moderno en Argentina*, Cuyo VI (1970); *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana*, Stromata XXI, 3/4 (1965) 483-505; *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Edición mimeografiada, Didajé, Buenos Aires, 1968.

zación helenística del existir. La Cristiandad latino-occidental de tipo hispano, que es la que nos ocupa, vino a América teñida además con las notas propias de la naciente modernidad europea. La Iglesia hispana o latinoamericana es el fruto de ese inmenso proceso que en sus sucesivas etapas fue repitiendo lo ya vivido en el viejo continente. La secularización de la vida y la irrupción del secularismo, al mismo tiempo que la crisis de la modernidad, abren un estado imprevisible de cosas.

En segundo lugar, el que piensa en la Argentina debe primeramente saber cuáles son las condiciones de posibilidad del pensar mismo. Además, dicho pensar, para ser cristiano, debe saber situarse ante el hecho de la desintegración de la Cristiandad. La situación del pensador en América latina, y, dentro de ella en la Argentina, es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del sistema de Cristiandad y del pensar moderno, como subjetividad y "voluntad de poder". Esto supone todo un nuevo horizonte de comprensión, toda una estructura hermenéutica a la que no tiene acceso el cristiano común y a veces ni siquiera el teólogo, es decir, una nueva actitud existencial que funda una tematización a la altura de las exigencias contemporáneas. Esa situación es sumamente incómoda y riesgosa, porque, al ser una posición profética, será desdeñada y criticada por el progresismo infundado o el tradicionalismo integrista. Pero la solución cristiana en nuestro tiempo de crisis es clara: "Seguidme —decía Jesús a los suyos—, dejad que los muertos entierren a los muertos" (Mat. 8,22).

I — DESARROLLO DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

El primer tema versará sobre el desarrollo de la Iglesia en América Latina.

La Iglesia no es más que un grupo de hombres *convocados*. De ahí la palabra griega *ekklesía*. Por ser *de hombres* no puede dejar de suponer una historia humana. Esa historia humana es fundamentalmente una historia de la cultura, si es que entendemos lo que significa *cultura*.

El hombre, ser-en-el-mundo, no permanece ante el cosmos

en la mera actitud contemplativa; como comprensor de lo que las cosas son, de inmediato y desde siempre, modifica las cosas que tiene a mano. De tal manera que ese cosmos es siempre un mundo cultural, como lo describe Merleau Ponty en la *Fenomenología de la percepción,* porque el hombre está rodeado de un mundo instrumental significativo que transforma lo que es del cosmos. Esa *transformación* mundanizante del cosmos es la cultura. De tal manera que hablar de una historia del hombre es, simplemente, referirse a una historia de la cultura. La Iglesia se encuentra integrada a esa historia de la cultura; es incomprensible fuera de ella.

1. *Historia de la Iglesia e historia de la cultura.*

La dificultad de exponer una historia de la Iglesia en América latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana. Leopoldo Zea en su libro *América en la historia,* nos dice que nos cuestionamos siempre sobre lo originario de América; cuando esto ocurre descubrimos que "América está fuera de la historia".

Si estudiamos las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América latina. Tómese, por ejemplo, la *Historia de la cultura* de Alfred Weber, quien dedica a América latina unas pocas líneas. Comenta extrañado el hecho de que de Portugal y España surgiese nada menos que la expansión europea que significó la conquista de América. Con esto termina Weber toda la exposición del problema latinoamericano. ¿Por qué? Porque en general los grandes historiadores de la cultura son europeos o norteamericanos; no latinoamericanos. No tenemos ninguno realmente de importancia universal. Pero no es sólo esto; es que nosotros mismos nos ignoramos. Entonces, América latina, que es marginal, queda fuera de la historia. La historia de la Iglesia, entonces, necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en la Argentina, en América latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como argentinos o latinoamericanos en la historia universal de las culturas.

2. *Historicidad cristiana auténtica e inauténtica.*

"Fuera de la historia" significa, entonces, que de una manera como necesaria e inevitable estamos caídos en la historicidad inauténtica. Esto exige una pequeña explicación.

Es sabido que en el pensamiento existenciario contemporáneo se habla de la temporalidad. El ser del hombre no es como el del ente-cósico: puro presente, sino que es un sido, que está siendo, desde su poder-ser. En la temporalidad, sólo en ella, el ser del hombre se comprende. El ser del hombre se comprende sólo en sus tres instancias: ser-sido, que está siendo, desde su poder-ser. Ese "poder-ser" es el futuro, en alemán es *Zu-kunft*, que podríamos traducir en castellano con el término: ad-veniente. Lo "ad-veniente" se encuentra en la paradójica situación de ser algo hacia lo que vamos, y que, sin embargo, viene hacia nosotros. Este momento, que es el futuro, no es "lo que yo haré" sino la presencia actual y vigente de lo que yo me comprendo poder-ser, constituye la instancia fundamental de lo que se llama hoy la temporalidad.

La temporalidad, por su parte, no es sino el fundamento de uno de sus modos, que se denomina la historicidad. La historicidad no es la mera temporalidad; la historicidad es el modo como el hombre vive de hecho y siempre su temporalidad. El hombre no está *en* la historia sino porque el mundo del hombre, él mismo, es *ya* histórico; es él quien historifica lo que se vive "dentro" del mundo. Un documento histórico no es un documento que en sí sea histórico, sino que se llama documento "histórico" un documento que estuvo "a mano", en la mano, de un hombre: es histórico porque fue-en-su-mundo; no es-ahora-en-el-mundo. El hecho de que ese documento *fuera* en un mundo es lo que lo caracteriza como histórico.

La historicidad puede ser vivida de diversas maneras. El hecho de que estemos como latinoamericanos "fuera de la historia", inevitablemente, nos arrastra hacia una historicidad inauténtica. ¿Qué significa una historicidad inauténtica? Significa una manera de historificar las cosas, los entes "a la mano" y, por lo tanto, también de interpretarlos de una manera obvia, vul-

gar, en-cubridora. La palabra en-cubrir significa que uno cubre algo; es decir, algo que ha quedado ocultado, oscurecido. Lo que queda oculto es la tradición auténtica. Tradicionalista que no es lo mismo que tradicional. El tradicionalismo es una mera comprensión óntica. ¿Qué significa lo obvio, vulgar, óntico? Significa que la tradición nos trasmite algo, pero más que trasmitir nos oculta lo que nos trasmite. ¿Por qué? Porque nos lo trasmite a la manera de *lo obvio*. Es obvio, por ejemplo, que somos argentinos. La cuestión sería saber qué significa en verdad esto. Y, cuanto más obvio sea lo que somos, más en-cubierto está nuestro propio ser. La tradición me trasmite todo, por ejemplo: la lengua. Pareciera que la lengua es algo indiferente. ¿Qué problema encierra? Al fin, decimos, es sólo una lengua más, la castellana. No tenemos conciencia que la lengua, al mismo tiempo que es un instrumento de comunicación, es como una trampa. Una trampa, porque no vemos quizá que las propias palabras en-cubren la experiencia de un pueblo. No vemos que cuando un pueblo no tiene una cierta experiencia, no tiene para ello ninguna palabra. Y si se quiere trasmitir la experiencia de o a otro pueblo, que tiene o no para ella palabras, es bien posible que toda traducción sea imposible y por ello dicha experiencia puede ser olvidada. Tomemos un ejemplo, entresacado de otros muchos, éste del pueblo hebreo. El hebreo *basár* quiere decir carne, hombre. Los griegos no tenían una palabra adecuada para expresar dicha experiencia de hombre; sólo tenían la palabra *sōma* o *sárx*. Pero la misma palabra *sárx*, que significa *carne* no era adecuada. ¿Qué pasó entonces? Con el tiempo la comprensión unitaria del hombre, tal como el hebreo la experimentaba, como *basár*, se pierde en el propio pensamiento cristiano helenístico o romano, porque le falta una palabra griega o latina que la signifique. El pensamiento semita tenía una palabra que expresaba *una* cierta experiencia del ser; el pensamiento helenista tenía una palabra que expresaba *otra* experiencia, y el pasaje no deja de ser traicionero. De tal manera que lo que pareciera tan obvio como la lengua, que se nos enseña desde el origen, no debería ser para nosotros una realidad tan obvia; sería conveniente considerarla como una realidad en-cubridora. Para ello

es necesario que entremos en crisis y desde ella podremos cuestionarnos.

La historicidad auténtica es crítica, dialéctica. *Criticar* significa que se pueda des-presentizar lo presente; que se pueda des-habituar lo que es habitual. Significa que lo que la tradición trasmite pueda realmente probarse. Una de las maneras privilegiadas de probar lo que nos entrega la tradición es la historia. Si estamos "fuera de la historia", esa manera o ese modo de poder probarnos, de poder criticarnos o calibrarnos para des-cubrir lo en-cubierto en lo obvio, no nos es posible ejercerla.

Un muchacho, una chica que en el bachillerato alemán quieren saber qué significa ser alemán, pueden tomar la *Historia de la cultura* de Weber, y si es inglés el *Study of History* de Toynbee, y, cada uno en su país, puede referirse a un relato de su pueblo escrito por un gran historiador que le muestra lo que es. Si leemos nosotros, latinoamericanos, esa historia, supongamos la de Weber, que comienza con el origen del hombre y asciende por la prehistoria, el neolítico, y avanza después hasta las grandes culturas, llegaríamos poco a poco a centrarnos sobre Alemania. De tal manera que si la lee un alemán, al fin, queda bien situado; sabe cuál es la función de su patria en el mundo. En cambio, nosotros, latinoamericanos, al leer la traducción de ese libro en el Fondo de Cultura Económica, a medida que nos vamos aproximando a nuestra época nos vamos alejando de nosotros mismos. En vez de considerar, en el siglo XVI, la conquista de América se me habla de Lutero, por ejemplo. No es que no deba hablarse del gran reformador, pero no es nuestro problema fundamental en el siglo XVI. Y así, poco a poco, se va conduciendo a la historia por otros cauces que los nuestros. Cuando terminamos de leerla, y más si la estudiamos, quedamos alienados, como europeizados, extraños. Y eso es lo que cotidianamente pasa entre nosotros. El estudio de una historia que no es la nuestra hace que al fin todos seamos *otros* que nosotros mismos. Aquí nos debemos preguntar: ¿Qué es ser argentino o latinoamericano? No lo sabemos; nadie nos lo ha enseñado. Esto que decimos de la historia de la cultura se puede igualmente formular de la historia de la Iglesia. Mi profesor en Maguncia, el profesor Lortz,

que ha escrito una gran historia de la Iglesia, es en esto un ejemplo paradigmático; también es alemán como Weber. Si se lee esa importante historia de la Iglesia que tiene el título de *Historia de la Iglesia,* se puede creer que es de la Iglesia "universal", pero, sin embargo, es solo una historia de la Iglesia europea, alemana o centroeuropea. Y pasa lo mismo cuando se llega a la época de la reforma. Lortz, que es un gran conocedor de Lutero, habla de él y sigue después todo el movimiento de la *Aufklärung,* el Galicanismo y el movimiento ultramontano, etc.; sobre América latina no escribe nada. Lo obvio que vivimos entonces, no puede ser puesto en crisis, porque lo único que estudiamos es lo europeo y lo nuestro queda en el en-cubrimiento, por ignorancia, por olvido, por desinterés.

La manera, quizás la única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autoconciencia histórica que nos redefina genéticamente. Y esta tarea sería una verdadera tarea destructiva.

De-structiva en el sentido de que esa palabra latina: destrucción viene de *struo. Struo* significa: reunir, ensamblar. Lo que tenemos que hacer es eso: des-reunir, separar, desmontar. Todo lo que se nos da "junto" y ya "coordinado" tenemos que enfrentarlo críticamente, como para despedazarlo, para que detrás de ello aparezca lo oculto. De esta manera la historia no es destructiva en el sentido cotidiano, es en cambio *prueba;* es como *catarsis;* es casi como un psicoanálisis colectivo, cultural. Cuando se quieren conocer los traumas que llevamos en nosotros nos volvemos a la biografía, a la historia de nosotros mismos. Igualmente la historia es como un psicoanálisis colectivo. Los traumas, las inadaptaciones que tenemos actualmente, la crisis del catolicismo argentino quizá debamos ir a buscarlos al siglo XVI, o quizá sean mucho más antiguos, procedentes del siglo IV, y, ni lo sabíamos, o mejor: los habíamos olvidado. Es como el niño que no sabe que cuando tenía un año le dio una paliza su padre y le quedó de tal manera ese golpe en su inconsciente que sigue presente en su ausencia negativa. Quizás, cuando teníamos cuatro años, en el cuarto siglo, tuvimos el gran trauma del que sólo hoy nos esta-

mos liberando y de ahí la crisis espantosa que estamos viviendo. La historia misma, —como el psicoanálisis en ese caso (no es que yo justifique la doctrina psicoanalítica, aunque nos puede servir al menos como ejemplo)— nos permite "ver" el proceso, y el sólo ver el proceso significa ya la parte principal de la terapéutica, de la cura. Es decir: vemos en qué situación nos encontramos y por qué.

3. *La comprensión existencial sobrenatural.*

Ser cristiano en la Argentina. ¿Qué significa esto en verdad? Primero, tendríamos que definir realmente qué es ser cristiano, hoy, en el siglo XX. Pero en la Argentina, la cuestión se complicaría mucho más. De todas maneras se indica que a la luz de la fe vivimos la existencia argentina. Es necesario por otra parte, redefinir, reconceptualizar, y ésa será una de las tareas del pensamiento católico hoy, la significación de la fe.

Reconceptualizar decimos. La conceptualización es el pasaje de una *experiencia fáctica* a una abstracta expresión analítica, y este pasaje no deja de ser a veces ambiguo. Hay que tener mucho cuidado en el *cómo* se conceptualiza algo. La teología cristiana tradicional, y, por supuesto, la filosofía occidental, se inspiró en el pensamiento helénico. Pero tras un pensar que parecía meramente metodológico, hermenéutico, había también una experiencia de vida y una comprensión determinada del ser. De tal manera que la conceptualización puede esclarecer algunos aspectos cotidianos, pero, por falta de experiencia fáctica, dejar ocultos otros. La conceptualización comienza así a privilegiar ciertas experiencias cristianas y al no poder expresar otras, que no tienen expresión conceptual en el pensar filosófico griego, no se alcanza en ellas una adecuada conceptualización. La fe es entonces parcialmente conceptualizada.

La fe es hoy descripta por teólogos como un "existenciario sobrenatural", aunque a veces se le da otro sentido del que quiero ahora atribuirle. El que conoce filosofía contemporánea se da cuenta lo que significa esa descripción esencial de la fe; ella nos posibilita hoy una comprensión de la fe mucho más cabal. El hombre tiene una comprensión (*Verstehen*) existencial, cotidia-

na, óntica, de lo que las cosas son. La fe sería una *nueva* comprensión existencial: yo vivo en el "mundo" una comprensión pre-conceptual de ser; la fe sería un *nuevo* "mundo". De tal manera que todo lo que se describe en fenomenología, en el pensamiento existenciario de Heidegger o en el pensamiento existencial de Jaspers, se lo podría verter en un totalmente nuevo tratado de la fe.

¿Qué significa un *nuevo* "mundo"? No significa una visión teórica; la fe no sería un *habitus* de la inteligencia teórica. La fe es la que me abre a un nuevo horizonte de comprensión existencial; lo que supone todo el hombre en su mundo pre-cristiano. "Ser cristiano en la Argentina" es comprender la existencia argentina bajo una *nueva* luz, y, para analizar esto teológicamente, y poder expresarlo a discípulos o al pueblo, habría que hacer toda una tarea hermenéutica que no se ha hecho. Es una *nueva* comprensión existencial. Es una nueva comprensión *dialéctica*, en el sentido de que *dià-lógos* significa "pasar de un horizonte de comprensión a otro horizonte de comprensión". La fe, como comprensión que es, nunca puede alcanzar su último horizonte, porque ese horizonte es histórico. De tal manera que cuando se crea estar en la nitidez inmediata de la comprensión de todo lo que nos rodea, ha pasado un tiempo y Dios se nos manifiesta ya de otra manera más madura. La fe es dialéctica como la comprensión y, por último, es profética.

