

# Fe y cultura. La dimensión histórica de la experiencia creyente

José Carlos Caamaño\*

## Resumen:

Este artículo ofrece en clave reflexiva, las conexiones que se establecen entre la fe, la historia y la cultura. A los cincuenta años de la promulgación de la *Gaudium et Spes*, primer documento del magisterio que habla directamente de los aspectos temporales de la vida cristiana, y en el marco del llamado de Francisco a una conversión pastoral, estamos de un modo particular exigidos a un pensar creyente que muestre la fe en su carácter profético y transformador.

**Palabras clave:** Fe, cultura, mundo, historia, crisis.

\* Doctor en Teología. Perito de la Comisión de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina. Actualmente es Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Email josecarca@uca.edu.ar




# Faith and culture. The historical dimension of the believing experience

## Summary:

This article provides, in a reflexive manner, connections between faith, history and culture. Fifty years after the promulgation of *Gaudium et Spes*, the first document of the Magisterium that speaks directly of the temporal aspects of the Christian life, and within the framework of Francis' call to a pastoral conversion, we are, in a particular fashion, challenged to a reasoned faith which is demonstrated in its prophetic and transformative character.

**Key words:** Faith, culture, world, history, crisis.



**L**a reflexión sobre la cultura se ha dado especialmente en la Magisterio pastoral latinoamericano, en el ámbito del desafío de la evangelización. Así, el acceso a la cuestión, aun reconociendo la autonomía de la historia y la cultura de los pueblos, ha estado orientada a la exigencia del anuncio del evangelio, que no es sólo una acción (privilegiada) de la Iglesia, sino que pertenece a su mismo ser, como nos recordaba Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*.

A cincuenta años de la promulgación de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* —y en el marco del llamado de Francisco a repensar las estructuras que sirven a la evangelización, a partir de una nueva actitud, la conversión pastoral— pensar sobre este desafío recobra urgente relevancia.

Por eso quiero ofrecer estas consideraciones reflexivas en un ámbito que ha sido constitutivo de la cultura latinoamericana que es el de la fe del Pueblo de Dios en sus culturas. De allí que propondré esta cuestión abordando cuatro aspectos: en primer lugar el desafío al que nos arroja la libertad, en segundo lugar la exigencia de la fe, seguidamente la cuestión desafiante de la historia y la conflictividad ética que se despliega en ella para la vida del creyente y, finalmente, el problema del conocimiento y su importancia teológico pastoral.

## 1. LA LIBERTAD

La fe, considerada como experiencia creyente, tiene dos polos fundamentales. El primero, y fundante, es la infusión del Espíritu Santo y el otro es la libertad. Pero me interesa que tengamos en



cuenta que la libertad no es un principio abstracto como tampoco lo es la acción de Dios. Sin embargo nos hemos acostumbrado a reflexionar no sólo en categorías metafísicas fijas y estáticas, sino también a tomar decisiones pastorales según ese modo de concebir la realidad. Desde allí hemos tenido la tendencia de abordar y describir la acción de Dios y las problemáticas humanas. Pero, cuando hablamos de la libertad estamos aludiendo nada menos que a la decisión histórica que siempre se realiza en coordenadas espaciales y temporales concretas.

La libertad humana no se ejerce sino en el tiempo y en el espacio. Pero el tiempo y el espacio humano son sociales, de lo que se deriva que el resultado de la acción libre siempre afecta a las libertades de los demás. Esto sitúa a las libertades concretas en una dinámica de relación y solidaridad cuyo resultado se llama cultura. Cuando un grupo humano es solidario en sus actos libres y los realiza orientados según ciertos valores comunes que lo identifica estamos ante un pueblo. Un pueblo es una comunidad humana que obra en la historia de un modo solidario, desde la identidad de valores comunes, y enriqueciéndolos o poniéndolos en una situación de crisis. Ante esto podemos hacernos una pregunta relevante: ¿cuándo surge la cultura? En lo dicho ya ha sido respondida de algún modo, pues se origina cuando las libertades obran solidariamente, buscando una comunión histórica, unas con otras. Pero es importante descubrir que esa obra solidaria de la libertad va más allá del hoy histórico. No se reduce a la reacción que puede tener una comunidad ante un hecho de injusticia puntual, o movida por los contextos cambiantes del tiempo y sus desafíos.

