

## Dios, el ser, la historia Algunos aportes para la reforma

### RESUMEN

El peligro de comprender los caminos de reforma propuestos por el papa Francisco como un “maquillaje” de estructuras anticuadas proviene de la pereza, que puede surgir al tener que profundizar en la revisión de nuestras categorizaciones y organizaciones sistémicas. Este artículo quiere ofrecer un ramillete de ideas para colaborar con la reflexión acerca de los modelos con que abordamos la organización de nuestros lenguajes teológicos.

*Palabras claves:* Dios, reforma, ser, cultura, sistemas.

## God, being, history Some contributions for the reform

### ABSTRACT

The danger of understanding the ways of reform proposed by Pope Francis as a “make-up” of antiquated structures stems from the laziness, that can arise from having to deepen the review of our categorizations and systemic organizations. This article wants to offer a bouquet of ideas to collaborate with the reflection on the models with which we approach the organization of our theological languages.

*Key words:* God, reform, being, culture, systems.

El papa Francisco nos ha invitado a comenzar a recorrer un camino de reforma. La tentación es mirar rápidamente a aquellos aspectos institucionales que nos desagradan o estructuras que conside-

ramos caducas, sin tomar cuenta que pueden ser expresión de algo más profundo que invita a un proceso de conversión. Quiero sugerir en estas líneas algunos aspectos que nos pueden ayudar a prepararnos para comprender la misericordia “viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia”.<sup>1</sup> Ella debe ser el eje de esta transformación.

El transcurrir del tiempo no se detiene, pero en algún momento lo hace y es allí donde se vuelve historia. Hay historia pues el tiempo no es lineal o cíclico. La visión cíclica del pensamiento trágico entiende el transcurrir como *retorno*. Esta visión, que se aplica también en la comprensión de la melancolía, nos hace vivir en la permanente tensión entre la seguridad y el tedio. Todo es seguro que va a suceder pero nada acontece, simplemente sucede según el diseño. Así, nada es revelación. Si algo irrumpe, interrumpe.

La mirada lineal y homogénea, que en principio da espacio a la libertad en la construcción de la historia, que deja de ser retorno, puede animar los sentimientos de superficialidad, ya que necesitará permanentemente arraigarse a objetivos de corto plazo, a detener un tanto la marcha para evitar el vértigo que puede conducir a la desesperación: avanzar, sólo avanzar, pero ¿hacia dónde?

Estos esquemas disuelven la necesidad del diálogo como mediación para la realidad de lo social. Si bien es cierto que se dificulta visibilizar que alguno de estos dos esquemas haya configurado de un modo puro y absoluto la organización política o social, funcionan como imaginarios atávicos en la interpretación de los hechos.

Ambos esquemas se dan en la propuesta neo capitalista, donde todo funciona por un plan calculado y probado. Y además todo avanza por un empeño optimista, confiado en el éxito. Este esquema histórico tiene el atractivo de integrar ambas lógicas y arraiga su esquema en el antiguo pensamiento judeocristiano, que comprende de tal modo la historia debido a que comprende a Dios de un modo totalmente diverso. Así es que se vuelve un planteo seductor, aunque en el fondo su lógica esté movida más por la obtención de capital que por el deseo de vivir.

1. FRANCISCO, *Misericordiae Vultus* 10. Bula de Convocación del jubileo extraordinario de la Misericordia, Roma, 2015.

La modernidad positivista arribó para garantizar el éxito de su programa -que incluía determinadamente la concepción de “dominio del mundo”- a una visión de Dios sin providencia, sin incidencia histórica, “absconditus” al estilo del numen de los antiguos. Es posible que la predicación providencialista de muchas propuestas cristianas, sumadas a las incesantes debacles culturales, económicas y políticas llevaron a descreer de un orden que dependiera de la intervención de Dios en la historia e inclinando la balanza a una visión del cosmos garantizado en cuanto tal por la razón. La razón se volvió aprehensora, garante absoluto de la justicia y el orden social; nada debía escapar de ella

A este proceso no poco ayudó una realidad escondida en la misma teología cristiana: una concepción del ser de Dios que, parafraseando a Kasper en *El Dios de Jesucristo*, rozó la idolatría. Dios poco a poco, nos recordaba González de Cardedal, se convertía en una función necesaria del mundo, que fue perdiendo importancia en la medida que tal necesidad fue siendo sustituida por la explicación científica.<sup>2</sup>

Quiero detenerme brevemente en la interpretación del origen de esta asociación de Dios a una consideración aprehensible del ser, siguiendo las sugerencias de uno de los textos de, un ya maduro, Paul Ricoeur.