La fe es una nueva comprensión existencial, y por ello decimos que es profética. ¿En qué sentido es profética? La palabra profecía viene del griego, de *pró-femî*: el que habla ante; y si lo estudiamos por su significación hebrea, traduce la palabra *nabi* que es "el que *ve*", el vidente. Pero es un "ver-comprensor", no es un ver *teórico*. No es un ver contemplativo a la manera griega, sino ver como ven los profetas de Israel. Moisés comprende en el desierto la llamada del Dios que no *ve*; por lo tanto no puede ser un contemplativo, sino un oyente, porque lo *oye*. El sentido del ser hebreo es más *oír* que un *ver*. ¿Qué es lo que *ve* en realidad Moisés? Ve que su pueblo está esclavizado en Egipto: eso es lo que ve, no a Dios. Y a ese pueblo es al que él le va a hablar, aunque no tenga palabras; porque Moisés no sabe

hablar, pero Dios le dice: No importa. Yo estaré contigo. Es una comprensión profética, no porque diga el futuro en el sentido de que se anuncie lo que vendrá, sino que es profética en el sentido que des-cubre, re-vela, des-vela lo velado. Des-cubre: ésta es la función de la historicidad auténtica: porque la inauténtica es la que todo en-cubre. El profeta des-cubre el sentido del "presente". El profeta lo único que dice es: esto significa tal o cual cosa; no habla esencialmente sobre el futuro sino sobre el presente. ¿Qué es lo que históricamente acontece? Los hombres que vendrán después, al olvidarse del pasado como creativo presente-sido, viendo quienes comenzaron lo que ellos ahora viven, obviamente, ven que entre todos había uno que comenzó a hacer allá, en el pasado, lo que ellos hacen ahora, y por ello sólo ahora dicen que era profeta. ¿Fue casual que viviera en el pasado lo que otros vivirían en el futuro? No es casualidad. Pero, no pensemos que vio el futuro; lo que vio, radicalmente, fue el sentido de su presente. Por eso la fe es siempre profética, es siempre una nueva des-cubridora, participante aunque lejana, de la visión que Dios tiene de la historia. Nunca de una manera acabada. En el hombre no hay nada acabado, es por esencia in-clauso. Pero de alguna manera el profeta descubre el sentido de los signos. De tal manera que toda fe es profética. La fe de un cristiano en la Argentina debería tener todas esas notas.

Una fe como comprensión existencial dirigida a lo que tengo "a la mano"; una fe dialéctica que se abre siempre a nuevos horizontes, de tal manera que no se puede decir jamás: ya *tengo* la verdad, y por eso la voy a predicar. Nadie jamás *tiene* la verdad: porque si la verdad es des-cubrimiento de la manifestación del ser, ¿quién *tiene* el ser en su totalidad? Nadie que sea finito. Lo más que puede decirse es que nos estamos abriendo a la manifestación del ser; de ese ser que se nos va manifestando siempre en la historia hasta la parusía, y que nadie podrá decir que lo *tiene*, ya que aún en la parusía habrá un progreso infinito, porque en la parusía estaremos lanzados como a un movimiento sin término, hacia Dios mismo. Pero a Dios "no lo *tenemos* nunca en el bolsillo", y si debiéramos esperar *tener* la verdad para predicarla, estaríamos en mala situación. Lo que sí podemos decir

es que estamos abiertos a la manifestación del ser, y en la medida humilde en que dejamos que el ser se nos imponga, y no que "yo-lo-ponga", se podrá expresar a otros lo que se nos va manifestando.

Des-cubrir entonces el sentido del presente histórico es imprescindible para la fe, es su momento esencial. Imprescindible también para la teología. Es sabido que la teología, teología bíblica (no la que se hace sobre la Biblia, sino la que los profetas hacían ellos mismos y que nos refiere la Biblia), la del profeta de Galilea que es Jesús, esta teología hebrea era histórica y su método era histórico y no silogístico. Ellos decían: así como nuestro pueblo pasó por el desierto, así nos acontece ahora tal o cual cosa. Aquí hay una argumentación siempre histórica; y debemos volver a la historia para comprender lo que nos acaece en nuestra experiencia presente.

El proceso mismo de la vida de nuestra Iglesia nos permitirá comprendernos y poder llenar de contenido lo que una teología nos enseñaba de una manera formal. Ejercemos en nuestra vida lo que es la "comprensión del ser". Pero, ¿cómo conceptualizar ésa su comprensión, su contenido? Solamente la historia nos va a acercar a una solución. Querría mostrarles ahora un panorama muy rápido y conocido, pero exigido por lo que acabo de decir, y en vista de alguna conclusión. Querría proponerles una periodificación de la historia de la Iglesia Universal, y solamente en tres etapas.

4. *Las tres etapas de la historia de la Iglesia.*

La primera etapa, es la de la comunidad apostólica palestinense: Jesús, fundador de la Iglesia, sus discípulos, la primera expansión por Jerusalén, algunos discípulos que parten a Antioquía. Comunidad palestinense: los de Antioquía o Corinto están un poco al margen.

La segunda etapa, es la de la crisis de la universalización mediterránea. ¿Qué significa esto? Se sabe que ya en la época de los apóstoles aparece la primera crisis en la Iglesia: hay un grupo helenista y un grupo de judaizantes. Pedro defiende a unos, Pablo defiende a otros. Hay movimientos de opinión. Lo cierto es que allá por los años 49 ó 50 se reúne el Sínodo en Je-

rusalén; el primer gran Sínodo de la Iglesia. ¿Qué se discute? Una cuestión decisiva. Los apóstoles comprenden, a partir de la maduración que ha tenido la Iglesia en los primeros años, que el cristianismo no puede quedar encerrado entre los judíos, sino que debe ser abierto a los helenistas, a toda cultura mediterránea. Y bien, esa segunda etapa acaba de concluir: pero ha habido una sola, y ha cubierto casi veinte siglos.

La tercera etapa, es la que acaba de comenzar, es la que viene. Y para dar algún nombre podríamos llamarla: la crisis del Vaticano IIº. Ustedes dirán: este hombre exagera porque ha habido muchas etapas en la historia de la Iglesia. Sin embargo, hay muchos argumentos para esta periodificación. Piensen que sobre la lanzada de aquel Sínodo se evangelizó el mundo helenista, que es lo mismo que decir el mundo romano. No hemos salido del mundo romano, porque todo lo que vino después fue la evangelización del mundo romano y sus márgenes. América latina será marginal a la cultura mediterránea. Es sólo en el Concilio Vaticano IIº que entra en crisis ese hecho patente, y obvio para la historicidad inauténtica de la propia Iglesia, y de sobreentender que la Iglesia era sólo para los mediterráneos, caímos, sólo ahora, en cuenta que era para todo el mundo. Se dirá que es un juicio excesivo. Tomemos un ejemplo.

Es conocido que en el siglo XVII, Ricci llegó junto al Emperador de la China y estuvo a punto de convertir al cristianismo al Imperio. Y, ¿por qué no pudo hacerlo? Porque Ricci, que conocía la cultura china, su lengua, las tradiciones de aquel pueblo, había visto la manera cómo conducir realmente el Emperador a la fe, pero no pudo ofrecerle un "rito chino", porque se le impuso que debía cumplir un rito ininteligible para un chino y de raigambre mediterránea.

La cuestión es bien clara: mientras que la cultura mediterránea sirvió de soporte, sea por el griego, o por el latín, funcionó un cierto cristianismo; cuando ya esto no servía de soporte no funcionó más misioneramente. El Islam nunca fue evangelizado, y apareció en el lejano siglo VII; nunca lo fue la India, o la China. Lo que voy a demostrar ahora es que el gran "sistema" se organizó a partir de la evangelización del mediterráneo, ese sistema

es el que en este momento está en crisis. Entonces no nos extrañemos que esta crisis sea profunda, por que lo que ahora comienza es la univerzalización extra-mediterránea de la Iglesia. Se puede decir universalización verdadera y empíricamente católica (*katà-hólon*) por primera vez.

La situación presente a la luz de la historia sería la siguiente: nos vemos de pronto exigidos a una desnudez total de lo que había sido la cultura occidental-mediterránea, y así, verificada la desnudez, deberíamos saber abrir los ojos para aprender a vivir y revestirnos de cualquier cultura, si es que alguna va a quedar fuera de la propia mediterránea universalizada. Habría que efectuar una evangelización nueva, novedosa, creativa o imprevisible. Veamos todo esto por partes, y teniendo en cuenta principalmente la segunda etapa.

5. *El cristianismo anterior a la cristiandad.*

A partir del Sínodo de Jerusalén la Iglesia perseguida es una Iglesia dispersa en el Mediterráneo. Esa Iglesia dispersa en los tres primeros siglos cumple una experiencia capital: tenemos que poner los ojos en ella para ver cómo efectivamente logró asumir una cultura distinta a la judía. Eran judíos o palestinenses que entraban en la cultura helenista. Esta entrada es esencial porque es quizá lo que se nos exige a nosotros ahora en la civilización universal.

Primer aspecto: había una gran libertad en la invención litúrgica. Cada comunidad tenía su liturgia. Y es por eso que no existía lo que después se ha de llamar "el catolicismo popular", porque toda la devoción del pueblo, del pequeño pueblo, se podía expresar en la liturgia central. Cada comunidad tenía su liturgia; había familias de liturgias muy numerosas. Los grupos cristianos, comunidades de base, se reunían para cumplir las mediaciones litúrgicas partiendo de esquemas muy simples, pero que llenaban de vida cotidiana, según la diversidad comunitaria. Segundo aspecto: estas comunidades de base eran pequeñas. El hombre conocía al hombre y podía compartir sus sufrimientos y sus alegrías. No eran las multitudes impersonales que vendrán después. Y, en tercer lugar y de un punto de vista filosófico o

teológico, se produce el enfrentamiento de dos comprensiones del existir o del ser. Están por una parte los indo-europeos, que es una gran familia de pueblos, desde los celtas y germanos hasta los itálicos, romanos y todos los tipos griegos: desde los aqueos, jonios a los dorios; antes aún no olvidemos los hititas y los frigios; están también los arios y aún los del Tarim, que llegan hasta la China; es una gran familia de pueblos. Estos pueblos tienen cierta "comprensión del ser". Y la comprensión del ser que tienen es, si pudiéramos resumidamente formularla, "lo que está *presente* y *permanente* ante los ojos"; el ser es presencia y permanencia; para los griegos esto era la "ousía". Lo inadvertido en general es que lo mismo pensaban los iránicos, maniqueos, y también las religiones de la India. Estos pueblos tienen una visión dualística del hombre. Y como el ser, al fin, es él uno, tienen todos una como tensión hacia el panteísmo. No podemos detenernos a describir la visión de los helenistas. Lo cierto es que contra ella se va a enfrentar el pensamiento judeo-cristiano. *Judeo* porque los cristianos de la primera hora eran judíos en gran parte, y porque, metafísicamente, no aportaron los cristianos nuevas tesis. La creación, la visión del hombre y de la historia del cristianismo es judía. Lo que aporta el cristianismo es una radicalización en Jesucristo de la visión antropológica; es una nueva etapa antropológica dentro de la tradición judía; pero, novedad metafísica el cristianismo no aporta a un nivel radical. Lo que hay es un fantástico choque, quizás el más interesante de la historia universal, que se produce por mediación de un grupo de personas que llamamos comúnmente *apologistas*. Con los apologistas se produce ese enorme choque ¿Qué significación tiene? Un Justino, que era un helenista, cuando se convierte al cristianismo comprende que hay griegos y cristianos. Justino hablaba el griego y había nacido en Samaria, era un helenista y, sin embargo, anteponía a los griegos el "nosotros los cristianos". En ese momento era claro el choque cultural. Y así los apologistas podían decir: Ustedes "los griegos piensan que el alma es inmortal; pero nosotros los cristianos decimos que el alma muere". Se piensa que fueron indecisiones de aquellos apologistas. De ninguna manera. La doctrina escatológica judeo-cristiana fue

siempre la resurrección. El problema de la inmortalidad a los cristianos primitivos no les preocupaba, porque era la resurrección lo que les interesaba como destino definitivo del hombre. La inmortalidad acentuaba el problema del dualismo y del escapismo ante la historia, cuestión que de todas maneras nunca del todo se pudo superar en una clara doctrina demostrativa de la inmortalidad del alma. La comunidad mediterránea vivió esta experiencia fundamental desde *dentro* de la cultura helenística. Debió "refundarla", es decir, le hizo trascender su horizonte que era el horizonte de la comprensión indo-europea y griega del ser, lo último para ellos, y le trazó otro horizonte comprensivo. Y al trazar otro horizonte la transformó absoluta y radicalmente, porque para el griego el ser cósmico es eterno y divino. Para el judeo-cristiano el ser cósmico se lo comprende como creado y ahí, entonces, cambia todo. Todo absolutamente comienza de nuevo. Si este cosmos es divino los cristianos lo profanizan, lo desacratizan. La luna deja de ser diosa para transformarse en un astro creado para el servicio del hombre. Lo mismo el Sol, la Tierra, los astros, el emperador... Esta profanización del cosmos es la aparición del mundo moderno, el nuestro. Jamás el hombre hubiese llegado a la Luna si no se hubiera producido antes esta revolución teológica. Pierre Duhem dice acertadamente que la física y la cosmología moderna surgirán después de la revolución teológica que producirá la doctrina de la creación. Esta revolución fundamental en la historia de la humanidad la producen aquellos cristianos perseguidos del siglo II, época, entonces, sumamente importante y que tendríamos que volver a estudiar con suma atención, ya que es posible que nos encontremos en una situación similar a aquella. La situación del pensador cristiano sería hoy muy parecida a la de Justino, Atenágoras, Taciano.