El contexto es un ámbito exterior al cual las culturas se adaptan para vivir encarnadas o, también es posible, un espacio de crisis de una identidad que desafía a la conciencia que de sí tiene una comunidad humana. En cierto modo, la fortaleza de las culturas, se manifiesta en su capacidad de adaptabilidad conservando su identidad y utilizando las mediaciones ofrecidas por los contextos para expresarse en un momento determinado de la experiencia humana. De tal modo que estamos ante una cultura cuando los valores soli-

darios traspasan un tiempo determinado, a través de generaciones, comunicando un modo de vivir en relación, en el tiempo y en el espacio. De allí que las tradiciones son el conjunto dinámico de valores que se van recreando históricamente y permanecen en su identidad, no de un modo estático y quieto sino dialogando con distintas situaciones, como por ejemplo el éxodo de la migración, del cambio de espacio vital.

Esta es una cuestión decisiva en nuestro tiempo ya que los pueblos también buscan mantener su cultura aun cuando por diversas situaciones han tenido que desplazarse, en muchos de sus miembros, a otros espacios geográficos. El éxodo del pueblo de Israel a Babilonia, y la relectura superadora en orden a una mayor madurez de su identidad, es un paradigma para comprender este desafío. De allí que, no obstante la experiencia que un pueblo tiene de diversas épocas, continuará buscando vivir algunas cosas que lo identifican con sus raíces, con sus orígenes, con su momento inicial de constitución como comunidad. También el surgimiento de las naciones modernas fue acompañado de sus relatos patrióticos que han tratado de provocar esta dinámica de vinculación a un origen común, a un esfuerzo solidario por la emancipación, a una lucha comunitaria por crecer en la experiencia solidaria de la libertad. Un pueblo entonces siempre tiene relatos de su identidad, ritos que conservan esos relatos y leyes que buscan custodiarlos de las fuerzas centrífugas que amenazan a una comunidad humana.

Me interesa destacar entonces que la cultura es un modo de vivir la libertad históricamente, de un modo personal, lo cual exige una apertura a la solidaridad de esa experiencia con los demás. La cultura indica el contenido social de la libertad y para que esto ocurra es necesario que existan valores comunes que nos abran a un mutuo reconocimiento de esa identidad compartida. Esto provoca un hermanamiento entre las personas de distintos momentos históricos haciendo de la cultura una forma de decidir en el aquí y ahora, a la vez que un imprescindible recurso a la memoria de la vida de otros que nos precedieron. Es, en este sentido, una experiencia con capital salvador, ya que saca al hombre de la angustia de situarse ante su propio tiempo de un modo aislado y desvalido.



Pero también le exige pararse creativamente, para que a la vez que no caiga en el parricidio de cortar sus raíces, no se deje atrapar por la nostalgia infantil de que el pasado es todo lo que se pueda decir de él. Es entonces una imprescindible solidaridad histórica como memoria, responsabilidad y proyecto.

En este sentido, las antropologías excesivamente metafísicas no pudieron tomar cuenta de esta dinámica y no siempre fueron conducentes al reconocimiento de que la misma vida cristiana puede funcionar como un conjunto de valores estables que otorgan una identidad fundamental a un pueblo. América, durante el siglo XVI, vivió una profunda crisis en sus raíces, pero también encontró un canal para releer sus culturas en un nuevo orden de valores comunicados por la evangelización, que con sus luces y sus sombras, provocó una recreación de identidad.

Las consideraciones abstractas sobre el hombre nos han ayudado, desde la metafísica, a alcanzar aquello que nos definiría en cuanto tales. Pero el desafío es también alcanzar aquellas categorías que nos permiten comprender el hombre que concreta esa condición. Éste es un auténtico desafío: ¿cómo categorizar la vida concreta? Aquel hombre abstracto no es el hombre completo, pues éste existe condicionado por el tiempo, el espacio, el contexto. Muchas de las antropologías modernas, aún con exageraciones, trataron sin embargo de eludir aquellas constantes metafísicas para tratar de responder a las demandas del “hombre ahí”. Esto no estuvo exento de problemáticas vinculadas con la pérdida de la conciencia de la solidaridad humana y su peculiar compromiso con la persona a ser *alguien*, con inalienable dignidad; aspecto que sí fue resaltado por las antropologías de tono más metafísico permitiendo, por ejemplo, reflexionar sobre una ética que, a pesar de sus límites —particularmente expresados en su dificultad para adecuarse a nuevos desafíos— ha servido de garantía para convivir humanamente. Guardini, en su notable obra *Der Gegensatz (El contraste)* no pretendió negar la metafísica en el análisis del hombre sino mostrar otras posibilidades de reflexionar sobre una ontología de lo humano que permitiesen afrontar el desafío de hablar del ser concreto, que está lleno de polaridades y tensiones.