## 1. Una larga herencia

Paul Ricoeur da cuenta de la herencia provocada por una traducción. El texto del que hablamos es Ex. 3, 14 que tiene una larga historia receptiva, inaugurada por la decisiva Septuaginta.<sup>3</sup>

En efecto, la versión de los LXX tradujo *‘ehyeh aser ehveh* como *ego eimí to on*, Esta traducción escondía una dificultad profunda: la de equiparar la noción de ser aplicada a Dios en el texto original, a la noción de ser en el pensamiento griego. La primera, una visión más

2. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*<sup>3</sup>, Salamanca, Secretariado Trinitario, 107-124.

3. Para lo siguiente cf. P. RICOEUR, “De la interpretación a la traducción”, en *Exégesis y hermenéutica*, Paul Ricoeur editor, Madrid, Cristiandad, 1976, 337-365.

relacional, dinámica y viva; la otra convocada a una comprensión más abstracta, lógica y estática. La expresión *ser* es polisémica y esto anticipa siempre la posibilidad de un fracaso en su comprensión. No podemos aprehenderlo, pero tampoco podemos renunciar a la consideración ontológica:

“La paradoja, como veremos, es que las más audaces consideraciones ontológicas de los pensadores medievales se encuentran en completa oposición a una concepción del ser “abstracta” o “esencialista”, precisamente por el impacto ejercido por Éxodo 3,14. En este sentido, por ontológicos que puedan ser, esos filósofos están de acuerdo en el rechazo de toda pretensión de tipo intelectualista”.<sup>4</sup>

¿Por qué hemos llevado la noción de ser a la abstracción? ¿Ha sido la tentación de asegurarnos un lenguaje que nos sirviera como instrumento de control? ¿Hemos aplicado este concepto a Dios para poder ejercer autoridad sobre quienes creen, garantizando un saber de los misterios indudable, inmutable pero también insípido y carente de implicancia profética?

Habitualmente se ha acusado a la tradición escolástica de operar este recorte semántico a la comprensión de Dios. Sin embargo, baste pensar para despejar esa visión reductiva, en la evolución de la noción de persona -para especificar su uso trinitario y el impacto decisivo para una visión relacional- en las propuestas de Ricardo de San Víctor y Santo Tomás de Aquino.

Ex. 3, 14 es la historia de una vocación, ¿Moisés deberá legitimar su misión con la apelación a un Dios cuyo nombre es, simplemente, *el que es*? Dios le promete su presencia pero Moisés insiste en que deberá decir el nombre del Dios que lo envía. Dios responde: *‘ehyeh aser ehveh*.

De algún modo será el nuevo Testamento el que mejor aclimatará el verbo griego “ser” (*einai*) al marco bíblico.

“Aquí sobresalen el libro de Apocalipsis y el Evangelio de Juan como colaboradores en esta fusión de vocabularios. Leemos en el Apocalipsis 1,4 “Aquel que era, que es y que ha de venir”. No puede haber dudas de que esta fórmula repetida cinco veces es una nueva tra-

4. RICOEUR, “De la interpretación...”, 341.

ducción de Ex. 3, 14. Y el evangelio de Juan establece: “Antes que Abraham existiera, yo soy” (8, 58). Estos usos del verbo *einai* son tanto más significativos cuanto se extienden de Dios a Cristo”.<sup>5</sup>

Filón de Alejandría tenía la misma visión.