6. *El sistema de cristiandad.*

Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De Iglesia perseguida se convierte en Iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas Constantino libera a la Iglesia. Y al liberarla se va a constituir lo que la teología técnicamente denomina: *la cristiandad,*

La cristiandad, *Christianitas*, no es el cristianismo; casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (*Christenheit, Christentum; Chretienté, Christianisme*...). El cristianismo es la religión cristiana. *Christianitas*, como la *romanitas*, es una cultura. De tal manera que una es la religión y otra la totalidad cultural que orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad. No me refiero a ningún movimiento concreto, porque muchas veces estos términos se usan con otro sentido. Ahora lo uso en su sentido técnico, teológico. La cristiandad primero fija y unifica la liturgia. Êsta en lugar de seguir creciendo como la vida se fija para siempre. En el Imperio no se pueden admitir fluctuaciones, diversidades; las vivencias son múltiples y aparecen como contradictorias, aunque no lo son. De tal manera que las familias litúrgicas comienzan a reducirse. Este proceso toca a la Iglesia latina casi en su nacimiento. En el occidente latino quedan en poco tiempo sólo algunas liturgias y, por último, de hecho, una sola: la romana. Al mismo tiempo acontece la aparición de conglomerados multitudinarios. Los que habían sido mercados hasta ayer ahora son los templos y se llaman basílicas. Esas multitudes, multitudes que muchas veces se preguntan qué significa ser cristiano, son bautizadas, investidas de una enorme responsabilidad, porque tienen una función histórica irremplazable que cumplir y, muchas veces, no estaban bien catecumenizados como en el origen: los habían bautizado cuando niños. Esas multitudes entran en la Iglesia. Pero hay cristianos que ven que todo esto los aleja del Evangelio y se van al desierto. Sólo en el siglo IV nace el monacato. Se puede decir que el monacato comienza a surgir en el momento en que la Iglesia se hace mayoritaria. Algunos jóvenes y muchachas entregados a Dios comprenden que esa sociedad ya no es cristiana: una cultura nunca puede ser como tal cristiana, porque el cristianismo nunca puede ser cultura; los "convocados" forman una Iglesia pero no una cultura. Así surge el monacato como repudio, en cierta manera, a la *christianitas* en germen. Esta cristiandad es la *mezcla* de lo cristiano y lo helenista. Es una totalidad cultural. No podemos detenernos a explicar detalladamente lo que esto significa. Una cosa es una cultura

y otra la "asamblea de convocados" o la Iglesia: son dos realidades muy distintas. La cristiandad es una unidad política; por eso Constantino convoca Concilios, y los disuelve. Las disputas teológicas se transformarán en problemas hasta económicos. Que el trigo de Alejandría, de Egipto, pueda o no ser vendido en Constantinopla condiciona, a veces, la marcha de un concilio. La cristiandad es al mismo tiempo unidad militar, económica y, también, unidad eclesiástica. Ahora, los obispos perseguidos hasta ayer, se transforman en autoridad; el pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc. Ambrosio impone al emperador el doblegarse, de rodillas, ante él. Esta cultura, ahora llamada cristiana, se convierte a su vez en tradicional, en el sentido de que comienza a transmitir como obvio el *ser* cristiano. Cada uno recibe el *ser* cristiano y culturalmente romano, por nacimiento, como mezclados, sin preguntarse por conversión lo que esto significa. Esta es la cristiandad. La cristiandad tiene por su parte una filosofía. Esta filosofía es preponderantemente platónica, neo-platónica y, por su órgano lógico, más bien aristotélica. Los grandes Padres de la Iglesia del Oriente: Orígenes, Ireneo, Basilio, Gregorio; los grandes del Occidente: Agustín, son versados en esta filosofía. Todos ellos se encuentran ante problemas insolubles para la conceptualización helenista. El *Perì Arjõn* de Orígenes es en esto prototípico. Es el libro más representativo para entender la crisis. En el *Perì Arjôn*, Orígenes pretende ser helenista con los helenistas y cristiano con los cristianos. En el ámbito antropológico explica resumidamente su doctrina del siguiente modo: al comienzo Dios creó espíritus puros; algunos pecaron desmedidamente: fueron los demonios; otros pecaron de manera leve; fueron los ángeles; otros pecaron en la medianía. Dios creó para ellos el cosmos material e introdújolos en un cuerpo: son las almas de los hombres. Orígenes quiere, por una parte, defender la doctrina de la creación y, por otra, defender el dualismo del cuerpo-alma. El hombre, para el alejandrino, es una unidad inestable de cuerpo-prisión y alma; cuando este hombre llega a la muerte, el alma inmortal se libera, y el cuerpo mortal se corrom-

pe. Esto es aceptable para un griego; pero para el cristiano tiene ahora que incluirse el momento de la resurrección. Orígenes defiende por ello que el cuerpo resucita. Pareciera que se vuelve a re-construir la doctrina cristiana; pero al fin, para Orígenes, ese cuerpo se espiritualizará y sólo quedará espiritualizado como un alma pura. Se puede pensar que al fin defiende al mismo tiempo una doctrina cristiana y una doctrina griega. Pero no es así. Nunca el cristianismo ha enseñado la "resurrección del *cuerpo*", menos su desaparición final. De lo que se habla es de la "resurrección del *muerto*" o de la "carne". El cristiano del siglo III sin saber mucha teología comprendió el peligro: el "anti-origenismo" se organizó muy pronto. De todas maneras nos importa indicar la crisis. Alejandría fue la sede de esta crisis, porque era la ciudad más culta, más helenista. La "escuela de Alejandría", que comienza con Clemente, enseña la gnosis; el mismo Clemente lo documenta. Claro que es una gnosis cristiana; pero todo esto crece después en Orígenes y seguirá en una tradición ininterrumpida formulándose en el Occidente. Así surge una teología helenizante y ya con Clemente de Alejandría comienza a bosquejarse el sentido de una teología epistemática, demostrativa en el sentido aristotélico. El sentido histórico de la teología ha sido totalmente olvidado, perdido hasta nuestros días. La escuela de Tübingen en el siglo XIX significará un comenzar de nuevo gracias a la escuela del *lutheranisches Stiff*, donde estudiaron Hegel, Schelling y Hölderlin, al mismo tiempo que con el seminario católico, donde a pocas cuadras, también en Tübingen, estudiaba Moehler. Ahí nace toda la teología contemporánea, a partir de una visión histórica. Se puede decir que con la visión de la *Heilsgeschichte* la teología vuelve a recuperar el sentido histórico, por siglos olvidado.

7. *La cristiandad bizantina, latina e hispánica.*

Volvamos a la cristiandad en el siglo IV. La cristiandad tuvo distintos ámbitos geo-culturales. La primera es la cristiandad bizantina, que gira sobre un solo pivote: la primera ciudad de la cristiandad como tal, Constantinopla, que nació y murió cristiana, ya que luchó hasta el fin por la unidad de la cristiandad,

por la cultura cristiana. Cuando la funda Constantino en el 330 lo hace con el proyecto de que sea el fundamento de un nuevo Imperio. Constantino se acerca a los cristianos que son mayoritarios en Anatolia, para apoyarse en ellos. Constantinopla muere en el 1453, cuando los turcos después de rodearla durante decenios, la conquistan. Fue la única cristiandad que como cristiandad completa o cumple todo su ciclo.

De la cristiandad bizantina surge la cristiandad o cultura rusa. Los rusos, que por primera vez aparecen en el norte del mar Negro, en el siglo IX, proceden de los Varengos, guerreros y comerciantes escandinavos. *Wahr* significa valor económico, mercancía. Los rusos toman contacto con Bizancio y construyen mucho después la tercera Roma: Moscú. Esta cultura rusa es también una cristiandad bizantina marginal; gracias a ella la cristiandad llega hasta Siberia.

La cristiandad latina, mucho menos numerosa al comienzo del siglo IV, se expande también poco a poco. Es la cristiandad latina pre-germánica. Vienen después los germanos, y gracias a la tarea civilizadora de los monjes ("ora et labora"), se va evangelizando a aquellos bárbaros y constituyéndose lo que va a ser Europa. Es una Europa de cristiandad. Se bautiza el Rey germano y con él se bautiza todo el pueblo. Se bautiza Recaredo y todos los visigodos son cristianos de un día para otro. Un siglo después, de todas maneras, España tiene grandes teólogos y santos: Isidoro de Sevilla va a ser la manifestación final de la tradición de los Padres latinos, que será violentamente sepultada por la invasión de los árabes en aquel 710-711, en que un reducido cuerpo de aguerridos árabes entra en aquel reino visigodo, con capital en Toledo, y en un suspiro lo ocupan por entero. Esa España, cristiana antes de los germanos, es cristiana también con los visigodos, y es en nombre de la cristiandad que va a comenzar la lucha contra los árabes. Desde el 718, esa lucha contra los árabes va a conformar a España: el pueblo efectivamente más aguerrido de Europa en el siglo XVI, en el que el ideal de la cristiandad (la cristiandad hasta como "guerra santa") va a permanecer vivo hasta el siglo XVII; en los otros pueblos europeos, francos o itálicos, se había ya apagado dicho ideal

mucho antes. En el siglo XIV ya nadie piensa, en Europa, en cruzadas; en cambio los españoles, no sólo la piensan, sino que la siguen practicando contra el árabe peninsular. En aquel momento es el pueblo más apasionado efectiva y existencialmente por el ideal de la cristiandad. ¿Por qué? Porque si en el 711 entra el Islam en España, en el 718 los primeros españoles logran algunas victorias contra los árabes en el norte y comienza paulatinamente, siglo tras siglo, la reconquista de los antiguos reinos visigodos; hay que hacer avanzar la frontera. Y las fronteras avanzan en el norte, llegan a Castilla la Vieja, pasan por Toledo, y, luego, incluyen en el sur a Sevilla. En el 1492 se conquista Granada. Ese mismo año Colón descubre América. De tal manera que el hombre que desde el 718 venía luchando contra los árabes, había sido durante siete siglos "hombre de fronteras"; ese hombre, el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al Imperio Azteca, al Imperio Inca y termina ahí, solo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por el 1620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo esto ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. Si no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cristiandad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Pizarro, Cortez y todos los demás. Es un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América.

8. *La cristiandad colonial hispanoamericana.*

Por todo lo dicho puede ahora comprenderse que la Iglesia que llega a América es, no ya la Iglesia bizantina, no ya la latina europea medieval, sino la cristiandad hispana que va a organizar lo que llamo la "cristiandad colonial hispanoamericana". Esta cristiandad se instala aquí muy rápido. La cristiandad colonial se organiza al mismo tiempo que la expansión hispano-cultural. No debemos engañarnos. No hubo una Iglesia, que, por su parte, organizó las misiones, ni un Estado que, por la suya, progresó en la conquista. No. La cristiandad es unitaria: de tal manera que ganar un alma para Dios es conseguir un súbdito para el Rey. En la conquista de la tierra de indios es simultáneo: el

sacar el botín al vencido, como entre los árabes, y, al mismo tiempo, el salvar un alma. Para nosotros puede parecernos contradictorio, pero no era lo mismo en la cristiandad.

a) *La época de la conquista y la estabilización colonial.*

La época de la conquista concluye el 1620; en 1620 termina también la organización inicial de la Iglesia. Cuando estudiaba documentalmente la historia de la Iglesia en América latina se me impuso esa fecha por diversos motivos: porque en 1620 se funda la diócesis de Durango en el norte de México, y en el sur la de Buenos Aires. La *Historia de América latina* de Pierre Chaunu indica el 1620 como fecha clave del fin de la conquista, por otras razones. El 1620 es la culminación del proceso de la organización de la Iglesia y de la conquista. Quedarán todavía pueblos indios aquí o allá, pero los focos de conquista van en disminución y, a su vez, serán muchas veces irreductibles, aunque, por otra parte, son secundarios.

¿Cuáles son los momentos internos de la fundación y organización de la Iglesia? De 1492 al 1517, cuando un lugarteniente de Velázquez, gobernador de Cuba, se atreve a partir por su cuenta hacia Cozumel, llegar a Yucatán y aparecer inesperadamente en el Imperio Azteca. Ese personaje es Cortez. Pero antes, los primeros veinte y cinco años, son tristes años.

El español llega a América, aunque pretendió descubrir el Asia; creyó no descubrirla y la descubrió sin saberlo. ¿Por qué? Porque los americanos eran asiáticos. Y eran los más asiáticos de los asiáticos. Colón quiso descubrir asiáticos, se creyó que no lo había hecho, pero lo había cumplido. ¿Por qué? Porque todos los hombres americanos vienen del Asia. Vienen del Asia por raza y vienen del Asia por lengua y cultura. Eran los más asiáticos de los asiáticos, que se enfrentaron contra los más aguerridos de los occidentales. El choque fue enorme. Fue quizás el choque cultural más desnivelado de toda la historia humana. Porque era un hombre que estaba en el calcolítico quien se enfrentó con un hombre que hacía tiempo estaba en la edad del hierro; que había sufrido ya las invasiones indoeuropeas y semitas. El español, por su raigambre cristiana, por la presencia

judía en España y por los árabes, era un pueblo que sintetizaba realmente la experiencia semita de la existencia. El pueblo hispano se enfrentó con las más primitivas de las primeras antiguas altas culturas, es decir, con respecto a la Mesopotamia y las culturas del Nilo, el Indo y el río Amarillo. Este choque, nos cuesta entenderlo, se produjo en un instante: llegó Colón, vio una isla, le puso el nombre de San Salvador... pero, se llamaba Guahananí. El destino de América latina se jugó entero antes de que Colón llegara a pisar tierra, porque no preguntó a los habitantes como se llamaba la isla, sino que él le impuso un nombre. Ahí estaba ya para siempre escrito todo el destino de América: porque Amerindia desaparecerá y lo que crecerá será un algo marginal a Europa en América, que de todas maneras tendrá su historia y, quizá, le toque a nuestra generación "descubrirla" en el sentido propio: como autoconciencia, como un darnos cuenta por primera vez que somos latinoamericanos, que somos distintos por fuerza, a golpes de heteronomías, imitaciones y alienaciones... pero, aquí estamos, y somos lo que somos.

De 1492 a 1517: es la triste época del Caribe. Es la oscura época en la que un Bartolomé de las Casas llega de Sevilla, porque era sevillano, y se instala como encomendero en la isla de Cuba. Si bien no sabemos cómo, porque no había obispo, fue ordenado sacerdote en 1510; parece que el primer obispo que llegó debió consagrarlo. Dicha ordenación no pudo efectuarse en América hasta 1512. De todas maneras aquel hispano vivió una experiencia única. Bartolomé de las Casas murió en 1566; tuvo prolongada vida; cumplió muchas conversiones; efectuó numerosos trabajos misioneros, sociales, y nos dejó un imponente "monumento" de obras escritas. Es, pensamos, el gran hombre de la primera etapa de la historia de la Iglesia americana. Diríamos más: es el profeta de la primera época y, como los profetas, a veces, tienen sólo *una* idea, *un* ideal, porque las cosas son simples y una vida no puede jugarse por muchas ideas sino sólo por *una*, Bartolomé tuvo una sola idea. Ha sido muy desprestigiado por los "hispanistas" y, quizás, mucho más endiosado para fines inconfesados por los anti-hispanistas. La Iglesia lo debe recuperar a Bartolomé como profeta; debemos releerlo

y descubrir a aquel hispano encomendero en quien se despertó una vocación sacerdotal; primero se entregó a Dios y cuando lo hizo, leyendo el *Eclesiastés*, tomó conciencia de que no podía ofrecer el santo sacrificio a Dios porque sus manos estaban manchadas con injusticia; entonces liberó a sus indios encomendados. El antiguo encomendero se encaminó junto a Pedro de Córdoba y a los dominios de Santo Domingo y comenzó la cruzada pacífica, diríamos así, que ocupó toda su vida. Desde 1514, fecha de su conversión, hasta 1566. Cincuenta y dos años de trabajo incesante por una sola idea: la defensa del indio. No defendió a los negros. ¿Cómo puede ser que Bartolomé, que luchó por el indio, propuso que trajeran negros a América? No pidamos milagros, ni anacronismos. Bartolomé descubrió al indio, no vio al negro. Pero lo va a ver otro santo, después, un jesuita, el maestro Pedro Claver en Cartagena. Será el primero que va a descubrir la injusticia de la esclavitud negra a comienzos del siglo XVII. Volvamos a nuestra rápida descripción. En 1517 avanza la conquista: se produce poco después el descubrimiento del Imperio azteca. Descubrimiento y conquista que es evangelización. Evangelización que es choque cultural. Choque cultural que es imposición de la civilización hispánica, por las armas, y, después, mestizaje al nivel racial; pero igualmente mestizaje al nivel de la "visión del mundo". Así surge el "catolicismo popular latinoamericano", la religiosidad de la cristiandad colonial. En el Imperio bizantino surgió el catolicismo popular del Imperio: cuando se fija la liturgia, el pueblo crea las *pia exercitia*, sus propias para-liturgias y así surgen todas las devociones, las para-devociones, etc.. El catolicismo popular bizantino se suma al del latino. Los europeos hoy se escandalizan y dicen: ¿Cómo es posible que los latinoamericanos hayan hecho un santuario a la Virgen sobre un lugar pagano dedicado a la *Pachamama*? Los europeos en su momento hicieron lo mismo. Nos han legado venerables fiestas litúrgicas que son totalmente de origen pagano, lo cual es normal, porque es así como se evangeliza. La Navidad es nada menos que la gran fiesta pagana del nacimiento del Sol. Como Jesús es el "Sol de la Justicia", entonces, está muy bien que se festeje ese día, y así se "bautizó" aquella fiesta pagana.

Lo que ya no está muy bien es festejar nueve meses antes la Encarnación, porque eso es, perdón, una "tontería biologista". Es transformar todo en biológico, material, el ir a buscar nueve meses antes la Encarnación, siendo que el 25 de diciembre era la fiesta pagana del sol. ¡A dónde se puede llegar! Pero que no se nos critique a los latinoamericanos de hacer lo mismo porque tenemos Nuestra Virgen de Itatí o Nuestra Virgen del Valle de Catamarca. De todas maneras todo esto existe porque la liturgia tenía una fijeza contra-natura y porque un azteca tenía que oír una misa en latín. No lo entendían ya los latinos, ¿cómo habría de comprenderla un azteca?