Es tan importante el aspecto de la cultura como realidad concreta, como espacio existencial donde se ejerce la libertad, que cuando hay crisis de tradiciones se generan nuevos marcos de referencias. Ya aludí a una crisis de tradición constituida por la realidad del exilio; en esta experiencia entran en crisis las referencias. Toda identidad nacional está marcada de algún modo por una experiencia de crisis. Particularmente en América Latina la crisis de la invasión colonial y del exilio han marcado su constitución de los últimos cinco siglos. América Latina es una inmensa pasión de integración a partir de la ruptura del siglo XVI y del intercambio incesante de culturas durante la inmigración europea en muchos de sus países. Así como el intercambio de rostros a través de las fronteras de su geografía. Ciudades como Buenos Aires están constituidas por rostros cada vez más hermanados, que bajaron, fundamentalmente, de los barcos con la inmigración europea del último siglo y medio, del altiplano andino o de las tierras guaranícas. Son culturas en experiencia exodal que tienen el desafío de innovar en su identidad a partir de nuevas exigencias de convivencia y de releer la fidelidad hacia una novedad que integrará permanencia y desafío. Aquí se revela un aspecto importante de lo que se ha llamado la fe popular, pues desde ella las comunidades son capaces de recrear sus tradiciones en nuevos contextos espaciales y temporales. Por ejemplo, viviendo el vínculo con lo sagrado como algo vivo y abierto a nuevos relatos.

Tal es el caso de la devoción a San Cayetano en la Argentina. Un santo italiano que ingresó con los inmigrantes. En la Argentina se convirtió en el santo del trabajo haciendo de su biografía no algo estático sino algo vivo. En su biografía, a partir de la experiencia nueva que una comunidad tiene de la intercesión de ese santo, ingresan aspectos que tienen que ver con la devoción actual. A ese santo italiano lo veneran, entonces, no sólo los descendientes de italianos, sino los de todas las comunidades que habitan este suelo y que quieren encontrar consuelo en sus penurias, respuesta a sus necesidades o gratitud por los dones recibidos. Hay entonces una historia de San Cayetano en medio de nuestros pueblos, que no se reduce a la memoria de su biografía transcurrida en el Viejo Continente, pues la gente vive su relación con él dentro de lo que llamamos la comunión de los santos haciéndolo presente en medio



de la historia del pueblo como algo vivo, actual, operante, cercano, familiar. Hay, desde allí, un nuevo elemento en la biografía del santo que está dado por el hoy y tiene que ver con la fe popular que relea las tradiciones a partir de nuevas experiencias históricas, culturales y espaciales. De allí que algunas veces los hechos populares entran en conflicto con los marcos jerárquicos, en los que puede predominar la tendencia a custodiar las tradiciones estáticamente. Al contrario, los marcos populares tienen una gran movilidad en las formas de conservar las tradiciones, con una alta capacidad de integrar nuevos desafíos.

El hombre se vincula con las cosas de Dios desde su libertad, desde su hoy histórico y su tradición provocando una reconciliación, pues la historia es cuidada por Dios desde estas experiencias populares, de tal modo que muchas conflictividades encuentran superación en este modo de ejercer la libertad *creyendo*. La fe popular integra tensiones que de otro modo serían irreconciliables. De allí que Christian Parker sostenga que la cultura latinoamericana tiene la capacidad de integrar aparentes desechos a la vez que resolver tensiones no posibles de armonizar en otros contextos culturales. El filósofo argentino Rodolfo Kusch tiene un relato muy ilustrativo llamado “Las penurias de un pastor protestante”. En él narra los desvelos de este buen misionero que deseaba sustituir las apachetas por la cruz; montículos de piedras que simbolizan la presencia de lo divino en la comunidad y el enraizamiento del pueblo en lo sagrado. Su lamento surgía de una lógica de sustitución imposible de ser comprendida por los pobladores aymaras. De allí que Kusch se pregunte “¿cuándo tendremos un signo que abarque a todo el hombre: la cruz y la piedra y que reajuste a nuestra cultura que está hecha sobre la mitad del hombre?”<sup>1</sup>.

Este desafío tiene que ver con lo que Juan Pablo II llamaba *inculturación*, que habla de una encarnación de la fuerza del evangelio en la capacidad que tienen las culturas de integrar aquello que las llevan a su plenitud.

<sup>1</sup> KUSCH, Rodolfo. *Las penurias de un pastor protestante*, p. 226.