Pero indudablemente si hay algo que nos despierta este nombre, tanto en su expresión original hebrea, como la traducción griega “*einai*” y la latina “*esse*” es la experiencia de un doble sentido. Por un lado porque se afirma positivamente que *Dios es* garantizando fidelidad y eficacia ante su pueblo. Por otra, y en una perspectiva más intensa aún, “el de una revelación negativa que disocia el Nombre de aquellos valores utilitarios y mágicos referentes al poder con que ordinariamente se le asociaba”.<sup>6</sup> El Dios que se revela a Moisés no puede ser aprehendido por una categoría que lo aprisione, que lo haga objeto de manipulación religiosa o de mera anticipación humana. Las tentaciones del racionalismo, la magia y las éticas que reducen la moral de la bienaventuranza a prescripciones fariseas, son alguna de las formas de manipulación.

Hay otras, y son aquellas que intentan enseñorear la voluntad humana frente a la de Dios, enmascarando este propósito en falsas sacralizaciones. Este disfraz semántico configura uno de los elementos más complejos de lo que el papa Francisco llama en el año 2013, ante los obispos del CELAM, en el punto 4 del discurso, “la Iglesia tentada”.<sup>7</sup> En ese texto el papa no anticipa realmente lo que va a desarrollar. Se espera más bien desde el título una exposición más subjetiva de aquellos elementos que tientan al discipulado misionero. Sin embargo pasa a hablar de la Iglesia tentada girando la argumentación de las dificultades que nos llevan a evadirnos de nuestra misión a aspectos estructurales, sistémicos e institucionales. Estas tentaciones son “la ideologización del mensaje evangélico...el funcionalismo...el clericalismo...”; ellas son desarrolladas en algunos de sus aspectos generales, sin embargo todas dejan en evidencia que la principal tentación de la Iglesia es utilizar lo divino como instrumento de poder, constituyendo ideología, reduciendo a Dios a mero principio absoluto; desplegando

5. RICOEUR, “De la interpretación...”, 345.

6. RICOEUR, “De la interpretación...”, 346.

7. FRANCISCO, *Encuentro con el Equipo Coordinador del Celam 4*, Rio de Janeiro, 2013.

una visión providencialista que salva la omnipotencia divina a expensas de la densidad de la salvación histórica y haciendo de Dios un primero en el orden de las causas; instaurando una clase sacral que posee privilegios que le derivan de su cercanía con lo divino. Esto volverá a Dios preso de su trascendencia.

Esta advertencia de Francisco es coincidente con la severa amonestación que hace Heidegger a los filósofos al final de su pequeño y notable libro *Identidad y diferencia*: “A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa Sui el hombre no puede caer temeroso ni de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”.<sup>8</sup>

Como consecuencia del desplazamiento del problema teológico a la filosofía, los pensadores modernos abordaron el problema de Dios dentro de los paradigmas filosóficos, desoyendo –de algún modo– la advertencia kantiana que poco deja para hablar de Dios. Pero si Kant exageraba la imposibilidad, la filosofía posterior exacerbó el dominio. Al final del libro mencionado, Heidegger se enfrenta a ese concepto de Dios sobre el que todo puede ser dicho, previsto y analizado. Es la tentación de hacer de Dios, simplemente, un ser absoluto y de la teología el saber que puede objetivarlo. Y por tanto, ciencia absoluta. Y podemos entrever la deformidad de los servicios eclesiales cuando se vuelven la garantía cierta de que ese saber y obrar objetivantes son adecuados al verdadero Dios.

No se debe olvidar, volviendo a Ex 3, 14, algunas convicciones que poseía San Agustín al respecto:

“Agustín no duda para nada de que el *quid sum* de 3, 14a y el *quid est* de 3, 14b significan la inmutabilidad perfecta, que es también el significado de la esencia más alta en los filósofos... a la vez... Agustín confiesa que no sabe nada de la naturaleza profunda de este Ser inmutable. *Essentia* es otro nombre para *esse*... (al igual que como *sapientia* deriva de *sapere*, gustar) y no da derecho a ninguna intuición intelectual de *qué* es Dios. El *qui est* no da acceso a ningún *quid est*. *Ser alguien no significa ser algo*”.<sup>9</sup>

8. M. HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*, Arturo Leyte (Editor), Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, 152-153.