En 1552 termina esta época; en el 1552 se realiza el primer concilio provincial en Lima. Loayza convoca al primer concilio a todos los obispos de Sudamérica. Es el primer magno hecho conciliar americano. Este primer concilio es de valor muy especial. Loayza había dictado dieciocho constituciones para la evangelización de los indios que son prototípicas; se deja traslucir en ellas toda una teología; hermenéuticamente podemos descubrir esa teología de la cristiandad. Para ello es necesario ir también a los catecismos de la época. Por ejemplo: ¿Qué palabras no se traducen en el catecismo? Cuando una palabra es intraducible para la conciencia teológica hispánica, se la colocaba en castellano. Se traduce, por ejemplo, la noción de "creación", de "resurrección"; pero la palabra "Dios" no se traducía. "Virgen María" no se traducía, "alma" no se traduce. Se puede decir que a partir de las palabras traducidas o no, se puede determinar cuáles eran realmente las palabras importantes para el teólogo del siglo XVI. Se pueden ver así la deformación teológica del siglo XVI. Porque el mismo Inca Garcilaso escribía, y recriminaba a los misioneros, el no haberse dado cuenta que *Pachacamac* era, exactamente, el "Dios" de los cristianos. Era, exactamente, como el *Yahveh* de los hebreos, un Padre de los cielos, espiritual. *Pachacamac*, que era el Dios que veneraba la familia inca, era un dios del cielo, todavía no concretizado ni como astro ni siquiera como sol. El dios sol era un dios popular *Inti*, pero *Pachacamac* era un dios espiritual. Era justamente como *Yahveh*, un dios del cielo. Si los españoles hubieran entendido esto en el

Perú, en vez de destruirlo todo, hubieran dejado aquel Dios *Pachacamac* con su nombre, y hubieran evangelizado a partir de él a los quechuas y aymaras. Así lo hicieron los apologistas del Imperio romano: porque "Dios" es el *Dyuspitar* de los arios, es el *Zeus Pater* de los griegos y es el *Júpiter* de los romanos, pero, filológicamente, no es el *Yahveh* de los hebreos ni de los cristianos. Lo que hicieron los apologistas, no pudieron ya hacerlo los misioneros en América. No lo olvidemos: estamos en la segunda etapa basados en la cristiandad mediterránea y no en otra, y nos encontramos todavía dentro de sus límites.

Desde 1552 a 1630 se produce una época muy interesante en la historia de la Iglesia, en especial por la calidad y cantidad de sus concilios: hay doce concilios provinciales y he podido constatar setenta y nueve sínodos diocesanos en toda América. Es un movimiento conciliar que es desconocido absolutamente en la historia universal de la Iglesia por todos los historiadores de la Iglesia europeos. Estos sínodos se caracterizan por su concretidad pastoral. Cada uno de estos sínodos habla de los indios de su región, de cómo hay que evangelizarlos, defenderlos, de la excomunión dada a los encomenderos que hacen esto o aquello contra ellos, etc. Es toda una historia que hay que redescubrir.

De 1620 a 1700 es la época de la estabilización colonial.

De 1700 a 1808 es la época de los Borbones, más bien de decadencia. La Iglesia queda totalmente subyugada por el Patronato. Al comienzo los obispos y aun los religiosos podían a veces rebelarse, cambiar algo; pero, después, la maquinaria fue cada vez más pesada y entonces no hubo ya posibilidades. Las misiones a partir de 1620 se detienen prácticamente. En algunas regiones siguen. Son los padres jesuitas los que muchas veces continúan y de ahí viene la gran experiencia de las reducciones. Las reducciones aparecieron en el siglo XVI y fueron inventadas por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, una formidable figura hispánica que organizó ciento sesenta "pueblos" de indios, haciendo que cada comunidad descubriese sus posibilidades y contribuyera con sus artesanías en el desarrollo de las restantes. Él descubre ese método. Era un Oidor, Oidor de la segunda audiencia de Méjico. Viejito ya, pasados sus sesenta años, fue

nombrado obispo. A pie, recorría todas sus comunidades de Tabascos. Cuando muere, el segundo obispo se escandaliza y dice: "Este Obispo que ni siquiera construyó su catedral". Y era cierto. Vasco de Quiroga decía: "Yo soy obispo de indios y no de españoles". Estaba siempre entre su gente, visitándola, civilizándola, no tuvo tiempo de construir su catedral. Hay figuras ejemplares, proféticas, en América. Por ejemplo, Valdivieso, el gran obispo de Nicaragua, que en 1550 fue asesinado por el gobernador Contreras. ¿Por qué? Por la defensa de los indios. Escribe en sus cartas, que he tenido en mis manos: "Mi vida corre peligro, pero yo me quedo" y lo matan. Ha habido obispos que no han sufrido esas luchas, sino otras, por ejemplo, el primero del Cuzco que se lo comió una tribu caníbal.

b) *Crisis de la independencia.*

Quiero indicar rápidamente otros momentos: el de 1808 a 1825. La crisis de la independencia. Una crisis que a la Iglesia le toca enfrentar de una manera muy frontal, y que nos puede hoy hacer pensar. La Iglesia se compromete en aquella lucha de la independencia. Es más: si no se hubiese comprometido la Iglesia por su clero, no por sus obispos, no se hubiese producido la independencia. No se olvide lo que pasó en la Argentina: los obispos eran nombrados por el patronato; por lo tanto eran realistas en su gran mayoría. Orellana no podía apoyar la independencia. ¿Quién se levantó contra el obispo Orellana? Nada menos que el deán Funes. El deán es el principal de los capitulares. Para nosotros hoy es un héroe nacional: el deán Funes. Pero no debemos olvidar hechos. Fray Luis Beltrán era un franciscano que hizo cañones con las campanas de las iglesias. ¿No deberíamos criticarlo por violento? ¿No se levantó contra el Rey y contra Roma que condenaba la lucha por la libertad? Al mismo tiempo ¿cuántos sacerdotes hubo en la Primera Junta? ¿Cuántos sacerdotes hubo en la Asamblea que declaró la independencia de nuestra patria en el 1816? Más de la mitad de los diputados eran sacerdotes. De tal manera que si el "bajo clero", como se lo llamaba en la época, no hubiese apoyado la revolución, no se hubiera alcanzado la libertad de América. El cura Hidalgo murió

fusilado en México y también el cura Morelos que lo sucedió: eran dos curas párrocos que levantaron la bandera de la libertad en favor del indio y por la propiedad de sus tierras en Méjico; y así en toda América. Todo esto no va sin un reverso de la moneda. Hubo un desgaste espantoso. Se puede decir que los seminarios se cerraron; las universidades quedaron exhaustas; se habían, muchas veces, quemado las bibliotecas. La gente que estaba en la acción no volvió al convento; y si volvía, volvía con otro espíritu: no dedicado ya al estudio, a la oración o a la evangelización. Hay por tanto en la Iglesia en América una crisis enorme. Hay países, como la Argentina, que se quedan sin obispos. Hay regiones enteras, por ello mismo, en las que no hay ordenaciones sacerdotales durante cuatro o cinco décadas. Además, se destruyó naturalmente la conexión con España. Pero tampoco hay relación con Roma hasta el año 1826. No vienen más libros; por supuesto, no vienen misioneros.

Muchas de las penurias que se sufren hoy, por ejemplo la falta de clero, en realidad se explican por el proceso originado ya en la guerra de la independencia. Viene entonces la decadencia de la influencia efectiva de la Iglesia en la cultura latinoamericana. En Chile, en 1800, había un religioso por cada mil habitantes, incluyendo a los araucanos; en la actualidad hay uno cada diez mil. La situación de 1800 a 1900 ha cambiado radicalmente. Así fue en todas partes. Había pueblitos en el siglo XVIII en los que había veinte vecinos y cinco o seis frailes. Era así en nuestras ciudades del interior y en Buenos Aires que, hasta el siglo XVIII, no pasó de ser una aldea pequeñísima: mucho más grandes eran las del norte argentino. Tenemos en general una falsa visión de toda esta crisis. La cristiandad era antes algo presente. Efectivamente se había evangelizado al indio; pero esa evangelización había quedado como comenzada, no terminada.

c) *La "noche de la historia" de la Iglesia Latinoamericana y el derrumbre de la cristiandad.*

De 1825 a 1850 el desastre aumenta. En 1850 se produce la ruptura. Comienzan los primeros gobiernos liberales, por ejemplo en Colombia, y poco a poco se van haciendo presentes

en toda América latina. Se trata de élites inspiradas más bien por el pensamiento francés, todavía no positivista sino de otra raigambre filosófica o ideológica, que comienzan la lucha directa contra la Iglesia. Es el anti-clericalismo; surge el laicismo. Ante todo esto ¿qué hace la Iglesia? La Iglesia se encuentra realmente desguarnecida. No tiene cómo responder ideológicamente, filosóficamente, teológicamente, al ataque. Hay muy pocos hombres preparados. Algunos laicos esclarecidos hacen algo. Pero es como un desastre generalizado. El siglo XIX es una "noche oscura" no en el sentido medieval, sino una auténtica noche oscura. Es una noche oscura en que todo lo que "tenía" la Iglesia se fue perdiendo: sus bienes los fue perdiendo, hasta el número de sacerdotes lo fue perdiendo, su influencia política, cultural las fue perdiendo. La Iglesia fue reducida a la pobreza y esa es la situación en que nos encontramos. Se puede decir que estamos contemplando la desaparición de la cristiandad, desintegración cumplida a marcha acelerada. Las cristiandades en su totalidad, no la nuestra solamente, sino todas las cristiandades, están siendo aniquiladas.

9. *La crisis universal de las cristiandades.*

La cristiandad ruso-bizantina recibe el golpe fulminante en 1917. Europa había comenzado, por su parte, mucho antes, un proceso de secularización. Este proceso de secularización se transforma en secularismo. A un Galileo, que enseñaba la centralidad del sol en nuestro sistema planetario, un Bellarmino era el encargado de comunicarle que estaba condenado. A un Richard Simon, que descubre la exégesis filológica y científica en el siglo XVIII y que se adelanta en eso a todas las iglesias y escuelas aun alemanas: evangélicas o luteranas, es un Bossuet el que se encarga, después de hacerlas quemar, de que sus obras se incluyan en el *Index*. Todas las obras exegéticas de Simon, la *Crítica del Antiguo y Nuevo Testamento*, permanecerán en el *Index* hasta la última edición de éste. Se van a leer tres siglos después y se va a enseñar lo que él enseñó, ahora, en todos los seminarios.

Lo que comienza por ser un movimiento de secularización, que es un proceso de autonomía de lo temporal, normal, más

aún: inspirado por la Iglesia, se transforma en "secularismo". El secularismo es la secularización anticristiana, producida en mucho por la reacción que tuvo la Iglesia. Pero ¿por qué? Porque Bossuet, Bellarmino y muchos hombres de Iglesia, defendían la cristiandad pero no el cristianismo. Defendían la influencia cultural de la Iglesia; defendían algo muy concreto: los Estados Pontificios. El concilio Vaticano I está todo saturado por ese ambiente de defensa de los Estados Pontificios. No creamos que la cuestión desapareció hace ya muchos siglos. En el pleno siglo XIX era todavía el problema fundamental el hecho de que algunos "libertinos" italianos querían atacar los Estados Pontificios. En el trasfondo del Vaticano I están los Estados Pontificios. Hoy hemos recuperado una saludable libertad. ¿Los cristianos mismos son los que han logrado dicha libertad? No. Le pasa al cristianismo lo de Israel. La comunidad de la Alianza es perseguida por los pueblos, por los bárbaros, y llevada en cautiverio a Babilonia. Allí, en el destierro, la pobreza y la prisión se encuentra liberada de los reyes de Israel que dominaban la palabra y aun de los grandes monumentos *de piedra* de Jerusalén. Es allí donde los escribas comienzan a redactar de manera definitiva nuestra Biblia, que es el gran monumento *espiritual* que nos han legado. Se puede decir que en la prisión, en la persecución y en la pobreza es cuando el Espíritu surge para inspirar al pueblo de Dios. Es lo que nos está pasando hoy. En Hispanoamérica el liberalismo anticlerical, el positivismo, son como los instrumentos providenciales en la mano de Dios. El positivismo, dicho sea de paso, se lo ha aumentado, agrandado. Ingenieros escribió una visión positivista de la historia de las ideas argentina. Ingenieros proyectó desmesuradamente el positivismo hasta Sarmiento y hasta los próceres de 1853. La filosofía reinante no fue el positivismo, fue más bien un eclecticismo de cátedra; fue el krausismo, el espiritualismo francés de Víctor Cousin. Como la sistematización de Ingenieros la copian después Alejandro Korn y Coriolano Alberini, y de allí la extrae a su vez Romero, queda como la periodificación definitiva. Los que promulgan la ley 1420 del laicismo en la enseñanza, no son positivistas sino que tienen otra raigambre espiritual. Así surgieron en la Argentina la

secularización, el laicismo y el secularismo. Se trata entonces del fin de una época. De una época que, como dijimos, se trata de la universalización mediterránea del cristianismo. El concilio Vaticano II es como un pasaje a la tercera época.

10. *La nueva situación.*

Hubo hombres que se anticiparon a esta época. Esos hombres que se anticiparon, "la pasaron mal". Recordemos la figura de un Lagrange, gran exégeta dominico, que oculto como los profetas de Jerusalén escribía sus grandes obras, perseguido. Por ejemplo, Teilhard de Chardin, o, todavía hasta hace muy poco, Yves Congar. Congar escribió en 1937 *Los cristianos desunidos.* Si leemos ahora ese libro no podemos menos que preguntarnos: ¿Qué tiene este libro de novedoso? En el momento en que lo escribió Congar era un libro peligroso; se prohibió su re-impresión. La gran escuela Le Saulchoir fue dispersada. Se liquidó un gran movimiento que se llamaba la "nouvelle théologie"; no era más que una "bonne théologie", histórica. Esa teología de Le Saulchoir sufrió un golpe definitivo, fatal. Congar mismo me decía, he hablado con él de esto, que los dividieron, realmente los "troncharon". Y todo lo que después cada uno de sus componentes pudo seguir escribiendo fueron cosas que habían perdido su élan. La gran obra que conjuntamente habían emprendido fue pulverizada; porque se separó el equipo; se los apartó de la monumental biblioteca que habían formado. Todo esto es muy reciente. Hubo gente que se anticipó al concilio, pero, sin embargo, no pudo expresarse. En cambio, el concilio ha producido una inversión; pero, como el péndulo va un poco adelante y después retrocede; por ahí avanza y por ahí vuelve atrás, sin embargo las cosas al fin avanzan en la historia de Dios. De todas maneras, hay conciencia de que estamos en una nueva etapa. Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. La civilización universal es la europea, de hecho, la civilización técnica. Se nos presenta así la grave cuestión de preguntarnos si no van a uni-