## 2. LA FE

La fe es ante todo una relación que se funda en la bondad divina. En esto mismo aparece su aspecto más paradójico, ya que no puede haber relación entre aquellas cosas que son absolutamente desemejantes. De hecho, como recordaba el Concilio de Letrán IV cuando se perciben las semejanzas entre Dios y las creaturas más se descubre que las desemejanzas son muchísimo mayores. Pero ahí está la fe, con la que nos relacionamos con Dios, desde la cual le rezamos, le pedimos, lo experimentamos cercano. Si hay posibilidad de que dos realidades tan desemejantes se vinculen es porque una de las partes se acerca haciéndose disponible a la otra. En ese movimiento de abajamiento aproxima al otro elevándolo.

En su *Ética a Nicómaco*, ya Aristóteles nos enseñaba este principio al hablar de la posibilidad de la amistad entre el príncipe y el súbdito. Entre ambos impera una radical desemejanza que impide la amistad, a menos que el príncipe se abaje y así eleve al súbdito. Santo Tomás, cuando habla de las virtudes infusas, utilizará el mismo principio para mostrar que la vida teológica es este movimiento, enseñado por la carta a los Hebreos que nos habla de un sacerdote, Jesucristo, *en todo semejante a sus hermanos* (Heb 2, 16-18) y *capaz de compadecerse de nuestra flaquezas* (Heb 4, 15). Allí se establece una semejanza que atraviesa todo el plan de Dios. Semejanza que nos permite, por la fe, que conozcamos y nos adhiramos a Dios. No podríamos conocerlo, y sobre todo unirnos a Él, si no nos saliera al encuentro, hasta renunciando a su *forma divina* (Cf. Flp 2, 6-11), y provocando una semejanza con Él. Precisamente el momento fundamental de la fe es lo que la tradición teológica, desde San Agustín, ha llamado el *credere in*, no tanto el momento gnómico cognitivo, que ciertamente es incluido, de comprensión de los contenidos que se ha llamado la *fides quae*.

La fe que incluye una cierta comprensión de lo creído, sin embargo, tiene por momento principal la unión a lo creído. Es creído en cuanto nos unimos a Él. Podemos aceptar que Dios nos ama y amarlo porque Él nos toma y nos eleva y desde allí es desde



donde podemos hablar de la fe como una relación personal. De lo contrario no lo podríamos afirmar; esto nos pone ante la advertencia de no hablar tan ligeramente de la fe como un encuentro personal con un Dios cercano. Es verdad, sin embargo esa afirmación debe pasar por la misma purificación que en su momento se le exigió al ontologismo, que pretendía conocer a Dios inmediatamente a través del conocimiento del ser de las creaturas. No se debe perder de vista la necesidad de que para afirmar que esto que hemos dicho corresponde a Dios debe pasar por la noche oscura de Getsemaní, que purifica todas las expectativas de nuestro lenguaje; lenguaje que busca determinar de modo taxativo para poder poner al alcance de nuestro manejo la realidad enunciada. “*Si comprehendis non est Deus*” enseñaba San Agustín, ubicando al conocimiento teológico en su vocación de escucha y recepción, tomando distancia de la tentación de dominio.

De este modo, la fe es un hecho monumental en el cual nos adherimos a Dios. Pero precisamente por ser una relación personal, abre a vínculos sociales y consecuencias comunitarias. Esto es, en clave bíblica, lo que hemos llamado la persona, una libertad encarnada y social. Y cuanto más profundo y auténtico es el vínculo interpersonal mayor es el impacto social. Si soy feliz transformo mi entorno, como sugería el Talmud al afirmar *si cambias tú, cambia todo*, indicando las consecuencias sociales de la realidad personal. Cuando el juego de los vínculos que surge de una relación auténtica es equilibrado, entonces se sale de una consideración individualista a la vez que de la alienación colectivista. Una auténtica relación personal pone en equilibrio el *yo* con el *todos*, indicando la dimensión social de la persona, su dimensión heterónoma y su realización en el compromiso con los otros. Pero dado el carácter social de la fe, debemos afirmar que una auténtica relación con Dios estructura de un modo totalmente nuevo nuestra relación con los demás, de allí que cuando se entiende que la persona y la comunidad son indisolubles —realidad que se da en un pueblo— la vida se exprese de formas colectivas, a través de la celebración, de la solidaridad con las necesidades de los otros y de la fiesta. Entonces, lo que llamamos la fe popular resulta del don de Dios que establece una relación personal que se da en solidaridad con otros que comparten una rea-

lidad histórica semejante. Pero además, si la Iglesia es comunión, el aspecto social de la fe representa el momento teológicamente más integral de la existencia cristiana.

### 3. LA HISTORIA Y LA CONFLICTIVIDAD ÉTICA

Me resulta de mucha relevancia una expresión del papa Francisco en *Evangelii Gaudium* 49:

“Repito aquí para toda la Iglesia lo que muchas veces he dicho a los sacerdotes y laicos de Buenos Aires: prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a seguridades”.