9. RICOEUR, “De la interpretación...”, 350.

Pero no debemos tentarnos con el prejuicio anti intelectual de pensar que nada es posible a la palabra sobre Dios. Sería reducirlo a un numen misterioso, a la vez que someterlo al orden de un profetismo en donde algunos iluminados y revestidos de poderes especiales tienen la primicia de la voluntad divina. Ser es existir en cuanto tal. “Es para señalar esta trascendencia tanto interior como exterior, por lo que en sus últimos diálogos Agustín entiende el *esse* de un modo más específico, como *ipsum esse* y hasta como *idipsum esse*”.<sup>10</sup>

Precisamente por las dificultades del término aludido, Santo Tomás llevará hasta el extremo la purificación conceptual de Dios, advirtiendo con pudor acerca de la inaccesibilidad de la naturaleza íntima de Dios, priorizando el momento gratuito del don en el vínculo con Él, y mostrando desde sus conocidas cinco vías que la existencia de Dios no repugna a la inteligencia. La traducción del nombre de Dios a *ipsum esse per se subsistens*, clásica fórmula tomasiana, si bien intensamente ontológica, contiene la reserva fundamental que es necesaria para aplicar el término ser a Dios: ser en Dios se dice de modo absolutamente propio de Él.

Ricoeur, al final del artículo evocado, nos pone ante la crítica de Marion en su obra *Dios sin el ser*, donde el gran fenomenólogo francés advierte que el ateísmo demostró la vanidad de toda determinación objetivante de Dios, en la cual se desarrolla otra versión de la idolatría que es la idolatría conceptual.<sup>11</sup> La ideologización de Dios, es el apartamiento conceptual del Dios verdadero, enmascarando su rostro y reduciéndolo a las necesidades del usuario. Marion invita a anticipar la teología del don a la del ser para acceder al Dios revelado por IJn 4, 8: Dios es amor. Esto es lo que queremos decir: ser es amar. Porque ser es vivir y vivir es amar. Y el odio es morir.

Esta opción no será la denostación de la apelación a una visión ontológica de Dios. Ni siquiera podemos afirmar de Él el amor sin utilizar la cópula verbal ser: *es* amor. Sino que quiero decir que la plenitud del acto de ser se identifica con el amor perfecto.

Y es aquí donde la sobreabundancia de la misericordia inunda la

10. *Ibidem*.

11. RICOEUR, “De la interpretación...”, 360.

comprensión de Dios, a través de la mediación del don y del perdón y la relación con el hermano, reconociendo el llamado a extender la mano al que queda al margen de todo derecho de justicia, por ser mi victimario o porque nada puede dar a cambio. La mirada del papa Francisco sobre las periferias no es sólo un recurso pastoral, sino otro modo de ver la realidad.

## 2. La verdad como relación, ser es oposición, el amor la plenitud

Considero un lugar en el que convergen distintos elementos del pensamiento del papa Francisco, aquel texto en el que se dirige a Eugenio Scalfari, del periódico *La Repubblica*, el 4 de septiembre de 2013, en dónde responde a la carta que el periodista italiano le dirigió en julio del mismo año a través del mismo periódico romano:

“me pregunta si pensar que no hay nada absoluto y, por tanto, tampoco una verdad absoluta sino sólo una serie de verdades relativas y subjetivas, es un error o un pecado. Para empezar, no hablaría, ni siquiera para quien cree, de verdad “absoluta”, si se entiende absoluto en el sentido de inconexo, que carece de cualquier tipo de relación. Para la fe cristiana, la verdad es el amor de Dios por nosotros en Jesucristo. Por tanto, ¡la verdad es una relación! De hecho, todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura (...) Eso no quiere decir que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Más bien indica que se nos da siempre y sólo como camino y vida (...) Con otras palabras, la verdad, siendo una sola cosa con el amor, requiere humildad y apertura para buscarla, acogerla y expresarla”.

Estas consideraciones de Francisco nos permiten comprender mejor lo que afirmó en el número 194 de la exhortación *Evangelii Gaudium*:

“los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar y no para alejarnos de ella. Esto vale sobre todo para las exhortaciones bíblicas que invitan con toda contundencia al amor fraterno, al servicio humilde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre. Jesús nos enseñó este camino de reconocimiento del otro con sus palabras y con sus gestos. ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro?”