ficarse todas las culturas en una sola. De tal manera que quizás dentro de un siglo o dos el que lea el *Martín Fierro* de Hernández, quizás, diga: ¡Interesante documento histórico!; y el que lea el *Mio Cid,* quizás, exclame: ¡Qué importante recuerdo histórico! En cambio, quizás, el que lea a Shakespeare dirá: ¡Ah, esto no es lo mismo, porque esto lo vivo como mío, es de mi cultura! Todo esto no es cuestión de risas, es cuestión actual y trágica, porque si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en torno a sólo una experiencia cultural, y las demás no son capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea esa única cultura se va a perder absolutamente. Esto es lo que hoy vivimos. Ricoeur, en un artículo que tiene por título *La Civilización universal y la cultura nacional,* indica que los siglos venideros observarán el gran proceso de nuestra época, el enfrentamiento de culturas y quizás la supervivencia de una sola, como el acontecimiento fundamental del siglo XX. Esa es la situación en la que nos encontramos. La Iglesia está en la historia y la Iglesia se encuentra igualmente interpelada por este enfrentamiento. Es posible, sin embargo, que ante nuestros ojos se esté produciendo una pre-evangelización, y que no lo hayamos descubierto. Ricci no logró la evangelización de China, los ingleses tampoco la conquistaron por más "guerra del opio" que tramaron. Pero de pronto, un chino europeizado, europeíza China. No debemos olvidar que el joven doctor en filosofía alemán, que se llama Marx, es bien alemán y bien europeo y a su vez fundado en la tradición judeo-cristiana, aunque secularizada. De tal manera que hoy contemplamos un hecho notable: Confucio se hace difícil de leer en China, en cambio, es fácil leer a un filósofo europeo alemán. Lo que ha permitido Marx es europeizar China: lo que nunca antes había logrado el Occidente. También ha hecho lo propio con la segunda Bizancio, lo que tampoco habían logrado nunca los latinos occidentales. De tal manera que, secretamente, puede ser que se produzca una pre-evangelización. Marx de todas maneras nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, y crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento,

solamente lo puede cumplir el cristianismo. Y, efectivamente, eso es lo que estamos viendo: el hinduísmo está igualmente en una crisis de agonía. ¿En qué sentido? Tomemos como ejemplo, un hecho muy concreto y banal. Si los hindúes matan las vacas, toda la doctrina de reencarnación de las almas entra en crisis. Si aceptan la técnica occidental, entran en una crisis teológica irreversible. Pero esa técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problema con las máquinas electrónicas ni con los mataderos. ¿Por qué? Porque esos instrumentos son parte de su cultura orientada por el mismo cristianismo. El Islam aún tiene igualmente grandes problemas, hoy. Considérese la situación de Turquía; tómese como ejemplo al mismo Egipto. El Estado islámico es teológico, es teocrático según el Korán. Pero, en cambio, los Estados contemporáneos son laicistas como en Turquía. Grave dilema teológico-político que pone en crisis la propia fe koránica. El Estado islámico se disuelve ante los Estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque él mismo ha inventado a los Estados seculares. La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender. Nuestra tesis, muy simple, la resumimos así: La cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que se está viviendo en nuestros días, en 1970, en la Argentina, en Brasil, en Europa; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren sostener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo. Lo grave es que no sabemos dónde comienza en concreto la gestación de la nueva experiencia cristiana, la misión, el cómo saber vivir este mensaje lanzado a todos los hombres. Es necesario que dejemos —como nos dice Jesús— "que los muertos entierren a los muertos". Jesús nos presentaba la imagen como de un campo de batalla atroz, en medio de una gran cantidad de muertos, entre los cuales algunos están allí sufriendo todavía, y Jesús avanzándose entre ellos nos dice: "dejadlos", y entre ellos va caminando y nos dice: "Seguidme. De-

jad que ellos, los muertos, entierren a los muertos", nosotros, mientras tanto, tenemos otra tarea. Una tarea nueva. Aunque seamos pocos, no importa, porque la cuestión consiste en que hay que comenzarla, pero no como defensa, sino como viviente expansión del pimpollo en primavera.

La tesis es: la cristiandad está desapareciendo. ¿Cuál es la nueva actitud que habrá que asumir ante, más allá de su desintegración?

II. SITUACIÓN DEL PENSADOR CRISTIANO EN LA ARGENTINA.

Ahora trataré de indicar algunos aspectos de la actitud que debería adoptar alguien que piensa como cristiano en la Argentina. En verdad, es imposible describir acabadamente esa situación porque es como totalidad indescriptible: la situación, por ser concreta, es inefable. Por ello, sólo trazaremos en líneas generales la estructura de la situación y de dicha actitud, para que sea tenida en cuenta en el diálogo y en los trabajos posteriores.

Como conclusión de la exposición anterior, espero que estemos de acuerdo, podemos decir que estamos sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico; y es así, no sólo en nuestra patria, sino en todo el mundo. Porque, por primera vez, existe una humanidad. Hasta ahora habían existido ecumenes cerradas. Los chinos creían que eran un mundo total; y también lo creían así los hindúes e igualmente, por su parte, los europeos. De pronto, en los siglos XVI y XVII, comienza la época colonial europea y el descubrimiento de que hay otros *mundos*; aparece así por primera vez la humanidad. La humanidad no como un hecho biológico: todos somos parte de la única especie humana, sino como un efectivo hecho histórico por el que *yo tengo conciencia y conocimiento de que hay otros hombres*. Esto al principio fue desconcertante: lo único que se atinó fue a proyectar sobre los otros hombres la visión que ya se tenía de sí mismo en las respectivas ecumenes cerradas. Por eso que a los españoles, que llegaron a América e informaban al Rey que los indios eran o no "racionales", y comentaban: parecen ser racio-

nales, aunque tienen el "casco" duro, les era imposible "entrar" dentro del "casco" (cráneo, *mundo*) de los indios y comprender lo que significaba el horizonte cultural del indio. Creían ver que "asesinaban" a un hombre sobre el altar del sol, y no se daban cuenta que teológicamente lo inmolaban a los dioses para que por la sangre de las víctimas el Sol siguiese subsistiendo. Si hubieran comprendido eso, habría sido más profunda la evangelización. Lo cierto es que sufrimos hoy como latinoamericanos la aparición de la humanidad y, en ella, la ruptura de la cristiandad colonial, y nos abrimos así a una realidad nueva. Esta es entonces la situación de donde parte esta segunda exposición.

¿Cuál va a ser la situación en que nos encontramos como cristianos que quieren mirar ahora hacia el futuro, y que dejan la cristiandad a sus espaldas?

11. *La significación del pensar.*

En primer lugar, como *pensador* es necesario, simplemente, saber pensar. Pero, el pensar es lo menos frecuente en nuestra época. Porque, en el mejor de los casos, lo más frecuente es el estudio. *Studium* es un ponerse con voluntad a trabajar en algo. Podemos estudiar, podemos memorizar, podemos enfrentarnos a un libro y recordarlo, sintetizarlo, exponerlo. Esto es lo que se hace en la Argentina, por desgracia, en el mejor de los casos. Nuestro estudio es libresco e irreal, porque no estamos habituados a entrar penetrantemente en lo que vivimos y nos rodea, sino que desde muy pequeños estudiamos acerca del río Nilo y del Mississipi, pero, en cambio, no sabemos ni siquiera el contorno del arroyuelo del barrio, del pueblo. En el "primero infantil" o segundo tendríamos que haber estudiado antes el contorno del arroyuelo para saber después lo que es un río. Para saber la historia de nuestro pueblo primero hay que aprender lo que significa tener padre, abuelo y bisabuelo en el tiempo, e interesarse por esto, antes, por el barrio y la ciudad, para después estudiar historia universal. En cambio, empezamos directamente por la época de las cavernas. ¿Qué se produce entonces en la conciencia infantil? El chico, desde el comienzo, toma a la historia como un mito y a la geografía comc un cuento de hadas, a la Patria

como una entidad etérea, volátil, irreal. Se cree que estudio es sólo estudio de las cosas escritas y pensadas por otros. Pero él, lo único que tiene que hacer, es acumular contenidos. El argentino, en general, no está arraigado en un pensar real, sino que tiende al estudio irreal, al abstracto, alienante. Pensar, entonces, no es estudiar, calcular, planificar. Quizá en una facultad de filosofía se cuentan con los dedos los que piensan; y sobran los dedos para los que estudian; la gran mayoría no hace ni eso. Una es la comprensión cotidiana y existencial. Comprendemos lo que son las cosas que nos rodean y las comprendemos en un marco de comprensión existencial, *dentro* del horizonte del mundo. Esta comprensión es cotidiana. Puede decirse que es la que tiene el panadero, el carnicero, el profesor, el científico, todos. Tenemos una comprensión de lo que las cosas son porque somos hombres, y ésta no le falta a nadie. Pero esta comprensión no es la que tratamos cuando hablamos del pensar. El pensar no es la comprensión cotidiana, pero tampoco, como dije, es un estudio. El pensar es un pensar que medita. Meditar es como un rumiar; es como un volver sobre las cosas. El sofista o el que estudia libremente no puede ni sabe pensar. El que memoriza o el que tiene la necesidad de leer el último "best-seller" tampoco piensa. Uno acumula maquinalmente; el otro es sólo la estéril curiosidad del superficial. Como provinciano, un poco como quien viene desde "fuera" de esta gran capital, creo que uno de los problemas más graves de la gran capital es la de tener que mantener el ritmo del poder opinar acerca de la última cosa aparecida, y como dijo una vez Alfonso Reyes: "Antes de haber terminado la cocción del plato, lo sacamos para poner uno nuevo"; de tal manera que al fin nos indigestamos con comidas mal cocidas, y menos digeridas. Una lenta digestión exige una lenta masticación. Es decir, para leer bien una obra se necesita mucho tiempo para pensarla, y más para pensar desde ella y por sobre ella la realidad. En cambio, nos mantenemos siempre sólo informados cotidianamente.

12. *La crisis como condición.*

Pensar es un volvernos sobre nuestra cotidianidad, pero es

ante todo emerger de una crisis y este momento de la crisis se deja de lado casi siempre. Cuando alguien pretendidamente se pone a pensar desde y como está sin partir de la crisis, no puede pensar; quizás muchos han pasado su vida sin haber jamás permanecido en la crisis. La crisis es la condición sin la que nunca jamás hay pensar, y mientras esa crisis sea más radical, abismal, más podrá haber posibilidad de pensar. *Crisis* en griego procede del verbo *krineîn*, que significa juzgar; pero, más que juzgar indica un alejarse. De tal manera que es necesario "alejarse" de la comprensión cotidiana para como "desde fuera" poner todo ante los ojos y poder así pensarlo. Hegel, en uno de sus primeros escritos que llama *El destino del cristianismo*, hace referencia a este hecho. Igualmente en *La Fenomenología del Espíritu* muestra cómo el espíritu se va a manifestar progresivamente; parte de la conciencia hacia la auto-conciencia; ese salto se produce por crisis. Y esa crisis la describe, en el antes nombrado *El destino del cristianismo*, en la persona de Abraham. Abraham estaba en Ur entre los caldeos y sin tener razón para ello, sin haber sido odiado, *rompió* con los suyos y se *separó*. Abraham parte al desierto y se convierte en un extranjero. Las palabras *Entfremdung, Entzweiung, Entäusserung*, etc., surgen ya en la juventud hegeliana. Todas las grandes nociones técnicas están dadas ya en su época de Berna, Frankfurt y Jena. Abraham es un extranjero, dice la Biblia. Es paradójico pero, justamente, el que accede al pensar, accede a un paraje in-hóspito, inhospitalario (*unheimlich*). En ese sentido ya no nos atenemos a Hegel, porque Hegel pensaba que es *zu Hause* donde se encuentra el espíritu cuando tiene el "saber absoluto", pero ese saber nunca lo alcanza el hombre y, al contrario, cuando el hombre se acerca al saber cada vez está más in-hospitalariamente des-instalado. Si creemos que el pensar es una situación cómoda, que nos va a permitir más instaladamente vivir lo cotidiano, nos equivocamos. Al contrario, el pensar nos va a dejar como extranjeros en la cotidianidad, y, a su vez, va a poner las condiciones para que esa extranjería nunca retroceda. Es necesario, entonces, como Abraham, permanecer más allá de la conciencia perdida entre las cosas en su cosidad, pensando todo eso

como "desde afuera". Y esto, justamente, como "desde afuera" de lo obvio, de lo cotidiano heredado, transmitido por tradición, es lo que los filósofos clásicos, los griegos, llamaban *thaumázo*, es decir: ad-mirar. No es solamente mirar distraídamente algo, sino ad-mirar. Ad-mirarse. ¿Cuándo nace esta actitud? Cuando lo que cada día vivimos nos extraña que sea como es. Extrañarse, o lo que es lo mismo, la ad-miración extranjerizante. Chesterton, sin ser un filósofo ni un teólogo era un pensador, y decía que "lo admirable no es que un día el sol no salga: lo admirable es que salga cada día". Esto es saber extrañarse. No nos admiramos del prodigio que nos rodea, sino sólo, obviamente, cuando entra un elemento perturbador. ¿Qué es lo que cotidianamente acontece? Uno se habitúa a todo lo que lo rodea y aquello que habría de ser objeto de la mayor admiración, si se viviese en la extranjería inhóspita del pensar, no le admira nunca. Se admira más bien ese tal cuando hay una noticia de cuestiones más bien accidentales. Pero de lo realmente fundamental, aquello que es la base, eso no lo admira. La actitud del pensar es como el permanecer en el desierto. Nietzsche escribió algunas de sus cartas indicando por lugar de remitente: "desde el desierto", desierto no ciertamente geo-físico. Esta es justamente la posición en que nos deja el pensar. Por eso, entonces, la situación del cristiano, si pretende ser pensador en la Argentina, es una situación incómoda. Primero, porque es pensador; después porque es cristiano. Si crítico es en sí mismo el pensar, doblemente crítico es el pensar desde la fe cristiana. Porque en vez de asegurarnos la fe nos deja más abismalmente a la intemperie. Al cristianismo no le podemos pedir "seguridades", sino, al contrario, un ámbito de comprensión absoluto que nos re-lanza siempre. Dijimos antes que la fe es un nuevo "mundo"; el pensar desde el nuevo mundo de la fe es más abismal todavía que el pensar desde el mundo cotidiano. El pensar es un referir las cosas a aquello sobre lo que están fundadas, lo que está encubierto detrás de la corrupción obvia, lo que por en-cubrimiento del polvo de la cotidianidad yace en el olvido: el ser. Y cuando a su vez ese ser lo pensamos desde la fe se nos hace mucho más profundo el abismo. Mucho mayor es su lejanía; mucho más

nos damos cuenta de que al fin el pensar jamás del todo abarcará lo que se pone a pensar. Nunca habrá una identidad entre la teoría y la praxis. El sueño con el que termina la *Lógica* de Hegel es imposible para la finitud. Este pensar surge de la crisis; de la crisis que significa que todo el ritmo de nuestra vida cambia. Por eso dice Zubiri que Sócrates no sólo pensaba, sino que hizo de su vida un pensar; por eso el pensar se transformó en su *êthos*. Alguien que piense y haga del pensar su modo de vida es, entonces, alguien que vive en la crisis. Se puede decir que vive en el alejamiento constante de la cotidianidad. Es ése que ya no puede ni comer, ni vestir, ni dormir, ni hacer nada como lo hacía antes. El pensar es fruto de conversión. El pensar es culminación de una conversión existencial. Cambia la vida. Si no se cambia es que no se está pensando. De todo esto nos hemos olvidado muchas veces tanto en la filosofía como en la teología. Hay que madurar ese salto. Y ese salto, paradójicamente, que se cumple en el que comienza a pensar, se lo permite el que ya piensa, o se lo tendría que permitir, pero no de una manera *teórica*, por medio de una argumentación teológica, filosófica, epistemológica, porque el que se introduce está todavía en lo no-filosófico. Esta es la cuestión de la introducción a la filosofía o a la teología. Hay que exhortar a la conversión y a la muerte. ¿A la muerte? Sí. A la muerte a la cotidianidad. Porque el estar instalado y seguro en la cotidianidad es imposible de pensar. El pensar es muerte a la cotidianidad, y esa muerte nos debe tocar hasta las vísceras. Si no nos duele no hay pensar. Por eso es tan poco frecuente el pensar, porque lo que uno hace más bien es asegurarse a lo obvio. Mientras uno no viva esto cabalmente el pensar será sofístico, será irreal.