La importancia de esta expresión radica, sin dudas, en el uso de la expresión *Iglesia accidentada* que es, en este texto, algo muy diverso que la *Iglesia tentada* de la que habló en su Discurso al Comité de Coordinación del CELAM el 28 de julio de 2013. La *Iglesia accidentada* es el resultado de ponerse en camino centrándose en el mandamiento del amor; la *Iglesia tentada* es el resultado de copias del discipulado misionero que encubren la ideologización, el funcionalismo y el clericalismo, haciendo *fracasar el proceso de conversión pastoral*.

La expresión *accidentada* reconoce la tensión histórica en la que vive la Iglesia y reviste una particular valentía dada la dificultad que hemos tenido por admitir que la problemática del conflicto es, en muchos casos, el resultado del anuncio sincero de la verdad del Evangelio. De tal modo que el conflicto no es postulado como un fin, sino como resultado y consecuencia. Hemos tenido miedo de admitir esta problemática, antes que por acomodamiento burgués por razones filosóficas y de concepción histórica. Efectivamente, podemos confundir la admisión de la conflictividad tanto con la dialéctica del espíritu de Hegel, como con la lucha de clases de Marx. Pero también los privilegios ganados —y las comodidades sociales a las que éstos nos acostumbran— nos llevan a evitar poner la verdad *sobre el armario y no debajo de él*.



El conflicto, en el cristianismo, es el reconocimiento del misterio de la cruz de Cristo como revelación de la incomprensión a la que puede llevar el compromiso con los que más sufren. Ya que este compromiso no es sólo admitir su sufrimiento sino preguntarse el origen de esa miseria y las formas de sostener en su dolor a quienes la padecen. Este compromiso revela la existencia de la injusticia y puede resultar profético al poner en evidencia las causas de la injusticia y el expolio. La conflictividad, entonces, tiene una connotación profundamente ética. Sin embargo la expresión *conflicto* nos ha costado integrarla positivamente, no obstante forma parte de la historia y su dinámica.

Aquí nos referimos al conflicto en cuanto contraste, esto se vincula a que la historia no avanza dialécticamente en la perspectiva de las tensiones entendidas por la versión hegeliana o marxista, menos aún de una dialéctica violenta entendida en las expresiones de los absolutismos modernos, sino que la historia avanza contrastadamente. De hecho así aprendemos las cosas, a través de contrastes, lo que nos lleva a disentir con personas que amamos; y en el acto de la tensión resguardada por el amor nuestro entendimiento se abre a una nueva iluminación. La historia, para el cristianismo, no es circular pero tampoco es lineal, pues la libertad actúa asumiendo la memoria, esto significa que ejerce la novedad recuperando lo vivido.

La antigua circularidad de la tragedia griega evitaba el conflicto de la libertad ya que ésta estaba arrojada a un destino determinado. Pero en la dialéctica de la segunda modernidad, que se desarrolla en el siglo XIX y consume en la primera mitad del siglo XX, la libertad es absorbida por la lógica del conflicto, que nuevamente ubica la problemática en el umbral del pensamiento trágico. *La náusea* de Sartre es un buen testigo de este punto de llegada.

La propuesta cristiana de la libertad es de una gran riqueza ya que posibilita comprender que la historia no es un avance sin fisuras ni una necesidad predicha; sino que hay contraste, complejidad, relación, idas y venidas, a la vez que esperanza en lugar de

la desazón de la experiencia de desorientación. Así, el hombre va aprendiendo y se accidenta.

La ética burguesa ha deseado superar esta conflictividad histórica a través del aseguramiento de su existencia, esto que ha permitido grandes avances a nivel de las distintas dificultades que los seres humanos debemos asumir en relación a la salud, la comodidad, la conectividad, sin embargo no es algo a lo que hayan podido acceder fácilmente los pobres, que no tiene muchas alternativas. En ellos se aviva, de un modo particularmente intenso, la conflictividad histórica. No pretendo desdeñar los avances científicos que la modernidad ha alcanzado, sino advertir que deben ser vividos como medio para una vida humana más plena; ubicarlos como fines es la tentación a la que estamos expuestos. Las tentaciones de Jesús en el desierto nos relatan una experiencia viva a la que somos permanentemente arrojados y frente a la cual debemos estar despiertos y atentos.