La advertencia, lejos de eximirnos de las exigencias del pensa-



miento, es una apelación a revisar aquellos discursos que ponen el fin en el análisis, considerando que con él se culmina lo real, absolutizando la opinión y distanciándonos de la exigencia evangélica por la historia concreta.

Esta visión de la verdad, profundamente relacional, tiene una tradición metafísica y presta voz al reclamo que advierte sobre un objetivismo salvaje o un subjetivismo carente de disposición social.

Lo real, el ser, es relación. Pues lo más real, Dios, es relación. Y lo más decisivo para el hombre es un vínculo, una relación.

Quiero acceder a este modo de ver las cosas evocando dos autores fundamentales para el pensamiento contemporáneo y la evolución de estos temas en la conciencia del cristianismo del siglo XX. Gabriel Marcel nos presenta la cuestión metafísica atravesada por lo que él llama: *metaproblema*. Esto significa que no se trata simplemente de lograr mediante un proceso de abstracción la idea que está más allá de la física, sino de analizar la realidad en la que el ser se revela. Pero esta tensión ser – revelación lo conduce a desarrollar una cuestión nodal:

“En cuanto a definir más precisamente qué quiere decir la palabra ser, con-  
vengamos que es extremadamente difícil. Propondré solamente esta vía de  
aproximación: el ser es aquello que se resiste –o sería aquello que se resistiría-  
a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara  
de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más provistos de valor  
intrínseco o significativo... Cuando en La Ville, el pesimista Besme declara  
que *nada es*, quiere decir justamente que ninguna experiencia resiste a este  
análisis, a esta prueba. Y esta especie de apologética al revés, que constituye  
el pesimismo absoluto estará siempre gravitando en torno a la muerte con-  
siderada precisamente como exposición, como evidencia de esa nada última.  
Sin embargo es posible una filosofía que se niegue a tener en cuenta la exi-  
gencia ontológica: y justamente hacia esa abstención es hacia donde ha ten-  
dido el pensamiento moderno en su conjunto. Pero aquí es necesario distin-  
guir dos actitudes que a veces uno está tentado de confundir: una, consistirá  
en mantenerse sistemáticamente en reserva, será la actitud agnóstica bajo  
todas sus formas; otra mucho más osada, más coherente, tenderá a ver en la  
exigencia ontológica la expresión de un dogmatismo caduco del que la crí-  
tica idealista ha hecho justicia de una vez por todas.

La primera actitud tiene, a mi modo de ver un sentido exclusivamente negati-

vo; corresponde en realidad a una comodidad de la inteligencia: “*la cuestión no se planteará*”. La segunda actitud, al contrario, pretende apoyarse en una teoría positiva del pensamiento...

...por el hecho mismo de que esta filosofía hace continuamente hincapié en la actividad verificadora, acaba ignorando esta *presencia*, esta realización interior de la *presencia* en el seno del amor que trasciende infinitamente toda verificación concebible, ya que se ejerce en el seno de un inmediato situado más allá de toda mediación pensable...

En mi opinión, creo que sólo un acto arbitrario, dictatorial, mutilador de la vida espiritual en su raíz misma, puede reducir al silencio la exigencia ontológica”.<sup>12</sup>

Marcel, por un lado, critica la cuestión ontológica considerada como fuerza aprehensora, y define al ser como fundamento que no puede ser aprehendido. Pero a la vez, muestra la absoluta necesidad de mantener en pie la exigencia ontológica que nos hace percibir la necesidad de un fundamento que no puede ser dominado, objetivado como cosa, o simplemente trasladado al mundo de la idea.

Esta tentación objetivante, que critica Marcel, no puede ser sustituida por un conjunto de principios intercambiables y evanescentes que se formulan adaptados a cada circunstancia por simple consenso. Sin embargo, es fundamental para descender a la raíz más profunda de la verdad, en donde ella se encuentra con el amor, recordar esa propuesta marceliana de inefabilidad última a la vez que la exigencia de reconocer la revelación del ser.

Podemos observar esta misma evaluación en la propuesta que Francisco hace, en *Evangelii Gaudium* 94, llamando a esta versión diluida “la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo...el sujeto queda encerrado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos”.

A continuación advierte sobre el otro problema mencionado en el autor anterior:

“...el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que

12. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1987, 30-32.

da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar, lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar”.

A estas dos tentaciones Francisco las muestra como alimento de la mundaneidad espiritual. Un forma de vivir que, en el fondo, siente aversión al misterio. Queda presa de la autorreferencia.

La crítica de Marcel a la perspectiva moderna es también llevada a cabo por Romano Guardini, quien por un lado critica esa doble vertiente ya enunciada, desarrollando una particular metafísica comprometida de modo decisivo con el ser concreto. En efecto, pretende superar un pensamiento de lo abstracto para dar centralidad al problema del ser histórico, y particularmente del hombre, coincidiendo con Heidegger que en él se da, de modo decisivo, el ser situado, el *Dasein*. Por otro, nos invita a comprender de un modo diverso la realidad; en su famosa obra *Der Gegensatz*<sup>13</sup> despliega un análisis de la condición concreta del ser en el cual nada existe sino en tensión polar. La verdad es relación en tensión entre opuestos complementarios. No es dialéctica de conflicto que se resuelve en la anulación o síntesis superior.

Esta conciencia se levanta ante la confianza moderna en la naturaleza, el sujeto y la cultura como dominio, pero también nos ayuda a comprender la dificultad de la mirada de la tercera modernidad que tiene la tendencia a sospechar de todo tipo de criterio objetivo.

En el fondo, para Guardini, los conceptos universales deben verificarse en los concretos. De allí que es decisivo para él comprender que la existencia humana revela un designio y destino particular para todo lo que es, el hombre se compone de misterio:

“tan pronto como se tiene conciencia de él, se ve claramente que se compone de misterio. El misterio, empero, se hace más profundo en un grado decisivo, en el grado de decisión de sentido del hombre cuando la proposición no reza “algo es” (*Etwas ist*) sino “yo soy” (*Ich bin*). El análisis de ello no sería posible sólo desde el punto de vista filosófico sino que nos llevaría a las raíces de lo religioso”.<sup>14</sup>

13. Cf. *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz, Grünewald Verlag, 1998.

14. R. GUARDINI, *Welt und Person, Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950, 101.

Para Guardini toda la realidad tiene una estructura de oposición polar. No de dialéctica que exige resolverse en una síntesis (*Aufhebung*) al estilo hegeliano, sino de polos que constituyen lo real. Pero esta trama está sostenida por un complejo de contraste que llama trascendentales. Son contrastes primarios, que se verifican en todo lo real abarcando la totalidad. Estos son unidad (*Zusammenhang*) y multiplicidad (*Gliederung*), semejanza (*Aehnlichkeit*) y distinción (*Besonderung*).<sup>15</sup>

Si observamos con detenimiento los cuatro principios bipolares propios de toda realidad social que desarrolla Francisco en *Evangelii Gaudium* (221-237) podremos detectar esta comprensión de la realidad social. No hay vida social que no implique tensión, diálogo y hasta colisión.

Sin embargo ninguno de estos principios es un absoluto en sí mismo. En esa tensión uno prevalece, no anulando sino que exige la existencia del otro. No hay tiempo sin espacio, sin embargo el tiempo prevalece. Lo mismo se puede decir en la tensión unidad- conflicto. No hay unidad que no apele a cierta forma de conflicto que expresa la diversidad. Sin embargo la unidad prevalece sosteniendo la tensión. Esto significa que esta tensión no es la uniformidad a la que conduce la dialéctica hegeliana, pero tampoco la alternancia dualista entre una cosa u otra como si existieran principios en eterna competencia.

### 3. El ser y la cultura

Este tema adquiere particular importancia ya que hemos intentado fundamentar desde las primeras líneas de este artículo la necesidad de una ontología histórica. Ella es el resultado de la comprensión de que, usando una expresión de Guardini, la esencias “existen realizadas”.<sup>16</sup> Es por ello que “la realidad es más importante que la idea”, como sostiene Francisco en EG 231.

Quiero agregar en este recorrido algunos breves trazos de dos autores. Uno es el notable filósofo Rodolfo Kusch. ¿Cómo pensar lo propio sin que pierda a la vez universalidad y arraigo?

15. Cf. R. GUARDINI, *Der Gegensatz*.

16. R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia, Matthias Grünewald, 1963, 13.

En su obra *Ontología Cultural* aborda este hecho desde la noción de *habitar*. “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre”.<sup>17</sup> Esto significa que la cultura es una totalidad, y no simplemente “como resultante de un éxtasis de los creadores, o la actividad pedagógica de los educadores”.<sup>18</sup> La cultura, en la visión de Kusch, lleva el mundo a su realización, ya que

“visto el fenómeno de la cultura a las luces de la fenomenología se advierte que aquella tiene razón de ser porque cubre la indigencia original de carecer de signos para habitar el mundo. El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla el mundo de signos y símbolos. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desvalidos en él”.<sup>19</sup>

Así entonces, la cultura completa el ser, no es algo decorativo, brota de una indigencia del existir. La cultura en este sentido se vincula con una cuestión ética, la de la dignidad y otra política, que es la validación de lo propio.

Esta fuerza de la cultura como realidad que completa el mundo no brota de una espontaneidad subjetiva, sino que constituye un cosmos que vincula:

“Con este horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. No sabría cómo vivir si no hubiera costumbres que son también mías, si no habláramos los mismos giros que yo también utilizo, si no pensáramos de nuestros proyectos de una manera similar... Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito”.<sup>20</sup>

Hay entonces, en la cultura, una subjetividad colectiva que expresa la condición fundamental de ser. Pero esta realidad colectiva no es abstracta, corre peligros diversos que tienen que ver con el egoísmo, el dominio, la explotación y la sustitución de la subjetividad colectiva y los arraigos que genera por la economía como finalidad de la existencia en común.

17. R. KUSCH, *Ontología Cultural*, en *Obras Completas*, tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007, 171.

18. KUSCH, *Ontología Cultural*, 174.

19. KUSCH, *Ontología Cultural*, 175.

20. KUSCH, *Ontología Cultural*, 180

## De allí que

“...las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran modelos estables. A su vez estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido un modelo cultural no es más que la visualización o concientización de un modo de ser”.<sup>21</sup>

Esta afirmación de Kusch revela la importancia que tiene en la subjetividad popular la presencia de lo institucional. A la vez que conserva, respecto de ella, una independencia que deriva del hecho de que la cultura no se realiza por un pronunciamiento externo, aunque su conservación tiene que ver también con la provisión de nutrientes y cuidados. Esos modelos estables que proveen las instituciones no pueden funcionar con estereotipos universales y homogeneizadores. A la vez podríamos preguntarnos, a la luz de estas afirmaciones: ¿cuándo una reforma quita identidad y cuando ayuda a recuperarla, y la constituye nuevamente, removiendo el barniz decorativo ya desgastado? Los números 115 a 118 de *Evangelii gaudium* proponen una serie de afirmaciones que parten de aquel tipo de consideraciones a la vez que la profundizan.

La primera es una afirmación sumamente estudiada por Carlos Galli: “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra”.<sup>22</sup> Apela a aquel mismo lenguaje de totalidad que enseñaba Kusch. No es una porción de la vida, la cultura no se refiere al aspecto más ilustrado o resultante de encuentro con medios de producción económicos o pedagógicos. La cultura, afirma Francisco, abarca “la totalidad de la vida”; de allí que “el ser humano esté siempre culturalmente situado” y no hay obra de Dios en la humanidad que prescindiera de ella pues sin ella simplemente no existe condición humana. Por eso el papa hace dos afirmaciones decisivas. Una es que “la gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”. Esta afirmación de EG 115 es la traducción extendida del “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”.<sup>23</sup> No hay posibilidad de que algo que se comunica sea recibido en abstracto. Lo novedoso es que este principio,

21. *Ibidem*.

22. Cf. C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 1993.

23. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I q75 a5, entre otros.

que ya había sido aplicado al orden de la gracia en general, es aplicado acá a las dinámicas culturales que definen identidades colectivas; expresando además que el don de Dios que se encarna en la cultura lo hace buscando identidades en el sujeto que la vive, que es colectivo, popular, peregrino, comunitario. De allí que otro principio tomasiano es más explícitamente extendido y es el que reza: “*gratia supponit naturam et perficit eam*”.<sup>24</sup> Y en algunas versiones Santo Tomás explicita “*non tollit naturam*”. Esto es, que de ese proceso de perfeccionamiento no resulta un híbrido adulterado.

Por ello no puede ser un determinado modelo de cultura la garantía de pureza para el cristianismo. Éste, como consecuencia de la multitud de los pueblos que lo componen, tiene un contenido tras-cultural, capaz de encarnarse en diversas formas culturales. Por eso “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (EG 117).

En este sentido Juan Carlos Scannone nos recordará que un pueblo no es la suma de individuos en un universal abstracto sin particular; tampoco es un caso de la humanidad abstracta donde un particular subsume todos los particulares hipostasiándolos.<sup>25</sup> El pueblo son los humanos situados. Cuando Emilce Cuda analice estos aportes de Scannone a la teología de Francisco apuntará bien la mirada al poner “la vida” como centro de la cuestión cultural. Cultura es la vida; vida enfrentada juntos, cuidada juntos, a veces amenazada juntos. Por eso Cuda explica a Scannone afirmando que “para este autor la práctica cultural latinoamericana se diferencia de la ética de los antiguos cuyo fundamento es el ser y de la ética de los modernos cuyo fundamento es el sujeto”.<sup>26</sup>

Lucio Gera afronta estas cuestiones desde el binomio naturaleza-historia. Esto le permite integrar la libertad en los procesos colectivos, superando la tendencia moderna que está tentada por la reducción a opciones abstractas, sean individuales como colectivas. Desde allí, Gera, afronta la cuestión de la vida como centro de lo cultural. Vivir no es sólo reaccionar ante la carencia, vivir es mucho más que sobrevivir; es ante

24. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q113 a10.

25. Cf. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 208-214. Citado por Emilce Cuda, *Para leer a Francisco*, 187. Cf. Nota 25.

26. E. CUDÁ, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 187-188.

todo alegrarse ante el don, festejar el regalo, comprender la irrupción de Dios en lo cotidiano sacándolo del tedio y la repetición.

Pero además, la relación naturaleza - historia, abre a una cuestión más que significativa, que permite captar la perijóresis que se establece entre los binomios señalados. Dios no se hace naturaleza (panteísmo) sino historia (economía salvífica, libertad). Esto no significa dar paso a una lógica de la conciencia absoluta que suprime la naturaleza. Frente a la naturaleza como fuerza anónima se encuentra la libertad que abre a la cuestión de la ley moral, que no es considerada por Gera en abstracto sino en la cultura. Aparece de este modo otro binomio significativamente desafiante que debe ser pensado, la relación entre *ley moral* y *cultura*. Esto permite considerar una *captación dinámica* de la ley moral. La libertad está invitada a llevar lo natural a su plenitud –es su realización pero no su anulación– y la cultura es la perfección de la naturaleza.<sup>27</sup> De allí el tremendo drama de sentido ante el que nos dispone *Laudato Si*. Donde se nos advierte sobre una cultura que amenaza la naturaleza, despojándola de vida.

Retomando las primeras líneas de nuestra propuesta podremos preguntarnos ¿Qué ontología para la reforma de la Iglesia? ¿Qué consideramos que es lo real? ¿Quién consideramos que es el sujeto de la historia? ¿Qué comprendemos cuando decimos *verdad*?

He deseado recorrer algunas de estas preguntas para poder encaminarnos a un estilo cultural marcado por la misericordia, la solidaridad y el servicio. O, al menos, que la Iglesia sea sacramento de la misericordia, el servicio, la escucha del clamor del pobre, custodia de la multiculturalidad y, en ella, garante de la unidad.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA  
03.03.2017/12.05.2017

27. Cf. V. AZCUY, J. C. CAAMAÑO, C. M. GALLI. (Comité teológico editorial): *Escritos teológico pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De Puebla a nuestros días (1982- 2007)*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2007. (Citaré en lo sucesivo ETP II). Ver aquí los títulos 25 y 27 a 29, esto es, “María y la Evangelización”, 113-129; “Elementos para una espiritualidad del trabajo”, 167-181; “La providencia como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia”, 183-206; “Reflexiones sobre la Iglesia y el mundo del trabajo”, 207-230. I.