El honesto hombre de la calle no piensa. El hombre honesto de la calle calcula, delibera obviamente, pero no piensa, porque nunca va a la raíz de las cosas, a su último horizonte dialéctico. Pregunto siempre a mis alumnos de filosofía, interrogativamente, por ejemplo: ¿Qué es un reloj? Y, casi ni llegan, después de muchas deliberaciones, a decir que es un instrumento para dar la hora. De allí en adelante dedico dos o tres clases para mostrar lo que estaba "debajo" del reloj. Si hay reloj es porque hay un

hombre que necesita saber la hora. Si necesita saber la hora es porque para él el tiempo es un valor. Se dice, paradójicamente, que el tiempo es oro. De tal manera que el que vale no es el tiempo sino el oro. Y ¿para quién es valor el oro? Para un hombre que tiene su proyecto en el estar-en-la-riqueza. Este es justamente el burgués. Por eso no es nada extraño que el hombre moderno burgués tenga un reloj, bien cerca, como pulsera. Lo quiera yo o no lo quiera el pensar surge de mi *êthos;* del *êthos* del hombre de Moscú, de París, o de New York. Al decir de Pasolini: "La burguesía se encuentra en la sociedad moderna, sea capitalista o socialista". Se puede decir que el *êthos* burgués está tan arraigado en nuestras costumbres que, de no entrar en crisis, no habrá pensar. El reloj no le importa al monje hindú. Porque al monje hindú no le interesa ahorrar tiempo; para él el tiempo no es oro y por eso no quiere tener reloj. Tampoco le hubiera interesado a Francisco de Asís. Es sólo un ejemplo.

Podemos entonces mostrar por qué no se piensa cotidianamente. La causa es que todo está encubierto por la pátina de lo obvio. Ese plácido burgués, habitante de nuestras ciudades que somos cada uno, es el hombre que debemos cotidianamente superar y hacer entrar en crisis. Es necesario permanecer al "descampado", desguarnecido, y saber penetrar y habitar en la inhospitalidad; desde allí podremos descubrir que una condición para el pensar cristiano es salir de la seguridad de la cristiandad. La ilusoria seguridad de la cristiandad está muy arraigada en nosotros, más de lo que creemos. La seguridad de la cristiandad está dada en todas nuestras instituciones; está dada en toda nuestra teología y está dada, muchas veces, hasta en nuestra filosofía tomista (que no es la de Tomás, porque el pensar de Tomás no contaba con la seguridad de ser tomista y estaba en el riesgo de la creativa inhospitalidad de un pensar genial). La llevamos tan adentro de nosotros mismos, que es posible que lleguemos a la muerte antes de haberla desarraigado de nosotros. Es posible que los que nos sigan nazcan ya fuera de ella, pero nosotros, que somos como una generación intermedia, estamos muy dentro. Y hay algunos que no podrán salir de ella, porque hasta psíquicamente no pueden. Si le sacásemos dicho andamiaje

cultural, es como si a un cuerpo le sacásemos el esqueleto: se reduciría a un montón de carne informe. Es por eso que muchos hombres de Iglesia, ya adultos, por no decir viejos, no pueden entrar en una compresión distinta: porque supondría un cambio tal que se aniquilarían. Es como un Cardenal que en el Concilio decía: "Se nos está acabando la fe". Lo que se "estaba acabando" eran los soportes culturales de su fe: la cristiandad. Al pensador que quiera ser cristiano en la Argentina, en 1970, le será necesario abandonar la ilusoria seguridad de la cristiandad y recuperar con decisión la pobreza. Una pobreza total, la pobreza de los *anabim*, de los "pobres de Yahveh". Cuando Jesús se refiere a "los pobres" no es tanto a un pobre-económico sino a los "pobres de Yahveh". Esos "pobres de Yahveh" son hombres que comprenden radicalmente su finitud ante el Absoluto. Saben que ellos son definitivamente inclausos, jamás serán una totalidad totalizada. No les cuesta cumplir el acto de adoración, porque reconocen auténticamente su finitud. Esta pobreza tiene que llegar al fondo. ¿Para qué? Para poder, como Moisés en el desierto, silenciarnos totalmente y volver después con los oídos silenciados y los ojos bien abiertos, a fin de descubrir los signos reales, históricos del paso del Señor.

No sé si alguno ha vivido la experiencia de lo que puede llegar a ser esto. Por ejemplo, si saliésemos de América, si saliésemos de la cultura europea y fuésemos a una cultura donde tuviéramos que hablar una lengua extraña. Si saliéramos de la liturgia latina para pasar a la bizantina. Si dejáramos nuestras tradiciones para pasar a otras tradiciones. Si dejáramos de hacer nuestro oficio para hacer otro oficio. Sólo así tendríamos la experiencia existencial de lo que significa estar "sin ningún soporte". Porque la lengua que habláramos, la hablaríamos mal; el oficio que hiciéramos, lo haríamos mal; el prestigio social que teníamos, habría desaparecido. Como en carne viva comprenderíamos lo que la pobreza significa. Sólo después la lengua, las tradiciones, la teología podría ser asumida recuperando su valor según sus exigencias. Entonces se llega a la sustancia, desde el origen primero, anterior a la cristiandad. Un ejemplo concreto; el teólogo se pregunta: ¿Qué es la parroquia? La palabra "pa-

rroquia" es nada más que el nombre que se le daba al municipio en el Imperio bizantino; procede de una terminología política, administrativa de la cristiandad. ¿Qué es hoy una parroquia en su sustancia? ¿El archivo parroquial? ¿El templo de ladrillos? La parroquia no es más que la Eucaristía en su celebración comunitaria. De tal manera podría del todo modificarse todo lo restante que mientras se celebre el culto eucarístico en una comunidad viviente la parroquia seguiría siendo parroquia: todo lo demás son aditamentos. Si este método se aplica a los sacramentos, al pensar filosófico cristiano, etc., se comprendería que al fin la sustancia de los asuntos es muy simple, y todo lo demás son acumulaciones "enriquecedoras", en el sentido negativo de la palabra. Es necesario saber despojarse de todo hasta llegar a la absoluta pobreza. En la absoluta pobreza, la más radical, se da justamente el pensar; el pensar, en este caso, de un hombre que tiene fe, y mejor si es un hombre que tiene saber filosófico, porque sólo entonces surge el teólogo. Es necesario llegar a lo más sustancial, fundamental; porque alguien que cumpla ese pasaje al fundamento será realmente reformador, podrá efectuar la auténtica *revolutio*. En realidad la palabra "revolución" es equívoca. *Revolvere* significa "volver para atrás". No creo que ningún revolucionario la acepte. Más bien lo que se quiere es *subvertere*. *Subvertere* es poner arriba lo que estaba oculto debajo. Lo que estaba oculto hay que manifestarlo. Mucho más que ser revolucionario hay que ser "subversivo", como los profetas. Pero no en el sentido cotidiano, sino con un sentido mucho más radical: aun a los revolucionarios hay que subvertirlos, porque muchas veces el hombre-proyecto que se proponen imponer es el mismo al que, sin saberlo, creen oponerse. En muchos de los que se dicen revolucionarios, en el fondo de su proyecto hay un burgués, y de esta manera no se soluciona el presente estado de las cosas.

El pensar se hace mucho más necesario en esta época de crisis. Esto mismo lo exponía a un grupo de estudiantes en Méjico. Recuerdo que un alumno de quinto año de la Facultad de Filosofía de la Autónoma, me decía: "Profesor, ¿para qué la filosofía si aquí hay que hacer la revolución?" Discutimos la

cuestión en un Seminario y pronto no pudo menos que admitir que porque se quiere reformar algo hay que tener bien en claro qué y por qué lo vamos a reformar. Mucho más necesario que nunca es hoy el pensar. Para el revolucionario es obvia la revolución misma y esa obviedad hay que ponerla en crisis para que se alcance la autenticidad.

13. *La escolástica y la modernidad.*

Una de las cualidades de nuestro pensar católico es el andamiaje unitario de nuestra filosofía y teología. Y como éstas son facultades de filosofía y teología me voy a referir al siguiente problema. Todo pensar necesita una mediación. El pensar es reflexión, necesita un método, un modo de penetrar lo que las cosas son. En la Iglesia, de hecho, el instrumental del pensar ha sido casi hasta el presente la filosofía aristotélico-tomista. Se trata de un modo de filosofar que ha llegado a constituirse en sistema. Aristóteles no construyó un sistema; sin embargo, se lo sistematizó después. Lo mismo pasó con Tomás. Piénsese en las tesis tomistas, en el tratado de Gredt, etc.

En América Latina, y en la Argentina en particular, la escolástica es la filosofía de la Iglesia partiendo de dos polos constitutivos: en primer lugar, la escolástica tomista, suareciana, agustiniana, escotista conformó la inteligencia de esta región del Plata, porque era la que se enseñaba oficialmente en Chuquisaca y Córdoba. Pero, y en segundo momento o polo constitutivo, la escolástica —ahora "tercera escolástica" o neotomismo— penetró en la Argentina a fines del siglo XIX y en el XX. Los obispos la estudiaron como seminaristas, especialmente estudiaban en Roma el derecho canónico, o en España. Los profesores de los seminarios en la Argentina, hasta hace poco, enseñaban sólo escolástica. Los laicos más representativos del pensamiento católico fueron, también, desde el comienzo del siglo, tomistas. Se trataba, quiérase o no, de una escolástica que arrastraba sin saberlo, como lo ha demostrado Fabro, muchas de las tesis fundamentales del pensamiento moderno. La categorización entitativa cosificaba el mundo, el hombre; el ser se transformaba en una mera existencia opuesta a la esencia; el hombre era un su-

jeto cognoscente al que se le oponían objetos cósicos. Difícil es desde esa posición asumir el "mundo", la historia, la nueva conceptualización existenciaria. El escolasticismo, no la escolástica medieval tal como surgió revolucionariamente en su momento, es uno de los aspectos que hay que superar. Es justamente el andamiaje de un pensar que hubo en un mundo; fue el pensar de la cristiandad. La escolástica, como tal, surgió como creación, y, especialmente la del siglo XIII, emergió como riesgo y aun aventura. Piénsese en el Tomás de Aquino real, concreto, histórico. El Tomás que pudo ser catedrático porque su Orden había quebrado años antes una huelga de los profesores en la Facultad de París. Porque los franciscanos y dominicos entraron en París traicionando una huelga de los profesores. De tal manera que impusieron profesores porque los demás estaban en huelga. Todo es siempre un claro-oscuro humano. Tomás piensa, por su parte, y repiensa a Aristóteles; algunos textos son directamente traducidos para él. Esto mismo nos hace pensar sobre cuál podría ser el que constituyese de alguna manera el Aristóteles de nuestra época. Aristóteles es pensado por Tomás y comentado. Su actitud renovadora llega a ser objeto, no solamente de la crítica, sino de la condenación del obispo Tempier; algunas de sus tesis son vistas muy mal por el propio obispo de París, en 1270, hace 700 años. De tal manera que Tomás no nace "Doctor" de la Iglesia, sino que se hace un profesor concreto, arriesgado en la proposición de tesis nuevas, que a su vez solucionan los problemas superando las antiguas tesis. Manifiesta en su época una doctrina mucho más coherente, más madura: actual. El escolasticismo, en cambio, es una repetición, pero no una reiteración.

Reiterar hoy es quizás no ser más escolástico. Y hacer lo que hizo aquel Abelardo, Buenaventura o Tomás; hoy, es un enfrentar la época y ver cuáles son los métodos que nos manifiestan una mejor interpretación de la realidad contemporánea, y usarlos. Pero, además, la tercera escolástica, como dijimos, se encuentra sin saber lo profundamente influída que está por la modernidad. Consideremos, por ejemplo, un texto tan simple como la traducción de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino,

editada por la B.A.C. No voy a abrir juicio sobre si es una buena o incorrecta traducción. A veces hay una frase que dice: "Se comprende *la cosa*", pero se traduce por: "Se comprende *el objeto*"; en lugar de *res* se escribe *objeto*. El traductor no sabe que de hecho está dentro de una comprensión moderna del ser que no podía ser la de Tomás, y que tampoco debería ser la de un hombre que ha superado la modernidad. La tercera escolástica, en gran parte, está dentro de un realismo moderno. Lo llamaría así, para diferenciarlo del realismo medieval. Si leemos un libro tan importante como *Los grados del Saber*, de Maritain, podemos descubrir que se está hablando continuamente de objeto y transobjeto, de sujeto, etc. Sin saberlo, el propio pensamiento escolástico no pudo estar ausente de su época y, por lo tanto, comprometido con ella. La primera escolástica, más todavía la segunda (que comienza ya a ser moderna) y la tercera no son idénticas. El *ego cogito* (un pensar que no tiene nada que ver con lo que hemos descrito como "pensar"), el "yo pienso" de Descartes es un *cogito* que se constituye como fundamento del ser. Sin embargo, antes del "yo pienso", está el hombre en el mundo, y el pensar es uno de los modos de estar en el mundo, un modo fundado de ser en el mundo. Primero está la comprensión cotidiana y, después, emerge el pensar como crisis; el pensar es lo segundo. Bien, ese *Ego cogito*, que significa la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto, se encuentra claramente expresada en el *Ich denke* de Kant, pero también se encuentra expresada en Mercier, el renovador de la tercera escolástica. Se encuentra claramente expresada en Brentano, que era escolástico a su manera. Hay como una ingenua defensa del realismo en la tercera escolástica y, al mismo tiempo —sin tener conciencia—, ciertas hipótesis que interpretan a la primera escolástica de una manera que le cierra su sentido originario. Un ejemplo, ya no de la escolástica sino de nuestro pensar contemporáneo argentino, es el caso de Francisco Romero. Se conoce la importancia que ha tenido Romero. Sobre Romero no se ha escrito ninguna interpretación ontológica. ¿Cuál es el sentido del ser que está por "debajo" del pensar de Romero?

Desde su primer libro importante, la *Lógica*, desde sus pri-

meros artículos en 1918, hasta los últimos, hay un sentido del ser. Y ese sentido del ser indica claramente que es el sujeto el que pone la objetividad del objeto. Romero pensaba haber superado la modernidad, creyendo que esa modernidad terminaba en el positivismo; él lo superaba con la axiología. Pero la axiología es todavía un momento de la modernidad. De tal manera que no es sólo la cristiandad el ámbito cotidiano del cual habría que saberse extranjerizar en el pensar; no sólo la cristiandad sino también la modernidad. Nuestra cristiandad colonial fue también de alguna manera moderna. La modernidad desvirtúa la comprensión. ¿En qué sentido? En el sentido de que la comprensión primera y fundamental del ser es postergada por el conocer, y, cuando se posterga la comprensión del ser, el hombre queda constituido esencialmente como voluntad. Kant, después de acabar con la posibilidad racional de la comprensión o intuición de las ideas, se lanza en la *Crítica de la Razón práctica* a mostrar cómo el hombre, su razón, tiene sentido principalmente como voluntad. Todo lo que el hombre puede ser y hacer estará por el lado de la praxis. No es extraño que después venga Marx. La inteligencia como capacidad comprensora es dejada de lado; el hombre se transforma en voluntad, y, por último, en "voluntad de poder". Nietzsche es la culminación del proceso moderno. La "voluntad de poder" significa ese dominio que el hombre tiene sobre la naturaleza y sobre los objetos, sobre todo, porque los valoriza, los estima. El hombre que puede estimar valores puede también poner valores. Y no sólo ponerlos, sino aniquilarlos; y de allí viene el "nihilismo europeo". Los valores establecidos, para Nietzsche, son la verdad. La verdad sería, para alguien que está en la cristiandad, la cristiandad misma; para el que está en la modernidad, la modernidad. Pero, esa verdad, es un valor inferior al valor supremo que para Nietzsche es el arte. ¿En qué sentido? El arte es del que inventa, del que crea. El hombre que se sobrepasa, que se trasciende (*Uebermensch*) es el que es capaz de aniquilar lo establecido, pero no por el gusto de aniquilar todo, sino que, como es artista, es capaz de trascender e imponer, proponer, crear nuevos valores. El arte como creación de nuevos valores es la expresión suprema del hombre

de Nietzsche, de la modernidad. Es el hombre que obra lo que quiere; lo decisivo de toda esta gran tradición del sujeto es el arte como creación. El hombre es el que pone el ser, y no es, en cambio, al que el ser se le im-pone. Este hombre es el que camina por nuestras calles; este hombre es el que habita en Buenos Aires, Córdoba o Mendoza; en cualquier lado. Es el "ejecutivo" que tiene tanto prestigio; es el hombre que produce, y no solamente produce lo que debe producir, sino que, cuando el mercado no recibe lo que produce, crea todavía la propaganda que hace que se le compre lo que ha fabricado. Es un hombre fabricador: *homo faber*. Puede construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también al que hay que superar. Nuestra tarea no es solamente de post-cristiandad sino también post-moderna. Más allá de la dialéctica de la dominación.