Las estructuras institucionales son medios, y quienes participamos de ellas podemos tener el peligro de resguardarnos cómodamente de frente a los desafíos nuevos y las exigencias de renuncia y cambio. Como nos recuerda Von Balthasar “todo el aparato eclesiástico sólo tiene como función envolver el núcleo primitivo para conservarlo fresco e intacto”<sup>2</sup>. De allí que entiendo que la frase del papa con la que he iniciado este apartado se dirige especialmente a quienes participamos de las estructuras de la Iglesia, en donde existe la tendencia a esta tentación. La gente más sencilla tiene otros defectos, pero no tiene alternativas frente al choque con la historia. Se encuentra, muchas veces, profundamente desvalida. Pero cada ser humano que quiera afrontar su vida con sinceridad no tendrá otra alternativa más que salir, tomar cuenta de su desvalidamiento y asumir sus desafíos y responsabilidades frente a sí mismo y los demás. Pues en el fondo, todos sabemos, que vivir es muy accidentado.

<sup>2</sup> VON BALTHASAR, Hans Urs. *Nouveaux points de repère*. Paris: Fayard, 1980, 359. Citado por Mandrioni en *La Iglesia y el hombre*, p. 143.



Es justamente acá, en el vivir, donde nos encontramos con el lugar de la ética. La ética es bastante accidentada para la gente común: y en ese lugar accidentado, vive su fe. En medio de dolores, luchas y obstáculos de diversa naturaleza. De allí que debemos tener cuidado con no subordinar la fe a la excelencia ética. Muchas veces hay fe muy intensa en situaciones de pecado muy profundas. El pelagianismo volvió necesaria tal vinculación, resaltando el indudable impacto de la fe en la responsabilidad y compromiso finito, pero soslayando su carácter sobrenatural de don.

Pero también la fe vivida socialmente se da de modo accidentado, esto significa que muchas veces encontramos profundos compromisos creyentes con los que más sufren por parte de personas con heridas éticas muy intensas, ya que la fe se vive históricamente, en la intemperie, muchas veces sin otro resguardo que el cuidado de Dios. Las periferias de la existencia, de las que tanto nos habla Francisco, son accidentadas por definición.

En ese lugar periférico, conflictivo y desafiante, se vive la fe popular ya que es la existencia creyente marcada por lo común de la cotidianeidad en donde muchas veces los vínculos humanos no se dan en la mejor de las situaciones y sin embargo, allí, la gente común cree, busca a Dios y busca caminar hacia su plenitud. De allí que es importante descubrir que lo popular, que es un lugar de ejercicio de solidaridad y de búsquedas comunitarias, es también un lugar conflictivo éticamente. Es, en este sentido, una creatividad creyente ejercida desde la periferia de la existencia. Los sacerdotes que hayan escuchado a la gente que asiste a los santuarios de América Latina, habrán tomado el pulso, seguramente, a esta cuestión, descubriendo esa paradoja honda entre una fe intensa y dificultades éticas, en algunos casos, de difícil remoción.

Esta experiencia hace que la más liminal de las experiencias humanas, la muerte, sea también en la cultura de nuestra gente más sencilla, objeto de celebración. Este borde de la existencia no es celebrado en el sentido festivo de la expresión sino en el sentido social que incluye. La muerte genera vínculos de solidaridad y

adhesión mutua que sorprenden y que expresan que el dolor provoca una hermandad sólo explicable por el hecho de ser generada por la conciencia de que somos solidarios en ese destino. Es por eso uno de los acontecimientos religiosos que provoca mayor participación religiosa: sólo Dios puede poner una palabra veraz ante la muerte.

En la Semana Santa, los Vía Crucis son, seguramente, una de las celebraciones más numerosas. Se trata, no sólo, de recorrer didácticamente las estaciones; sino de dejarnos conducir a través de ellas pedagógicamente. El Vía Crucis revela plásticamente la realidad en la que tantos viven su existencia, como camino de dificultades, escarpado, trabado, con experiencias de profunda incompreensión.

En ese camino de la cruz todos reconocemos el misterio de nuestra propia existencia accidentada y llamada a la salvación.

#### 4. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Este lugar reflexivo nos pone ante un particular desafío. ¿Cómo conocemos esta vivencia *cultural* de la fe? ¿Desde dónde podemos tomar contacto con estas experiencias profundas de la gente que vive la fe en la historia? Un texto escrito lo conocemos leyéndolo; pero eso no basta para conocer acabadamente la experiencia humana ante la que él nos sitúa. No conocemos realmente lo que nos narran los evangelios si no entramos en cierta comunión con las experiencias presentadas en ellos. Es allí cuando nos conmovemos y descubrimos las implicancias que tienen para quien es narrado y para el lector. Así, la lectura, nos permite acceder a un cierto tipo de conocimiento, pero la comunión con lo narrado nos pone en una nueva situación. La vida, con sus rostros y biografías, es una forma de narración; podemos mirar ese relato y establecer una fenomenología del comportamiento humano. Pero podemos entrar en sintonía con esa experiencia y conocerlo por cierta forma de comunión. Esto se vuelve aún más desafiante cuando de lo que se trata de conocer es una vivencia social, una experiencia comunitaria de la fe.