14. *Superación de la escolástica y la modernidad. La cuestión hermenéutica.*

El pensador cristiano debería tener los ojos atentos a esos dos hechos. Superar entonces la cristiandad hacia sus fundamentos: el cristianismo. Por eso hay que volver a la "experiencia fáctica de la vida" de los cristianos cuando todavía no estaban en la cristiandad. Por eso que tenemos que repensar cuál es la experiencia originaria del *ser* cristiano. ¿Cuál es el horizonte de comprensión en el que las cosas se manifiestan con sentido cristiano? Tenemos que hacer una descripción hermenéutica de lo que sea el "mundo cristiano".

En concreto, en mi obra *El humanismo semita*, he querido como introducirme en este tema, más arduo de lo que parece a primera vista. ¿Cuál es el horizonte de comprensión del cristiano fuera de la cristiandad, antes de ella? Esa "comprensión del ser" es distinta a la de los griegos. Es distinta también a la de los modernos, aunque los modernos surgen desde una "comprensión del ser" de los cristianos y no ya de los helenos. El "sujeto", que ha de transformar la substancialidad en subjetividad, debió pasar por la experiencia del ser como persona, que no te-

nían los griegos. De tal manera que para que hubiera un Descartes no era posible saltar directamente desde un estoico, desde un Aristóteles; era necesario comprenderlo como posterior a Ockam, a Tomás, y sucesor de todos aquellos concilios antropológicos y cristológicos donde se dijo que Jesús era *persona*. En el fondo de toda cuestión antropológica está el "mito adámico", como expresión de la "experiencia adámica" de la libertad en la tentación al responsable. En el fundamento de Descartes está esta tradición adámica más que la griega. Esto lo olvida Heidegger, porque la línea que traza desde los pre-socráticos hasta después después del pensamiento moderno salta por sobre la experiencia cristiana del ser. Para Heidegger el cristianismo está como ausente en este proceso. Quizás sea función del pensar post-moderno, y post-cristiandad, actual, reformular la experiencia originaria del ser en el pensamiento judeo-cristiano, de donde parte, si hay, una filosofía de los cristianos. Superar la escolástica moderna hacia su fundamento. Ese fundamento de la escolástica necesita una nueva conceptualización. En esta tarea estamos como en pañales.

Heidegger en 1919, según el libro de Richardson, hizo un seminario sobre *Hermenéutica de la facticidad:* es decir, sobre la interpretación de un acontecimiento fáctico. Lo que tuvo entre manos fue una carta de Pablo a los tesalonicenses y algunos versículos de la segunda carta a los corintios. Fue un seminario filosófico organizado por un pensador que, de todas maneras, había cursado cuatro semestres de teología entre 1909 a 1911. La problemática planteada por Heidegger fue la siguiente: era necesario determinar de qué manera aquella comunidad cristiana primitiva —y la carta a los tesalonicenses está muy bien elegida, porque es en la que prima la cuestión del advenimiento del Señor— vivió fácticamente el futuro, experiencia paradigmática de la vida. En la carta a los tesalonicenses el Señor está próximo y la parusía es esperada apasionadamente por aquellos cristianos de la primera hora. Ese advenimiento del Señor como parusía es lo que en *Ser y tiempo* va a conceptualizar como la parusía o la manifestación del ser. Al privilegiarse el futuro en el fenómeno de la temporalidad se coloca como ejemplar, desde

el punto de vista meramente humano, la experiencia fáctica de la vida de los cristianos primitivos.

En el 1920 Heidegger trata en otro seminario la cuestión de *Agustín y el neo-platonismo,* como prototipo de una inadecuada conceptualización de la experiencia fáctica. La experiencia fáctica cristiana comenzó a ser formulada de una manera inadecuada. Heidegger de ninguna manera se vuelve contra el cristianismo, pero sí se vuelve contra la teología cristiana helenizante, porque formula y conceptualiza de una manera inadecuada. Esta teología y esta filosofía son parte constitutiva de la cristiandad. Se puede decir que la cristiandad viene como a en-cubrir el hecho originario de la experiencia fáctica de la vida cristiana y a conceptualizarla de una manera inadecuada. Porque si bien niega ciertos aspectos inaceptables del pensamiento helénico, deja en la penumbra otros hechos judeo-cristianos, porque la conceptualización no logra expresarlos, y de ahí surge nuestra inquietud por el re-pensar y re-conceptualizar la experiencia fáctica cristiana hoy en América latina. El libro que se llama *Ser y tiempo,* expresa esa actitud crítica en otro horizonte. La cuestión reside hoy en buscar nuevas nociones, conceptos y métodos para explicar más acabadamente lo que fáctica, existencial y cotidianamente acaece. Esta tarea sólo la hemos comenzado. Se puede decir que la conceptualización filosófica, y por lo tanto teológica, categorial, cósica, deberá ser superada por otras nuevas. Y en esto estamos como en "pañales", hemos dicho.

Hemos indicado algo sobre la fe diciendo: es un *habitus* (accidente) del *intellectus* (inteligencia). Además, se dice, que es una "creencia", una "adhesión". De todas maneras la inteligencia como la estudia la antropología, tiene una función bien clara: se trata de una teoría. Si en cambio consideramos la fe como un "existenciario sobrenatural", deberemos reformular el intelecto como capacidad comprensiva; ya no es el intelecto clásico, sino algo muy distinto porque es un momento del ser del hombre como comprensor existencial. Nacería así un tratado totalmente nuevo. Se puede decir que dicho tratado está todavía inédito, y, a su vez, solucionaría cantidad de falsas cuestiones. Primero: ¿Cómo se adquiere la fe? Luego: ¿Cómo se la enseña?

Se la enseña *fácticamente,* en la vida; no principalmente por el catecismo ni tampoco por una cantidad de otras expresiones teóricas. La fe se aprende en la vida. ¿Cómo? En concreto. Así como se vivía la vida de familia antes del cristianismo, antes de tener la fe, así se deberá cambiar la vida de familia después de ser cristiano. ¿Cómo aprendo a vivir la familia en cristiano? Lo aprendo de otro cristiano. Cada cosa del mundo comienza a cambiar su "sentido". *Cada* cosa; porque el horizonte de comprensión ha comenzado a cambiar y, entonces, la cuestión es de cómo podemos aprender el nuevo *sentido* que cobran las cosas. Al horizonte de comprensión jamás lo puedo aprender como "objeto". Si el horizonte fuera objetivable, lo aprenderíamos teóricamente, y, después, seríamos ya cristianos. Pero no es así, porque ese horizonte es un horizonte pro-yectivo. Lo que hacemos cotidianamente es darnos cuenta qué sentido tiene *esto,* y a esto lo proyectamos sobre el horizonte. El nuevo sentido de *esto,* a la luz de la fe, lo proyectamos igualmente sobre el horizonte y ese pro-yecto es como una acumulación orgánica de todas las experiencias fácticas. El horizonte es fruto de proyección y fondo desde el que comprendo todo. De tal manera que la fe se aprende fácticamente en la vida histórica. Un niño aprende su fe, no en el catecismo, sino en su familia, en el mundo cotidiano, en la comunidad cristiana. Un cristiano aprende su fe, no en un catecumenado *teórico,* sino en la práctica comunidad cristiana. El catecumenado teórico viene a ser como una explicitación comunicada de lo que *ya* está viviendo; si no lo vive, de más está el cumenado *teórico.* Podría así surgir todo un nuevo tratado de la fe, no simplemente como *habitus* sino como "existenciario sobrenatural".

Y de esta manera tendría que ser reformulado todo. El pecado original debería ser totalmente reformulado. Ricoeur acaba de escribir un libro que se llama *El conflicto de las hermenéuticas.* Allí nos propone un estudio histórico sobre el pecado original, no del todo satisfaciente, pero indica algunas líneas de fondo. El pecado original lo expresa de esta manera simple y ontológica Tresmontant, que nosotros reformularíamos de la siguiente manera: El hombre es por esencia in-clauso, y, por

lo tanto, in-salvado, por naturaleza. ¿Insalvado? Es decir, a partir de su propia estructura ontológica, y porque siempre es proyecto, jamás el hombre alcanza la totalidad totalizada (utilizando terminología sartreana). Esto significa, primero, estar en un estado de pecabilidad, el hombre puede-no-ser, y, segundo, en estado de insalvación, porque lo salvado no-puede-no-ser. Esta tesis es metafísica y no teológica. Es lo que piensan los filósofos contemporáneos de la finitud. Ante una formulación clara y explicativa del pecado original se supera el "biologismo" agustiniano, y su propio maniqueísmo larvado, y además, surge el replanteo del bautismo de una manera mucho más clara: Dios al crear también debió proyectar la redención, y la tesis de Duns Scoto sería más firme que las opuestas. La salvación, como totalidad totalizada, se otorga en el don gratuito de la gracia que se atribuye por el bautismo. Pero el bautismo fáctico no tiene como única finalidad la salvación individual, porque a todo hombre se le da la gracia crística de manera misteriosa. El bautismo, fácticamente, es la "entrada" en la Iglesia. No se recibe el bautismo, sino que por él el bautizado es recibido en la Iglesia. "Entrar" en la Iglesia no es solamente salvación individual, sino, principalmente, responsabilidad profética e histórica para con los no-cristianos. Hay que reformular el bautismo como consagración histórica.

Todo esto supone como un marasmo. Todo esto significa que, después de la cristiandad, estamos en una época arcaica, desnudos. Hay que comenzar como de nuevo a formularlo todo. No quiero decir que dejemos la tradición, no quiero decir que la neguemos, al contrario. El que destruye la historia para una reformulación conceptual adecuada, es el real tradicional. Mientras que el tradicionalista lo que hace mostrando lo obvio es imponer lo falso. Si se repite una fórmula de hace un siglo, hoy, es falsa: lo que significaba hace un siglo no significa, hoy lo mismo, porque el "mundo" ha cambiado, madurado. La verdad humana no puede ser eterna, inmóvil. La verdad de la finitud es intrínsecamente histórica, y, por eso, se abre progresivamente al Absoluto. Se puede decir que cuando nos colocamos en situación adecuada para comprender el ser que se manifiesta, enton-

ces, captamos lo que se manifiesta. El problema consiste en saber "situarse". Pero esa manifestación es siempre histórica y, a su vez, dialécticamente gradual. Vean entonces cuantos falsos problemas se derivan por una inadecuada conceptualización de lo que sea la verdad. Es necesario al pensador cristiano saber inhospitariamente dejar atrás la cristiandad, y, en filosofía, el escolasticismo cosificante. "Fuera" de la cristiandad y del escolasticismo hay ahora que re-pensar todo.

Significa esto descubrir la nueva "situación" histórica, como ya lo hemos esbozado. Una civilización profana, civilización secularizada, civilización pluralista, técnica. Pero técnica en otro sentido que el de la modernidad: quizás la técnica ya no adopte la actitud de que el hombre hace todo desde sí, sino que el hombre comienza a encontrar los límites de lo que hace en el ser de las cosas que se le im-ponen *(ge-stellt)*. Se puede decir que no tanto el sujeto pone, como que la cosa se le im-pone. El hombre se lanza a la luna, pero ahora no de una manera ilimitada y utópicamente optimista como en el siglo pasado cientificista. Ahora se da cuenta de sus límites; comienza a tomar en cuenta que el espacio se le im-pone, y humildemente tiene que reconocer su finitud. Hemos llegado a la Luna pero nos hemos alejado del espacio galáxico, inter-galáxico. Estamos más lejos que nunca del cielo, de las estrellas. Antes la humanidad estaba mucho más cerca de los astros. Los griegos tenían a la Luna mucho más cerca que nosotros; porque la tenían allí, como a la mano, dando vuelta alrededor de ellos en la esfera. Y además había seis o siete, diez o cincuenta esferas compensatorias, pero eran pocas. Mientras que ahora son cientos, miles, millones de galaxias con millones de años luz de distancia. Somos más pequeños que nunca y a medida que crezcamos en conocimiento más insignificantes seremos. Es un descubrimiento de que todo se nos im-pone como límite. El hombre contemporáneo está más cerca que nunca de Dios, porque está más cerca de su pequeñez.

El ateísmo del dios moderno, de ese dios moderno que ha muerto, como dice bien Heidegger en la interpretación de Nietzsche, es la muerte de un valor. Pero la muerte de un valor no es la muerte de Dios. En la cultura europea Dios se había trans-

formado en un valor al servicio del hombre. ¿Qué es Dios en el sistema de Kant?, o ¿en el de Descartes? Es una especie de ídolo que el hombre se hizo a su imagen y semejanza, para cumplir las exigencias de un sistema. Si ese dios muere, ¡bendito sea Dios!, porque el Dios de Israel puede que entonces aparezca en el horizonte después de la muerte del fetiche. Se puede decir que la "muerte de dios" es la propedéutica para su manifestación auténtica. Nos es necesario descubrir, no sólo una nueva manifestación histórica del ser, sino, y para ello, una nueva hermenéutica. Y ésa es la cuestión actual, real, del pensar en 1970. Ricoeur en su libro nombrado sobre *Los conflictos de las hermenéuticas,* y también en su anterior *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud,* muestra que la crisis de la hermenéutica es el mayor problema contemporáneo. El *psicoanálisis* es una hermenéutica, no del tipo de la ciencia de la naturaleza, de la física o la química, sino más bien del tipo de la historia; es una interpretación de la "lógica de los deseos" manifestada en el sueño. La *historia* es hermenéutica; la *exégesis bíblica* es hermenéutica de la fe; las ciencias humanas en general lo son igualmente (psicología, sociología...). El problema está planteado; tenemos que pensar de nuevo sobre la cuestión metódica. Es necesario ir más allá de la fenomenología de Husserl. Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión de hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la descripción de aquello que signifique nuestra cotidianidad, la comprensión del ser y de las cosas de nuestro "mundo", en América latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa. Ernesto Mayz Vallenilla en su librito *El problema de América,* siendo profesor en Caracas, nos dice que deberíamos "dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existenciaria de nuestra pre-ontológica comprensión de los seres en un nuevo mundo, he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia, la historia original de América".

Aquí la historia se une a la ontología, y ésta, a su vez, se reúne a la teología. Quien no tenga todos estos instrumentos no puede renovar. Y esta tarea de una analítica existenciaria de lo pre-ontológico de la comprensión del ser en América, esta tarea debería ser cumplida generacionalmente. ¿Cuáles son los horizontes últimos de comprensión histórico-trascendental y, sin embargo, concreta y pre-conceptual? La respuesta a esta pregunta sería una descripción que nos aclararía lo que somos y nos distinguiría radicalmente como latinoamericanos. Decimos "comprensión del ser" o del "mundo histórico", porque es la comprensión de cada época. El ser se revela epocalmente, en cada época. Pero a su vez es trascendental, en el sentido de que no es ni ésta ni aquella cosa o género; está más-allá de todo, como un horizonte. Ese horizonte trascendental no es abstracto sino concreto, porque es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No hay que confundir el universal-abstracto del concepto con el trascendental-concreto del horizonte. Y la cuestión es muy simple; si yo conceptualizo el micrófono que tengo ante mí, en este caso lo interpreto, por ejemplo, cuando digo: este micrófono es un instrumento para... Un horizonte es intrínsecamente inconceptualizable, porque si se lo quisiera tener "ante los ojos" y se lo conceptualizara se lo conceptualizaría desde otro horizonte: dejaría así de ser horizonte. El hombre conceptualiza todo lo que lo rodea como cosa "dentro" del mundo de una manera universalizada, pero siempre desde un horizonte in-conceptualizado. En el ámbito sobrenatural este horizonte lo despliega la fe, fundamentalmente.