El Documento de Puebla (397) nos enseñaba —recogiendo lo dicho por Santo Tomás en su exposición sobre la sabiduría— que se conoce la cultura de los pueblos por la *connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor*. Tomando cuentas de que la sabiduría, en la doctrina de Tomás, es un don que depende de la caridad, entonces esta *connaturalidad afectiva* está marcada por la primacía del amor.

Esto es de gran importancia ya que esta *connaturalidad* no es el afecto en cuánto prioridad emocional. Aunque esa dimensión no es de ningún modo excluida, el *affectus* del que se habla podría ser traducido como un ponerse en el lugar del otro, ubicarse en su situación, exponerse a sus coordenadas existenciales. En definitiva también, correr sus riesgos. Este ponerse en el lugar del otro está movido por una forma de conocimiento más perfecta, en cuanto que procede de la caridad, y es llamado por Tomás, sabiduría. En este sentido, la sabiduría, es una forma de conocer que vive de la caridad y, entonces posee una intrínseca dimensión teológica y social. Y la caridad nos permite descender a lo más interior de la existencia del otro sin dominarlo, y poniéndonos en su lugar, en la situación en la que se despliega su vida.

Así también, para abordar las experiencias comunitarias, para poder acceder al conocimiento de los pueblos, hace falta caridad. Este conocimiento recorre sobre todo aquellas prácticas que las comunidades culturales han ido estructurando para realizar su vínculo con Dios; no significa un modo de acceso que evita el discernimiento pero está movido por la prudencia perfeccionada por el amor. Es un conocimiento que, en el caso de quienes tienen responsabilidades pastorales, lleva a una forma de prudencia que está movida por el amor. De tal modo que es un conocimiento que nos impulsa al servicio, acompañando la fe de los pueblos. De lo contrario accederemos a la realidad fragmentariamente, con el peligro de ideologizar nuestro juicio, según la advertencia de Francisco en el Discurso a los Obispos del CELAM, anteriormente referido. Pero sobre todo, fácilmente podremos encontrarnos perplejos ante prácticas que pueden parecer desajustadas con una forma institucional de vivir la fe, desarrollando rápidamente



actitudes que nos conduzcan a extirpar en lugar de discernir para acompañar y asumir.

El ponerse en el lugar del otro, en el que consiste la *connaturalidad*, nos invita a convivir para conocer la experiencia de nuestra gente; el análisis aséptico movido por la posibilidad de conquistar un juicio de características científicas, no tiene demasiada relevancia en esta cuestión; el análisis debe ser un medio para tender una mano a las experiencias más profundas de las comunidades humanas que buscan a Dios; comunidades encarnadas en el mundo y la historia que por ello constituyen pueblo. La experiencia evangelizadora del primer anuncio en América Latina trató de seguir esta lógica establecida por la encarnación del Hijo de Dios que renunciando a su forma divina se hizo semejante a nosotros y así, como nos recuerda la carta a los Hebreos, se hizo confiable a los hombres. “No fue incapaz de compadecerse de nuestras debilidades; al contrario, él fue sometido a las mismas pruebas que nosotros, a excepción del pecado” (Heb 4, 15).

Este ponerse en el lugar del otro es una exigencia fundamental de la caridad pastoral y ahí hay siempre donación, renuncia y, también, una nueva realidad que exige la muerte, el abandono de uno mismo para tener vida plena. Allí hay un aprendizaje que pasa por las pruebas y el dolor. Dios resolvió ponerse en nuestro lugar, el más grande es el verdaderamente capaz de abajarse a lo más pequeño, como enseña Santo Tomás en la cuestión primera de la tercera parte de la Suma Teológica. Desde este ponernos en el lugar del otro se valida el juicio pastoral, ya que se realiza desde la misma prueba de la que hablamos. Sabemos que a nivel lógico el juicio es el momento final del conocimiento, de tal modo que al juzgar una realidad hemos hecho todo el proceso que exige conocer; pero en este tipo de conocimiento del cual estamos hablando no bastan las premisas, fundamentales ciertamente en el plano lógico. No alcanza un razonamiento para alcanzar esta realidad, de tal modo que la lógica formal exhibe aquí su limitación, o mejor aún para no menoscabar el valor de las premisas para un razonamiento y la importancia de alcanzar un juicio, debemos decir que para conocer la vida concreta de la gente no bastan premisas lógicas. Hay que pasar del momento



de la lógica al momento de la moral teologal, que incluye lo anterior pero lo supera ante la exigencia de sensatez que la realidad nos impone para poder emitir una palabra sobre ella.

La sensatez posee toda la grandeza de la lógica pero aporta el ámbito concreto de la existencia, de tal modo que no se detiene ante la coherencia argumentativa sino que es capaz de asumir la paradoja y la dificultad de lo que significa vivir. De esta dinámica se deben desprender los juicios pastorales, que son históricos, concretos, ubicados en las dificultades específicas de un tiempo y sus desafíos. La caridad pastoral unifica todos estos aspectos en un centro insustituible de coherencia existencial. Desde allí la inteligencia puede acceder a la fe vivida, lo que los clásicos han llamado la *fides qua*, y es capaz de realizar una hermenéutica que posibilite tender la mano a quienes buscan a Dios desde su posición en el mundo. Este conocimiento, que es una forma de pararse ante las situaciones de la gente común, la gente sencilla que busca a Dios desde sus conflictos éticos, es fundamental para tener una palabra creíble. En efecto “la palabra del mensaje muere cuando se torna formal y se disuelve en lo abstracto y sin contenido vivo; cuando se vuelve indiferente y pierde su convicción; cuando se vuelve neutral, desligándose de su compromiso social; cuando se vuelve negativa, abroquelándose en la unilateralidad de un moralismo prohibitivo; cuando se vuelve fanática, enardecándose en los fundamentalismos de las imposiciones violentas, adialógicas e irracionales; cuando se vuelve indolente al enfriar el celo y el fervor. Por último se torna ideológica cuando se esclaviza y enmascara en intereses ocultos y racionales”<sup>3</sup>.

Lonergan, en *Método en Teología*, nos invitaba a “prestar atención”. Este prestar atención se une a una de las operaciones fundamentales de la teología, en Lonergan, que es la función histórica. El conocimiento teológico no puede prescindir de ella, que en el tema que nos ha ocupado, debe tomar cuenta del peregrinar histórico de las comunidades que, solidarias en valores y desafíos comunes,

<sup>3</sup> MANDRIONI, Héctor. *La Iglesia y el hombre*, p. 121.

constituyen ese estilo comunitario tan peculiar que llamamos pueblo. Una realidad social que se organiza históricamente para expresar su modo de relacionarse con la tierra, con los demás y con Dios.

A modo de conclusión quiero señalar la importancia de esta actitud: prestar atención, mirar a la gente, escucharla y recorrer con ella sus búsquedas de una vida más plena. Quienes creen, lo hacen desde su debilidad humana y desde el aprendizaje al que arroja el dolor. La esperanza ofrece la convicción de que esas contrariedades no son la última palabra y que sólo apoyados en la misericordia de Dios que salva podemos hacer presente que Él no se ha olvidado de nosotros.

*Gaudium et spes* puso la cultura, el mundo y la historia como los ámbitos fundamentales del despliegue de la existencia humana con la novedad de ser “la primera vez que un documento del magisterio habla sobre los aspectos directamente temporales de la vida cristiana”<sup>4</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *La Constitución Gaudium et Spes, a los 30 años de su promulgación*. XIV Semana Argentina de Teología. Buenos Aires: San Pablo, 1995. 224 p.
- AZCUY, V. R., CAAMAÑO, J. C. & GALLI, C. M. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 1. *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla* (1956-1981). Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 2006. (Colección Estudios y Documentos).
- AZCUY, V. R., CAAMAÑO, J. C. & GALLI, C. M. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 2. *De Puebla a nuestros días* (1982-2007). Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 2007. (Colección Estudios y Documentos).

<sup>4</sup> LATOURELLE, René. “*Gaudium et Spes*”. En: R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ. *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. Citado por J. C. SCANNONE en *La recepción del método*, p. 22.



- KUSCH, R. Las penurias de un pastor protestante. En *Obras Completas*, tomo 3, Rosario: Fundación Ross, pp. 220-227.
- LATOURELLE, R., FISICHELLA, R. *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. 1669 p. (Colección Diccionarios Paulinas).
- SCANNONE, J. C. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990. 286 p.
- TELLO, R., *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Buenos Aires: Editora Patria Grande-Agape-Fundación Saracho, 2015.
- VON BALTHASAR, H. *Nouveaux points de repère*. Paris: Fayard, 1980.