¿Cómo describir un horizonte inconceptualizado? Es imposible describirlo de manera cabal; pero, sin embargo, podemos aproximarnos; podemos atisbar algunos elementos de diferenciación con otros ámbitos culturales, y llegar, entonces, de alguna manera, a aproximarnos a sus contenidos diferenciables. Imposible digo, porque la comprensión existencial del ser jamás es total, porque el ser se manifiesta ahora, aquí, y, después, históricamente, más allá..., después todavía, más allá... La manifestación es histórica de tal manera que el ser, como ser, absolutamente, ningún hombre jamás lo comprenderá ni en la vida cotidiana, menos en el pensar. Pero, a su vez, la tarea se com-

plica cuando el pensar tiene al ser como tema; se hace mucho más difícil describir ese horizonte de la manifestación del ser que comprenderlo cotidianamente. Esa tarea que es imposible, si se pretendiera efectuar de una manera adecuada, podrá intentarse aproximativamente. De todas maneras esta tarea tenemos que realizarla aunque imperfectamente para fundar ontológicamente todas las ciencias del espíritu en América latina. Esto es esencial para la teología, porque también la teología tiene esta tarea, la de efectuar una descripción de lo que sea ser cristiano en América latina. La teología conceptualmente adecuada a la experiencia fáctica de Europa sólo ha comenzado allí; allí, realmente, ha caminado mucho menos de lo que se dice. Hay grandes teólogos que con su formación "tradicionalista" logran formular lo actual gracias a intuiciones pre-científicas. Voy a dar un caso: Congar. Él sigue con una conceptualización de cristiandad, sin embargo, por su intuición adecuada logra formular realidades nuevas, pero su conceptualización no es realmente la que se necesita. Si en Europa eso ha solo comenzado, ¿qué decir de América latina donde quizás ni se ha comenzado siquiera esta tarea? Una reformulación conceptual del dogma aplicado a nuestra realidad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico, es hoy muy difícil. Hablando con un teólogo en Buenos Aires, me decía que muchas veces se hacen formulaciones "por olfato"; a ese olfato hay que hacerlo "trascendental", en el sentido de que hay que hacerlo que "huela" metódicamente, no como "me parece" sino epistemáticamente. Es una cuestión de método. Hay que disciplinar un "olfato metódico". Porque de lo contrario nuestra teología va a los "ponchazos". Así se cumplen nuestras interpretaciones teológicas latinoamericanas. Sin embargo, la reciente "teología de la liberación" abre nuevos caminos.

6. *Debe ser un pensar creativo, histórico, concreto, asistemático, profético.*

Debe ser un pensar *creativo* y no imitativo. Muchos se dejan llevar por una solución de facilidad; muchos, por ejemplo, se dicen "marxistas", en la Argentina, en América latina. Es una solución de facilidad, no creativa, sino imitativa. Se puede decir

que, sin conocerla en verdad, están adoptando una doctrina interpretativa de un momento de la modernidad europea. No hay auto-conciencia del hecho simple que ese hombre que se llamaba Marx, era un filósofo, y no era una especie de dios. Y era un filósofo que tenía sus limitaciones temporales, epocales. Lo que debe descubrirse son las *intenciones* históricas de aquel hombre, y asumir las que se puedan repetir. Pero la formulación conceptual debe ser superada, porque ha sido superada su época, la "ontología del sujeto" que funda su filosofía. En la Argentina, en concreto, todas esas corrientes imitativas deberían ser re-lanzadas desde una posición mucho más creativa.

Debe ser un pensar *histórico*, como ya hemos indicado repetidamente, de raigambre latino-americana, argentina. Un pensar que parta de nuestro horizonte concreto ontológico —de comprensión. Debe ser un pensar que pueda interpretar, por ejemplo, al *Martín Fierro*, y hacerle decir cosas que nunca todavía ha dicho. Se podría interpretar crítica, analítica y conceptualmente lo que la obra poética (por ello es "cómplice") comunica. "Cómplice" en el decir de Sartre. El Viejo Vizcacha, por ejemplo, es una expresión cómplice del gaucho. Lo único que alcanza es comunicar lo que vive el gaucho, pero no puede criticarlo. Es necesario todavía que venga alguien y se enfrente al *Martín Fierro*, con una visión ontológica y aún teológica, y extraiga lo que está "detrás", en-cubierto. En ese momento esa obra, que ya por sí misma es histórica, tradicional, y por eso monumental, cobra un cariz realmente universal. Debemos poder reiterar nosotros lo efectuado por ejemplo por Heidegger con el poeta Hölderlin. Nuestra cultura alcanzaría así los horizontes su-puestos.

Debe ser *concreto*, no abstracto. Que sepa echar el puente desde el fundamento a la praxis intra-mundana, y conociendo las situaciones límites en que nos encontramos: como oprimidos.

Debe ser un pensar *comprometido;* y esto es todavía más difícil. En general el pensador se aisla in-hospitalariamente en el pensar, pero también se acomoda en su aislamiento. Aislándose deja de cumplir con las exigencias de lo cotidiano. Sartre dice, en la *Crítica de la razón dialéctica*, que en la época de Marx era bien posible que hubiera sido necesario ser revolucionario, como

Marx; pero, en nuestra época, son tantos los revolucionarios que es necesario esclarecerlos, y es por eso que él, en concreto Sartre, se dedica al pensar. Sin embargo, el pensar puede ser una solución de comodidad. Hay que estar comprometido a la manera como puede estarlo el que piensa. No puede ser el pensar en una teoría *pura*, sino que tiene que ser una teoría que emerja de la praxis. Cuando el pensador se desarraiga de la praxis que compromete su pensar, sin darse cuenta, también se desarraiga de su existencia en totalidad: comienza entonces a ser sofista, comienza a ser sólo un académico; adopta actitudes menos riesgosas, pero también mucho menos incitantes; deja de cumplir su función histórica; sabe teóricamente que Sócrates se encaminaba al ágora, en la ciudad de Atenas y que de manera riesgosa le preguntaba a los políticos: ¿Usted es político? Sí —le respondía— ¿Qué significa la política? —le preguntaba aquel gran dialéctico. Y así, en público, lo dejaba al desnudo al político, porque no sabía éste qué era la política, aunque decía practicarla. Entonces lo odiaban y, por último, lo eliminaron. Porque eliminando a Sócrates la cotidianidad retornaba a sus seguridades; la cotidianidad eliminó físicamente a Sócrates, y demostró con su muerte física que era un filósofo en verdad. También Jesús, aunque no fue teólogo, él también arriesgó su posición, y es en esto ejemplo para el teólogo. La muerte de Sócrates es el paradigma mismo de la muerte de un filósofo; la muerte de Jesús es el paradigma de la muerte del cristiano, del hombre como tal y del teólogo en particular. Estas muertes tendrían que servirnos como ejemplo de lo que es un pensar comprometido, pensar que surge de la crisis, que tiene como proyecto estar-en-la-verdad, en la verdad histórica, y, por lo tanto, real y comprometida en el proceso de liberación.

Debe ser un pensar *asistemático* y abierto. No debe tener intención de sistema, sino al contrario. Debe saber que el "saber" nunca se adecúa del todo a la comprensión cotidiana y que su decadencia consiste en sistematizar. Sistematizar es formar un andamiaje que impide el crecimiento de la vida. Este dejar abierta la cuestión es difícil.

Debe ser un pensar en y desde el sub-desarrollo, en la po-

breza y también en la injusticia sufrida. Porque esas son las condiciones de posibilidad del pensar auténtico entre nosotros. Alguien que viviese en la opulencia no podrá pensar y, en cambio, alguien que viva en la pobreza, en la pobreza concreta, en la inseguridad, ese tendrá el *êthos* que le permitirá comunicarse con aquellos acerca de lo que debe pensar: los otros hombres que están junto a él en la Argentina, en América latina. Es bien posible, y está ya pasando, que la sociedad opulenta vuelva sus ojos a este nuestro mundo, subdesarrollado, a pedirle una cierta cantidad de vida que necesita para el propio pensar, frío y académico. No sería utópico imaginarse, y esto se aproxima ya, el tiempo en que efectivamente sea de este tercer mundo, de este mundo subdesarrollado, de donde venga y a donde ponga sus ojos el hombre del mañana, por esa proximidad a la vida y a la miseria en la que el espíritu muestra mejor su grandeza.

Debe ser un pensar *profético*, en el sentido de que se va anticipando, corriendo ante los acontecimientos *(vorlaufen)* como llamado por el futuro *(Zu-kunft)*. El pensar cristiano de hoy en la Argentina, en América latina, debe saber ser profético. Debe saber decir el sentido del presente y decir cómo en ese presente adviene el ser. Esto no significa de ningún modo ser tradicionalistas o aristócratas; pero tampoco significa ser como un progresista alienado en un poder-ser utópico nunca emplazado desde el pasado. El progresista que se lanza al futuro por el futuro tiene una constitución psicológica y mítica interesante. No se siente, de ninguna manera, solidario de los pecados pasados: se siente inocente de ellos, y, por eso, vislumbra un comienzo radical, agónico, un inicio de la historia con él; es la inocencia adámica, antes del pecado. En cambio, cuando uno absorbe, uno sobrelleva la falta de su pueblo, también comprende lo que dicho pueblo significa. Entonces el poder-ser estará adecuadamente emplazado y significará un progreso, una revolución; pero no una utopía. Lo *ou-tópos* es lo que no tiene lugar. Muchos de los que están lanzados a la acción sin raigambre histórica son utópicos.

Es un pensar que debe estar *angustiado*, por ser el de un pueblo errante. Errante, en el sentido de que está "errante" en el error. Su destino y su ser está en-cubierto; no sabe lo que es.

Nuestro pensar debe esclarecerlo. El pueblo busca quien le diga sus proyectos, pero sólo tiene sofistas, falsos profetas e ídolos; no sabe dónde está. Ante la mejor propaganda, o simplemente la primera, sigue esto o aquello; no tiene una conciencia formada, una conciencia culta.

7. *Situación riesgosa del pensar.*

Este proyecto de un pensar fundamental y situado, ciertamente, será criticado por el escolasticismo de la cristiandad. El hombre de "derecha", al ponérsele "en marcha el suelo", como historia, pierde el equilibrio y se siente como cayendo. La manera de concebir al hombre en la cristiandad es estática, como el monumento sobre el zócalo, sobre el basamento; para la nueva visión del hombre lanzado en la historia, imagino mejor el símbolo de un avión a reacción. La misma velocidad permite al avión no caer; cuando pierde velocidad, cae. Es un poco así la historia: cuando se vive y se comprenden las manifestaciones históricas del ser, se está en movimiento; su situación es "segura", pero la seguridad le viene de la velocidad misma de la lanzada. Mientras que cuando se detiene, es cuando desaparece la seguridad dinámica. Cuando se nos "mueve el suelo" por la historia sabida, el que está en la cristiandad se siente caer, y critica al que le exige el ponerse en movimiento, lo critica como un subversivo; como si ese alguien estuviera destruyendo el fundamento.

El marxismo latinoamericano también va a criticar dicho pensar porque cree tener ya, toda hecha, la interpretación de la revolución. Pero no sabe que toda receta importada es impracticable, de hecho, en Latinoamérica. Creo que un pensar profético deberá saber abrirse camino entre la izquierda y la derecha, pero no adoptará una posición de centro, "moderada", sino de "punta de lanza". Será la punta de lanza histórica. Esto es justamente lo que constituye el llamado profeta. Es decir: entre una derecha, una izquierda y un tradicionalismo, para el que "todo tiempo pasado fue mejor", debemos situarnos en la "punta de lanza". La punta de lanza es riesgosa, porque va a recibir los ataques de un lado y de otro. Para unos se será un "reaccionario" y, para otros, se será un "comunista", un "progresista" o vaya a saberse qué. Pero lo cierto es que tanto uno como otro —sea la

izquierda o sea la derecha, el capitalismo o el marxismo, que no debe identificarse con el socialismo— tienen que ser superados, y en esa superación debería estar comprometido el pensador cristiano. Esa función debe ser siempre de "universalización", una "crítica liberadora". El hombre absolutiza lo relativo. El cristiano tiene una visión trans-histórica, por ello puede siempre en la historia criticar lo relativo como relativo desde lo absoluto. Se puede decir que hay una desmitificación de todo relativo absolutizado y esa es la función, al fin, preclara y última del pensador cristiano: viene a desmitificar los horizontes finitos abusivamente absolutizados, y lanza así la historia hacia adelante. No hay para el cristiano, nunca, una realización histórica que pueda llamarse el punto final. Si ese punto final se dará una vez no será porque la historia humana esté del todo madura sino porque Dios simplemente ha decidido concluir la obra. Millones de años de historia humana no cumplirían jamás la historia humana como totalidad irreversible, porque la historia del finito es inacabable. El Imperio Chino se cerró sobre sí mismo y pudo durante dos mil quinientos años vivir como una eternidad anticipada; eso fue posible porque "algo" se absolutizó y nadie ya pudo desde dentro desmitificarlo; a esa sociedad le faltaba el profeta, que criticando el horizonte finito lo lanza hacia un más allá. Mientras que si hay un cristiano en algún mundo, él, al desmitificar lo relativo absolutizado, relanzará la cultura hacia adelante. Pero, evidentemente, el que desmitifica tiene que arriesgarse, pues se opone a lo obvio establecido. Cuando los cristianos decían: "el sol no es dios y la luna no es diosa", en el Imperio romano, eran efectivamente ateos de los dioses patrios y por eso fueron a los circos, y lo merecían, porque fueron subversivos en el Imperio romano, tanto que con el tiempo lo conquistaron. Pero se debió antes producir un proceso dia-léctico de trascendencia, y la presencia cristiana hizo que el Imperio romano no fuese el Imperio chino; del Imperio romano surgió otro Imperio y de ése las nacionalidades modernas. Si una cultura no tuviera una emergencia trascendente, se estabilizaría, porque se habría intrínsecamente integrado. El profeta es el que hace estallar la síntesis, siempre, porque siempre hay algún relativo-absolutizado que puede ser lanzado

adelante. Esa sería la función profética, función universalizante, desmitificante, "crítica liberadora", que nos toca jugar siempre. Es una posición incómoda. Es la posición de los apologistas en el segundo siglo. El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta *doble pertenencia* le hace un "hombre de fronteras". Ser hombre de fronteras es siempre una posición riesgosa; pues lo critican de un lado y de otro. Se puede decir que el hombre de Iglesia, puramente de Iglesia, el clerical, está en una organización que le permite estar ausente del mundo. Aquel, en cambio, que está totalmente en el mundo cultural, el que ha absolutizado sus valores, no tiene contradicciones, pero tampoco lo trasciende. El "hombre de fronteras" aparece como extraño a los dos. Para el hombre exclusivamente de Iglesia, para el clerical, "el hombre de fronteras" se le aparecerá como saliendo de la Iglesia; para el hombre del mundo, se le aparecerá como no comprometido suficientemente con el mundo. Esa es la posición del cristiano: un hombre de *doble pertenencia* que está en el mundo y, sin embargo, está en la Iglesia. Creo que vivirán y morirán compartidos, no comprendidos y tampoco triunfantes, jamás. Porque como inician una obra, una época, jamás verán el triunfo, y los que vean el triunfo verán un triunfo obvio, que tampoco lo será en verdad.

Como terminamos la primera conferencia, terminaremos la segunda, con la consigna de Jesús: "Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos". Ese "seguidme" es programa no muy alentador para el que tenga un *êthos* del triunfo; porque ese "seguidme" va a concluir nada menos que en Jerusalén, en una cruz. El que se arriesgue, pues, que lo siga, y el que no, que se encargue de enterrar a los muertos.

Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación *(culminación "práctica" de la metafísica moderna de la subjetividad)*, comprenderíamos la situación de opresión que pesa sobre América latina y la necesidad de una liberación. Entonces acude a nuestra mente otro texto evangélico: "Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima".