

Fredy Parra

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina

El objeto de este trabajo es una reflexión acerca de los desafíos actuales a la credibilidad de la Iglesia situada en Latinoamérica. Se trata de pensar y describir algunas de las tendencias culturales más significativas que no solo están modificando la existencia personal y social sino también la experiencia creyente y, en consecuencia, la credibilidad de la institución eclesial. En un primer momento se indaga el “lugar” de la Iglesia en el acto del creer y la relación entre credibilidad y testimonio de la Iglesia que establecen el Concilio Vaticano II y otros textos magisteriales del postconcilio, especialmente del Episcopado latinoamericano (Cap. I). Luego se estudia la importancia de atender a la historia y especialmente a los “signos de los tiempos” como condición de credibilidad del testimonio cristiano (Cap. II). En un tercer momento, se identifican nuevas y complejas tendencias socioculturales, destacándose el inconcluso proceso de individualización y desinstitucionalización, que afectan la experiencia creyente y la legibilidad de los “signos de los tiempos” en Latinoamérica (Cap. III); consideración aparte merece la desafección hacia la democracia que se vive hoy en el continente y los serios desafíos que enfrenta la necesaria reconstrucción del “nosotros ciudadano” y la situación de la Iglesia que desea evangelizar en este nuevo contexto histórico (Cap. IV); finalmente, el “retorno de lo sagrado” y el emerger de un nuevo sincretismo religioso (caso *New age*) desafían a una experiencia integral de la fe y exigen la profundización de una auténtica espiritualidad cristiana en los inicios del nuevo siglo (Cap. V).

I. CREDIBILIDAD Y TESTIMONIO DE LA IGLESIA

1. *Antecedentes en el Concilio Vaticano II*

Antes de entrar en los aportes específicos del Concilio Vaticano II, y valorar su novedad en el punto que nos ocupa, es preciso decir una palabra sobre el Concilio anterior. Como es sabido, en el contexto de la emergente cultura moderna y en la búsqueda de una mayor articulación entre fe y razón, entre revelación y sujeto, el Concilio Vaticano I aportó tres grandes convicciones: a) la fe “*es conforme a la*

razón” (1); b) “*la recta razón demuestra los fundamentos de la fe*” (2); c) Muestra que se puede llegar a una cierta comprensión de la fe “*bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros, y con el fin último del hombre*” (3). Para los especialistas, se trata “de la ‘razonabilidad’ de la fe, que en el contexto de la Ilustración asume el calificativo de credibilidad para mostrar no solo la coherencia interna del discurso creyente sino su capacidad de convertirse en propuesta digna de fe, en definitiva, creíble. En este contexto el Vaticano I centra especialmente su atención en el acto de fe y en el conocimiento ‘natural’ de Dios que se convierten así en temas centrales de la teología fundamental hasta el Vaticano II” (4). Cabe recordar que el Concilio Vaticano I alcanza a plantear, de alguna manera, la pregunta por la significatividad de la institución eclesial dentro del contexto referente al acto de fe al hablar de la Iglesia como ‘signo levantado en medio de las naciones’ (5) que invita a los que todavía no creen y confirma en la fe a los creyentes. De este modo, en medio del siglo XIX, el Concilio indica que la fe también se apoya en la realidad eclesial actual, en el signo de la Iglesia contemporánea a la experiencia creyente, y no solo en la apologética clásica o histórica que se refería a los milagros narrados por la Escritura (6).

Por su parte, el Vaticano II propone una teología renovada de los signos de credibilidad a partir de un enfoque personalizado, centrado en Cristo que es plenitud y signo a la vez de la autenticidad de la propia revelación (DV 4), y a su vez realización de las Escrituras (DV 16). Todos los signos particulares se presentan como irradiaciones de Jesucristo entre los hombres y de modo central se reflexiona sobre la Iglesia ‘signo-sacramento’ de Cristo en el mundo (LG 1. 9. 48. 59; GS 45) (7). La sacramentalidad como expresión de la identidad de la Iglesia la refiere claramente a Cristo y a la realidad última que significa, es decir, “la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano” (LG 1). La Iglesia es el sacramento de Cristo en el mundo, en cuanto es “comunidad de fe, esperanza y amor, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos” (LG 8); es más, “todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho que la Iglesia es ‘sacramento universal de salvación’ que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (GS 45). Ahora bien, “el Concilio Vaticano II al retomar el tema de la Iglesia desde la perspectiva de ‘sacramento universal de salvación’ orienta claramente el ‘signo levantado en medio de las naciones’ del Vaticano I

(1) “*Obsequium rationi consentaneum*”: DH 3009.

(2) “*Recta ratio fidei fundamenta demonstret*”: DH 3019.

(3) DH 3016.

(4) S. Pié-Ninot, *La teología fundamental*, 5ª ed., Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, p. 78; Cf., Id., *Introducción a la eclesiología*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995, pp. 13-31; Id., *Creer en la Iglesia*, Ed. San Pablo; Madrid, 2002; F. Ocariz - A. Blanco, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de teología fundamental*, Ed. Palabra, Madrid, 1998.

(5) “*Signum levatum in nationes*”, cf. Is 11,12: DH 3014.

(6) Pié-Ninot, *La teología fundamental...*, pp. 558-561. E. Schillebeeckx, *El mundo y la Iglesia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, pp. 272-284.

(7) Cf. R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 183-189; Pié-Ninot, *La teología fundamental...*, p. 40.

hacia su significatividad en el mundo” (8), lo que ha quedado muy bien expresado por el texto que abre la *Gaudium et spes*: “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los que sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1). Al respecto, Congar comenta que “liberándose de una definición jurídica el Vaticano II ha renovado la manera de abordar la relación entre la Iglesia y el mundo. Ambos son considerados como envueltos en un designio que camina hacia la comunión escatológica y para cuya realización la Iglesia es ‘el sacramento universal de salvación’, es decir, la forma histórica, social, visible y pública que toma la voluntad divina para hacer que la creación se consume por su finalidad en Dios (LG 1.8.17.48)” (9).

La personalización de los signos operada por el Concilio Vaticano II conllevan la potenciación de un término nuevo como es el ‘*testimonio*’. Con el Concilio este término irrumpe masivamente (10). Con esta categoría se reasume la propuesta del Vaticano I sobre la Iglesia ‘*como grande y perpetuo motivo de credibilidad*’ (DH 3013). El testimonio es un tema clave y se convierte en la verdadera vía de acceso a la credibilidad de la Iglesia (11). Como ejemplo paradigmático de la visión del Vaticano II se puede presentar un conjunto de criterios orientadores sobre el testimonio propuesto magistralmente por AG 11: “Para que los fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo únense con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, siéntanse miembros del grupo humano en el que viven y tomen parte en la vida cultural y social interviniendo en las diversas relaciones y negocios de la

(8) Pié-Ninot, *La teología fundamental...*, p. 79.

(9) Y continúa: “Esta noción de la Iglesia, sacramento, con su doble valor, el interno: la Iglesia, sacramento primordial, raíz de los sacramentos; y el externo: misión y mediación para el mundo, jugaba un papel cada vez más importante en la reflexión eclesiológica desde hacía una quincena de años. Es una noción profundamente cristológica, exactamente como la de Cuerpo de Cristo. La Iglesia continúa la diaconía que el mismo Dios ejerce hacia el mundo en Jesucristo, tanto para llevarlo a la condición de Pueblo de Dios cuanto para ayudarle a resolver mejor sus problemas de mundo, en tanto que son problemas humanos (GS)” (Y. Congar, *Eclesiológia: desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid, 1976, p. 298).

(10) “Así, los vocablos como ‘testimonio’, ‘atestiguar’ y ‘testigo’ se encuentran más de cien veces –exactamente, ciento treinta y tres– conjuntamente con ‘vida auténticamente cristiana’, ‘fidelidad al Evangelio’, ‘conducta perfecta’, ‘ejemplo de vida’... y se aplican tanto a la Iglesia toda entera como a cada grupo de cristianos y a cada uno en particular. Se trata de diversas expresiones que ponen de relieve la vocación a la santidad (cf. LG cap. V) que, de forma muy habitual, el Vaticano II traduce en clave de ‘testimonio’ para evocar así un compromiso de toda la vida y de la persona entera en el marco de una visión más interpersonal e interpelante tal como refleja la categoría testimonio”, comenta Pié Ninot, *La teología fundamental...*, p. 572. Se pueden observar, además, diversos pasajes que, siguiendo el texto del Vaticano I, se refieren a la Iglesia como ‘signo entre los pueblos’ (SC 2; LG 50; AG 36; UR 2). “El centro de la constatación del signo de la Iglesia se sitúa progresivamente en la categoría *testimonio*. Se constata así todo el proceso de personalización observado en el Vaticano II al hablar de los signos...” (Pié-Ninot, *ibíd.*, p. 569).

(11) LG 13.35.38-42; AG 6.11.15.21.24.37; GS 43; PO 3; PC 25. Fisichella subraya que “La Iglesia... misterio de Cristo en el mundo, es también el signo que remite a Él; ella no brilla con luz propia, sino que es siempre, como en la expresión patristica, ‘luna’ caída sobre la tierra para ser entre los pueblos la presencia viva del amor de Dios y –añade– una nueva confirmación de este hecho podríamos verla en la valoración de la categoría del testimonio con la que el Concilio... apela a los creyentes” (Fisichella, *o. c.*, p. 186).

vida humana; familiarícense con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen...” (12).

No se puede olvidar que para que el testimonio sea signo eclesial de credibilidad se deberá referir siempre a la Iglesia apostólica como vertiente histórico-objetiva transmisora del “depósito de la fe” (13). Se establece un dinamismo desde el testimonio apostólico al testimonio de vida, siendo el nexo entre ambos el testimonio del Espíritu (14).

2. *Otros documentos claves*

El Sínodo de 1971, *Sobre la justicia en el mundo*, en la Introducción, expresa una profunda convicción: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como constitutiva esencial de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”. Más adelante, puntualiza que “La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes exigencias. La misión de predicar el Evangelio requiere en el tiempo presente que nos comprometamos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, *si el mensaje cristiano del amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente parecerá creíble a los hombres de nuestro tiempo*” (15).

-
- (12) Y continúa: “pero atiendan, al propio tiempo, a la profunda transformación que se realiza entre las gentes y trabajen para que los hombres de nuestro tiempo, entregados con exceso a la ciencia y a la tecnología del mundo moderno, no se alejen de las cosas divinas, sino que, por el contrario, despierten a un deseo más vehemente de la verdad y de la caridad revelada por Dios. Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los llevó con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse por examinar estas riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducir las al dominio de Dios salvador” (AG 11).
- (13) Cf. DV 10; GS 62; UR 6. “En efecto, el tema de la apostolicidad y correlativamente la referencia a los apóstoles es un tema decisivo en la eclesiología. De esta forma se pone de relieve cómo la apostolicidad es expresión del hecho y del modo como la presencia salvadora de Cristo adquiere una dimensión social e histórica. Esta apostolicidad incluye, pues, no solo la de origen y de doctrina, sino de forma peculiar la apostolicidad de la sucesión apostólica, ya que la sucesión apostólica es aquel aspecto de la naturaleza y de la vida de la Iglesia que muestra la dependencia actual de la comunidad con respecto a Cristo, a través de sus enviados y testigos. De esta manera, el ministerio apostólico es el sacramento de la presencia actuante de Cristo y del Espíritu en medio del pueblo de Dios” (Pié-Ninot, *Crear en la Iglesia...*, p. 77-78).
- (14) “El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo,... y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos... Guía la Iglesia a toda la verdad... Con la fuerza del Evangelio rejuvenece la Iglesia, la renueva incesantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. En efecto, el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (Apoc 22, 17)” (LG 4).
- (15) Sínodo de 1971, Parte II... el destacado en cursiva es mío. El texto del Sínodo se puede ver en *Ecclesia XXXI* (1971): 2295-2302. El sínodo subraya que la misión de la Iglesia en su conjunto, jerarquía y laicos, es dar testimonio de la experiencia de amor y justicia contenida en el mensaje evangélico; en cuanto comunidad religiosa, la Iglesia no ofrece soluciones concretas, pero sus miembros deben buscar el bien común en todos los ámbitos de la sociedad.

En la Parte III, “La práctica de la Justicia”, el Sínodo destaca la importancia del testimonio de justicia de los cristianos, reflexiona sobre la justicia dentro de la Iglesia señalando que: “han de ser respetados los derechos dentro de la Iglesia” (16).

Diez años después del Concilio, Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi*, enseña que “la Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar mediante el testimonio” (EN 21) y más adelante reitera: “Para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites. El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan... o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio” (EN 41).

El *Sínodo extraordinario de 1985*, a los veinte años de la celebración del Concilio Vaticano II, afirma: “La Iglesia es más creíble si da testimonio con la propia vida... La evangelización se realiza mediante testigos. El testigo realiza su testimonio no solo con palabras sino con la propia vida” (17), expresiones reiteradas por Juan Pablo II en *Ecclesia in América*: “Para ser verdadero discípulo del Señor, el creyente ha de ser testigo de la propia fe, pues ‘el testigo no da solo testimonio con las palabras, sino con su vida’” (Juan Pablo II, *Ecclesia in América*, 26). En relación con este mismo pensamiento, en *Fides et ratio* 32, Juan Pablo II afirma “el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta... Pienso ante todo en el testimonio de los mártires”.

3. *El magisterio regional latinoamericano: Medellín, Puebla y Santo Domingo*

Para la Segunda Conferencia Episcopal latinoamericana reunida en Medellín, en 1968, “... La evangelización se debe realizar a través del testimonio personal y comunitario que se expresará, de manera especial, en el contexto del mismo compromiso temporal... La evangelización necesita, como soporte, de una Iglesia-signo” (Med 7, 13). Todos los cristianos de acuerdo a su estilo de vida y condición eclesial están llamados a dar testimonio (18). Se destaca especialmente la Pobreza

(16) Y añade: “que las mujeres tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia”; “la Iglesia reconoce a todos el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia”; “los procedimientos judiciales deben conceder al imputado el derecho a saber quiénes son sus acusadores, así como el derecho a una conveniente defensa”, etc. Destaca igualmente la importancia de la educación para la justicia y el lugar de la Doctrina social de la Iglesia en esta labor y en el compromiso por la justicia en el mundo.

(17) Sínodo de los Obispos, Segunda Asamblea general extraordinaria. Relación final *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7 de diciembre de 1985), II, B, a, 2.

(18) “Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad” (Med 8, 10). “Ahora bien, como la fe exige ser compartida e implica, por lo mismo, una exigencia de comunicación o de proclamación, se comprende la vocación apostólica de los laicos en el interior, y no fuera, de su propio compromiso temporal. Más aún, al ser asumido este compromiso en el dinamismo de la fe y de la caridad, adquiere en sí mismo un valor que coincide con el testimonio cristiano” (Med 10, 11). “El apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de

de la Iglesia como testimonio y como expresión de coherencia con la opción a favor de los pobres (19).

La Tercera Conferencia Episcopal de Puebla (1979) igualmente retoma lo ya dicho por el Concilio señalando que “El Pueblo de Dios, como Sacramento universal de salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género humano entre sí (ver LG 1) –y añade– La Iglesia es, por lo tanto, un pueblo de servidores. Su modo propio de servir es evangelizar...” (DP 270). La Iglesia evangeliza con el *testimonio global de su vida* (20). En la misma Iglesia “ha de expresarse y realizarse comunitariamente la dignidad humana” (DP 333). “Ante Cristo y María deben revalorizarse en América Latina los grandes rasgos de la verdadera imagen del hombre y de la mujer: todos fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad...” (DP 334). Todo lo cual implica necesariamente, para su credibilidad y plausibilidad, que en la convivencia interna de la misma Iglesia se vivan realmente los valores de igualdad fundamental y libertad, de participación y corresponsabilidad (21). Subrayando la vigencia de su *Doctrina social de la Iglesia* en el contexto latinoamericano, los Obispos reconocen que no es admisible proclamar los valores de esa doctrina sin ser interpelados por ella en el comportamiento “*personal e institucional*”. Para que esta Doctrina social sea *creíble y aceptada por todos, debe responder a los desafíos y*

-
- equipos o de comunidades de fe, a las que Cristo ha prometido especialmente su presencia aglutinante” (Med 10, 12). Tanto el sacerdocio como la vida religiosa están llamados a ser signos y a dar el correspondiente testimonio (Med 11, 20.30; Med 12, 2-5).
- (19) “Queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres” (Med 14, 8). Todos los miembros del pueblo de Dios están llamados a dar testimonio de pobreza, desprendimiento y libertad frente a los bienes y prestigios ambiguos (Cf. Med 14, 12.14.15.16.17.18).
- (20) “Dentro del Pueblo de Dios, todos –jerarquía, laicos, religiosos– son servidores del Evangelio. Cada uno según su papel y carisma propios” (DP 271). “La Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida” (DP 272); “Así, en fidelidad a su condición de sacramento, trata de ser más y más un signo transparente o modelo vivo de la comunión de amor en Cristo que anuncia y se esfuerza por realizar. La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen. América Latina también necesita tales modelos” (DP 272). Los obispos señalan además que “Siendo el testimonio elemento primero de la evangelización y condición esencial en vista a la eficacia real en la predicación (EN 21, 49, 76), es necesario que esté siempre presente en la vida y en la acción evangelizadora de la Iglesia de manera que en el contexto de la vida latinoamericana sea un ‘signo’ que conduzca al deseo de conocer la Buena Nueva y atestigüe la presencia del Señor entre nosotros” (Puebla 971; cf. nn. 968-970, 975, 934, 1121). En el contexto de las opciones fundamentales y hablando de la “Acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista”, los obispos afirman: “tenemos conciencia de que la transformación de estructuras es una expresión externa de la conversión interior. Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de pastores (EN 41)” (DP 1221).
- (21) “Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad” (DP 273). “Las limitaciones que hemos tenido en el continente nos fuerzan a ratificar el derecho social a la información con sus correlativas obligaciones dentro de los marcos éticos que impone el respeto a la privacidad de las personas y a la verdad. *Estos principios tienen todavía mayor validez al interior de la Iglesia*” (DP 1095, el destacado en cursiva es mío).

problemas graves que surgen de nuestra realidad latinoamericana (22). Los Obispos no ignoran que en la misma institución eclesial persisten serias dificultades para que los diversos objetivos y valores propuestos lleguen a realizarse efectivamente en la Iglesia (23). La Cuarta Conferencia Episcopal de Santo Domingo reitera diversos aspectos mencionados en las anteriores conferencias subrayando la importancia de una nueva evangelización, en la que el testimonio es igualmente central: “no pueden faltar”: “el testimonio y el encuentro personal, la presencia del cristiano en todo lo humano, así como la confianza en el anuncio salvador de Jesús (kerigma) y en la actividad del Espíritu Santo” (SD 29) (24).

Finalmente, los Obispos latinoamericanos entienden que el testimonio de la Iglesia en su acción evangelizadora implica una *profundización y desarrollo comunitario de la fe*. “Además de la familia cristiana, primer centro de evangelización, el hombre vive su vocación fraterna en el seno de la Iglesia Particular, en comunidades que hacen presente y operante el designio salvífico del Señor, vivido en comunión y participación. Así dentro de la Iglesia Particular, hay que considerar las parroquias, las Comunidades Eclesiales de Base y otros grupos eclesiales” (DP 617; cf. ME 6, 13-15; 15, 10-12); “la comunidad eclesial de base es la célula viva de la parroquia, entendida esta como comunión orgánica y misionera” (SD 61) y en este mismo lugar los Obispos reiteran la enseñanza de Juan Pablo II sobre las comunidades: “son un signo de vitalidad de la Iglesia, instrumento de formación y de evangelización, un punto de partida válido para una nueva sociedad fundada sobre la civilización del amor” (RMi 51).

4. *Iglesia: signo de contradicción y contratestimonio*

Para el Vaticano II es tan central y decisiva la importancia del testimonio que el contratestimonio puede constituir a los creyentes como *causa de ateísmo*. En efecto, al tratar de las formas y raíces del ateísmo se dice lo siguiente: “en esta génesis del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña, en cuanto que, por descuido en la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede

(22) “Para que nuestra enseñanza social sea creíble y aceptada por todos, debe responder de manera eficaz a los desafíos y problemas graves que surgen de nuestra realidad latinoamericana... No podemos proponer eficazmente esta enseñanza sin ser interpelados por ella nosotros mismos, en nuestro comportamiento personal e institucional. Ella exige de nosotros coherencia, creatividad, audacia y entrega total. Nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo. Nuestra reflexión sobre la proyección de la Iglesia en el mundo, como sacramento de comunión y salvación, es parte de nuestra reflexión teológica, porque ‘la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre (EN)’” (DP 476); Ver también: 255-256, 539, 620-621, 657, 976, 977.

(23) “Subsisten aún actitudes que obstaculizan este dinamismo de renovación: primacía de lo administrativo sobre lo pastoral, rutina... autoritarismo de algunos sacerdotes y encerramiento de la parroquia sobre sí misma, sin mirar a las graves urgencias apostólicas del conjunto” (DP 633). “La efectiva promoción del laicado se ve impedida muchas veces por la persistencia de cierta mentalidad clerical en numerosos agentes pastorales, clérigos e incluso laicos” (DP 784); ver también: 649, 839, 971; cf. SD 96.

(24) Cf. SD: 33, 71, 85, 128, 145, 200.

decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo” (GS 19). La reflexión teológica ha destacado la importancia de esta grave afirmación conciliar que plantea claramente que el testimonio o contratestimonio de los cristianos expresa de un modo significativo la mediación eclesial en la fe (25).

“La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la conversión” (LG 8). Con esta conciencia, Juan Pablo II, en *La Tercio milenio adveniente*, con motivo del Gran Jubileo del 2000, expresó la necesidad de pedir perdón y de purificar la memoria: “Así es justo que, mientras el segundo Milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del Espíritu de Cristo y de su Evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo” (TMA, 33) (26).

“Y sobre el testimonio de la Iglesia en nuestro tiempo –se pregunta Juan Pablo II– ¿cómo no sentir dolor por *la falta de discernimiento*, que a veces llega a ser aprobación, de no pocos cristianos frente a la violación de fundamentales derechos humanos por parte de regímenes totalitarios? ¿Y no es acaso de lamentar, entre las sombras del presente, la corresponsabilidad de tantos cristianos en *graves formas de injusticia y de marginación social*? Hay que preguntarse cuántos entre ellos, conocen a fondo y practican coherentemente las directrices de la doctrina social de la Iglesia. El examen de conciencia debe mirar también la *recepción del Concilio*, este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio. ¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como ‘fuente y culmen’ de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes*– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidos y nos llaman a un compromiso ulterior” (TMA 36).

A cuarenta años del Vaticano II, las respuestas de analistas y teólogos tienden a destacar los avances y también las serias dificultades especialmente en el ámbito

(25) Cf. Pié-Ninot, *La teología fundamental...* p. 567; según J. Ratzinger este texto junto con los nn. 20-21 “representa un hito en la historia eclesiástica de nuestro siglo”: GS 11-22: LthKVat II 14 (1968); Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 5ª ed., Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 70-72.

(26) Cf. CTI, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 2000.

de la comunión y participación interna, como también en aquel diálogo “abierto y cordial” con el mundo moderno (27). Es más, la reflexión teológica que plantea la pregunta por la “credibilidad de las estructuras eclesiales” hace ver tanto el proceso inconcluso en el que se debaten eclesiologías al parecer bastante distintas como los complejos desafíos cuya resolución continúa pendiente (28). El mismo discernimiento pide que nos abramos esperanzadamente a la conducción y presencia del Espíritu de Dios en estas circunstancias. Al respecto, tiene razón J. Ochagavía cuando, concluyendo su análisis crítico, señala que “el Espíritu impulsa a la Iglesia a continuar profundizando el Concilio y llevarlo a la práctica... El Concilio pensado y vivido en el año 2002 (2003) será el mismo y a la vez distinto del de hace 40 años. Esto porque han cambiado los horizontes y nosotros también con ellos: cultura de la globalización, surgimiento de nuevas iglesias locales, los progresos en el ecumenismo y en diálogo interreligioso. Pero las raíces de estos cambios ya estaban presentes en los documentos más renovadores del Concilio y por lo mismo son capaces de iluminarnos hoy y mañana. Con arrepentimiento de habernos dejado llevar a veces más por nuestros miedos que por la esperanza de Dios, retomemos los impulsos conciliares para la Iglesia...” (29). Reflexionando sobre lo mismo, los obispos reunidos en Santo Domingo con ocasión de la última Conferencia del Episcopado latinoamericano, celebrada en 1992, expresaban: “La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinamisismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal” (SD 30).

5. Consideraciones finales: el testimonio como signo eclesial de credibilidad

“El ‘lugar’ de la Iglesia en el acto de creer se orienta a partir del Vaticano II en la categoría englobante de ‘testimonio’ que se convierte en el signo eclesial de credibilidad por excelencia” (30). El interés por la credibilidad y la razonabilidad de la fe se visualiza en la correlación significativa Iglesia-mundo. El testimonio *–personal e institucional–* como manifestación significativa de la misión de la comunidad eclesial en su realidad histórica se convierte en el paradigma de la credibilidad de la misma Iglesia (31) y puede incluir las otras vías de acceso a su credibilidad. La *vía notarum*

(27) J. Ochagavía, “Nosotros esperábamos...” (Lc 24, 21), en Revista *Mensaje* (40 años del Vaticano II), noviembre, 2002, N° 514, Vol. LI, pp. 23-32; C. Schickendantz, Situación y tareas de la Iglesia actual, *ibíd.*, pp. 33-37.

(28) Cf. Ponencia de C. Schickendantz: El “enfrentamiento” de las eclesiologías. Reflexiones sobre la “credibilidad de las estructuras” presentada anteriormente en este Seminario Interno.

(29) Ochagavía, a. c., p. 32.

(30) Pié-Ninot, La teología fundamental... p. 571.

(31) Tanto es así que esta “*vía del testimonio*” pensada de un modo inclusivo puede llegar a englobar las vías de acceso a la Iglesia y su credibilidad: “*vía histórica*” (basada en testimonios y documentos históricos); “*vía notarum*” (una, santa, católica y apostólica) y “*vía empírica*” (iniciada por el Vaticano I y que parte de la experiencia concreta de la Iglesia). Cf. Pié-Ninot, La teología fundamental..., pp. 487-505, donde el autor analiza la teología fundamental postconciliar y hace ver la amplia utilización de las diversas vías mencionadas.

(“una, santa, católica y apostólica”) sigue siendo igualmente un camino apropiado para pensar la credibilidad de la Iglesia vinculada a su testimonio en el mundo y claramente lo sigue ensayando la teología postconciliar: así, por ejemplo, es el caso de recientes e importantes aportes de M. Kehl (32) y Ch. Duquoc (33).

La Iglesia en su conjunto *está llamada a dar testimonio de su fe en Jesucristo muerto y resucitado*. En palabras de Juan Pablo II en *Ecclesia in América* (Nº 67): “La Iglesia debe centrar su atención pastoral y su acción evangelizadora en Jesucristo crucificado y resucitado. ‘Todo lo que se proyecte en el campo eclesial ha de partir de Cristo y su Evangelio’. Por lo cual, ‘la Iglesia en América debe hablar cada vez más de Jesucristo, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre. Este anuncio es el que realmente sacude a los hombres, despierta y transforma los ánimos, es decir, convierte. Cristo ha de ser anunciado con gozo y con fuerza, pero principalmente con el testimonio de la propia vida”. Pablo VI igualmente había insistido en la importancia crucial del testimonio: “Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra: de santidad” (EN 41).

En definitiva, *“la credibilidad de un cristiano y de una comunidad cristiana, en lo que de ellos depende en un determinado momento y lugar, está en relación directa con su autenticidad cristiana”* (34). Se comprende, pues, el mensaje del Concilio Vaticano II animando a la búsqueda de santidad, cuando señala que “mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura y al mismo tiempo aprendemos el camino más seguro por el que, entre las vicisitudes mundanas, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo o santidad, según el estado y condición de cada uno” (LG 50). No se puede olvidar la ambivalencia, ya señalada, de la institución y de cada individuo; ambivalencia y precariedad llamada a la grandeza de ser signo de lo absoluto en la historia concreta, a evocar constantemente, por la gracia del Espíritu, la desmesura de la Promesa siempre actual de Dios (35). La conciencia de esta ambivalencia, de nuestra pecaminosidad básica y de la consecuente necesidad de purificación (cf. LG 8), nos indica que la experiencia salvífica es fundamentalmente un don, es gracia, y que tenemos siempre que confiar en el amor gratuito de Dios y abandonarnos en su misericordia. Es más, el testimonio cristiano siempre será al mismo tiempo testimonio del amor de Dios y de su misericordiosa bondad para con la humanidad: “Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, Él nos salvó, no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia...” (Tt 3, 4-5).

(32) M- Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996, ver especialmente la “Actualización sistemática”: pp. 357-428.

(33) Ch. Duquoc, “Je crois en l’Eglise”. *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1999. Ed. castellana: “Creo en la Iglesia”. *Precariedad institucional y Reino de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2001, pp. 119-201.

(34) F. Ocariz – A. Blanco, o. c., p. 536.

(35) Cf. Duquoc, o. c.

A fin de mantener su significatividad (36), el testimonio no se limita al ámbito de la pura intimidad sino que aparece como el punto de referencia de la misión eclesial en su relación con el mundo y la historia especialmente enmarcado en los “signos de los tiempos”. De esto se ocupa explícitamente el siguiente capítulo.

II. DESAFÍO DEL TIEMPO: “SIGNOS DE LOS TIEMPOS”

1. *La reflexión teológica manifiesta un interés creciente por el tiempo y la historia*

En etapas previas al Concilio Vaticano II diversas teologías de la historia y del progreso ya habían manifestado este interés por articular de un modo significativo la experiencia eclesial con la actividad humana. Se trata de una época teológica caracterizada por una *creciente valoración de la historia* (37). En los años que precedieron y siguieron a la Segunda Guerra Mundial, la *nouvelle théologie*, la nueva teología emergente en los centros teológicos de habla francesa (38), concentró su interés en reflexionar sobre la historia, sus signos y su sentido. Diversos estudios bibliográficos sobre este período dan cuenta de esta particular atención a la historia (39). La “nueva teología” introduce una categoría teológica que alcanzará una notable importancia en las etapas pre y postconcilio Vaticano II: la de los “signos de los tiempos”. En estrecha relación con estas nuevas tendencias de pensamiento surgirán al mismo tiempo las teologías de las “realidades terrestres” cuyo pionero es G. Thils (40), profesor de Lovaina, y la teología del trabajo del dominico francés M.-D. Chenu

(36) Fisichella, o. c., pp. 372-377.

(37) Para una visión general se puede consultar de R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Tournai-Paris, 1954; G. Thils, *Orientations de la théologie*, Lovaina, 1958.

(38) C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 312-316. Geffré señala un marco más amplio de esta nueva teología caracterizado por una cierta reconciliación de la religión y la cultura, el desarrollo de una militancia cristiana en el mundo expresada en la Acción Católica (JOC, JEC), la influencia de grandes figuras de la “espiritualidad misionera” como Teresa de Lisieux y Charles de Foucauld. Luego caracteriza la originalidad de la teología francesa destacando tres rasgos esenciales: a) *Vuelta a las fuentes*: Cabe señalar aquí la importancia de la renovación bíblica, patrística y litúrgica experimentada entre los años 1946 y 1962; b) *Interés por la eclesiología*: A diferencia de los teólogos alemanes, los teólogos de habla francesa desarrollaron sobre todo una eclesiología. Como se sabe en la eclesiología del Concilio Vaticano II se profundizó en una visión más sacramental de la Iglesia como *communio*, como pueblo de Dios bajo la acción del Espíritu Santo. No hay duda de la influencia decisiva en estas nuevas perspectivas de teólogos como De Lubac (*Corpus mysticum*), Y. Congar y Monseñor Philipps de Lovaina; c) *Orientación pastoral*: Los teólogos nunca se apartaron de los problemas pastorales más inmediatos de la Iglesia en Francia. Los padres Chenu y Congar estaban muy comprometidos con la base en los movimientos de la Acción Católica o con las nuevas experiencias apostólicas como la experiencia de los sacerdotes obreros.

(39) M. Flick - Z. Alszeghy, *Teologia della storia*; *Gregorianum* 35 (1954), 256-298; L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie*, en *La Vie Intell.*, t. 16, 1948, pp. 6-38; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953; L. Malevez, *Histoire et réalités dernières*. La pensée de K. Barth et la foi catholique, en *Ephem. Th. Lov.*, t. 17, 1941, pp. 237-263; t. 18, 1942, pp. 47-90.

(40) G. Thils, *Théologie des réalités terrestres I-II*, Brujas - Paris, 1947, 1949; Id., *Teología de la realidad social*, Dinor, San Sebastián, 1955.

(41). Enfrentar los desafíos de la cultura y de la historia de su tiempo era un rasgo habitual de la emergente teología que a la postre tendría un influjo determinante en el Concilio Vaticano II y en su particular apertura a la sociedad moderna en curso y a los signos históricos más relevantes.

2. *El aporte crucial del Concilio Vaticano II*

Una clave interpretativa esencial para el Concilio es la *dimensión histórica*. Está ya presente desde las primeras líneas de la constitución (GS 1): "... la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia". La atención a la historia da lugar a otra de las grandes categorías interpretativas del Vaticano II: *los signos de los tiempos* (42): expresión fundamental ya utilizada por Juan XXIII y por Pablo VI (43). Mons. Marcos McGrath, uno de los principales miembros de la comisión encargada de redactar la constitución *Gaudium et spes* destaca las peculiaridades del documento y el nuevo método que introduce el Concilio (44) y subraya que lo más importante es el intento por asumir la realidad históri-

(41) M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Seuil, Paris, 1955; Id., *Réflexions sur le travail*, en "Lumière et Vie", N° 20, 1955.

(42) En el Concilio (GS): hay tres textos que destacan: GS 4: "Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose (de un modo adecuado) a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza".

GS 11: "El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas".

GS 44: "Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada".

(43) El problema de los 'signos de los tiempos' es un problema antiguo. El mismo evangelio forjó su expresión identificándola como una invitación a la fe y a la vigilancia (Mt 16, 4; Lc 12, 54-56. La expresión aparece explícita en los textos mencionados en la nota anterior y había adquirido relevancia por el uso que hace de ella el Papa Juan XXIII: "Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tantas tinieblas numerosas señales que nos infunden esperanza en los destinos de la Iglesia y de la humanidad" (Juan XXIII, *Humanae salutis*. Doc. De convocatoria al Concilio, 25-12-1961). Esta atención a los signos fue para aquel pontífice casi un método constante de trabajo que encontró su explicitación en la encíclica *Pacem in terris*. Pablo VI recogió esta expresión en su primer documento oficial, la *Eclesiam Suam*, observando que hay que "estimular en la Iglesia la atención continuamente vigilante a los signos de los tiempos y la apertura continuamente joven que sepa verificarlo todo y conservar lo bueno siempre (1 Tes 5, 21) y en todas partes" (ES 46).

(44) M. McGrath, La Génesis de "Gaudium et spes", en Mensaje, N° 153, octubre, 1966, pp. 495-502: Recuerda algunos rasgos más exteriores que permiten una introducción a la contribución más fundamental: "es único en su longitud, mayor que la de cualquier otro documento conciliar en la historia de la Iglesia; mayor aún que la producción total de cualquier otro Concilio, con la excepción del de Trento. (...) Se dirige a todos los hombres. Ninguna encíclica papal lo había hecho hasta *Pacem in Terris* del Papa Juan XXIII. Ningún Concilio tampoco lo había hecho en un

ca y “entender los problemas temporales, históricos, en sus dimensiones propias”, como condición básica para iniciar un diálogo efectivo con el mundo actual.

Desde el concilio (GS) parece estar claro, comenta Ch. Duquoc, que la Iglesia ya no es “la única productora de sentido; este se da también fuera de sus fronteras” (45). “En efecto, la problemática dolorosamente abierta en el Vaticano II, y ya esbozada en la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* por el recurso a la noción de ‘signos de los tiempos’ se aleja de la voluntad de encerrar la totalidad del sentido en la Iglesia: la historia profana es positiva, y su proceso interroga a la Iglesia sobre la comprensión del propio pasado y sobre la prospección del futuro” (46). Entre los esfuerzos teológicos para pensar el testimonio de la Iglesia en el marco de una teología de los signos de los tiempos abierta por el Vaticano II, cabe destacar a J. B. Metz y su *teología política* (47). Para Metz la fe tiene una dimensión pública. Las promesas escatológicas de la tradición judeocristiana –libertad, justicia, reconciliación, paz– no admiten una privatización de la fe. Las promesas señaladas obligan a asumir, en las diversas circunstancias de la vida histórica, una responsabilidad social. En este contexto, la Iglesia está llamada a participar de una función crítica de la sociedad en el ámbito de sus instancias económicas, políticas y culturales. Es más, su credibilidad y efectividad histórica dependerá de esa función crítica y, sobre todo, autocrítica. En suma: el cristianismo será significativo y creíble si asume lúcidamente la dimensión pública y social de la fe. Esta misma línea de pensamiento se profundiza en el continente latinoamericano: con acentos parecidos, con los rasgos propios de su particular situación sociopolítica y sociocultural, y tras el impulso especial de la Conferencia Episcopal de Medellín, la *teología latinoamericana de la*

documento de principal importancia” (Ibíd., pp. 495-496). La peculiaridad más fundamental en la introducción de un nuevo método: “nunca antes un Concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática”; los alcances del nuevo enfoque fueron ampliamente debatidos al interior de la comisión mixta: mientras algunos planteaban la necesidad de un enfoque exclusivamente doctrinal, los miembros que defendían un enfoque más pastoral y de diálogo con el mundo señalaban como ejemplo a seguir las grandes encíclicas sociales del Papa Juan (MM y PT) y argumentaban “que solo se lograría interesar al mundo comenzando por los problemas que lo afectan” (Ibíd., p. 496). McGrath precisa que lo propio del método de la GS es la asunción de un enfoque a la vez empírico y teológico de los asuntos temporales. Si la Iglesia quiere dialogar con el mundo es necesario, además de escuchar el pensamiento, aspiraciones y deseos humanos, entender los problemas temporales –históricos– en sus dimensiones propias. Esta actitud primera “resultaba fundamental para poder apreciar de manera genuina los problemas humanos y sociales sobre los cuales se debía proyectar la luz del Evangelio. Más fundamentalmente aún: era necesario para poder captar con exactitud la obra de Dios en la creación: y esto no solo en el comienzo de las cosas, sino también en su ‘aquí y ahora’, y en la figura del mundo que cambia rápidamente al dirigirse hacia el futuro” (Ibíd., p. 502). En suma: en opinión de McGrath “es la primera vez que un Concilio pisó este campo de la hoy llamada ‘teología de los valores terrestres’... La constitución es muy modesta en su conclusión. Reconoce que no ha hecho sino comenzar esta nueva forma de diálogo con el mundo de hoy, y hace un llamado para que en todas partes los creyentes lo lleven adelante, bajo la guía de sus pastores” (Ibíd., p. 502). En 1985 McGrath vuelve a comentar los alcances del nuevo método introducido por el Concilio en el artículo: “Método Teológico-Pastoral: Clave del Postconcilio”, en *Teología y Vida*, Vol. XXVI (1985), pp. 285-293.

(45) Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985, p. 127.

(46) Ibíd.

(47) J. B. Metz, *Teología del mundo, Sígueme*, Salamanca, 1971; Id., *La fe, en la historia y en la sociedad*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979; Id., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

liberación manifestará, en su momento, que el cristianismo es creíble si es capaz de mediar de un modo significativo su misión fundamental en el interior de las contradicciones y de los conflictos de la sociedad asumiendo prioritariamente la perspectiva de los empobrecidos y excluidos de la sociedad (48).

3. *Contribuciones específicas de las Conferencias episcopales latinoamericanas*

Tras la senda abierta por el Concilio, la Conferencia Episcopal de *Medellín* aborda directamente la temática en torno a los “signos de los tiempos”. Es sabido que las ponencias presentadas por los obispos en el desarrollo de la asamblea constituyeron la base de las deliberaciones y posteriores acuerdos (49). Se destaca en primer lugar el aporte de Mons. M. McGrath (50), que ya desempeñara un papel relevante en la elaboración de la *Gaudium et spes* (GS) en el Concilio, expuso “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”. En la introducción de su ponencia Mons. McGrath sintetiza lo que significan los “signos de los tiempos” para GS: “son en sí aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a una época. Proyectan su significado sobre dos niveles. Revelan al estudioso las corrientes subterráneas, las causas y los efectos de los eventos, como también las esperanzas y preocupaciones de los hombres. Quien los comprende, puede intuir con su espíritu la corriente dinámica de su tiempo, vale decir la historia que vive. Así también, podrá mejor influir en ella. El creyente trata de intuir más a fondo. Creyendo en la historia de la salvación, que se plasma en la historia del mundo, él se esfuerza para ver a través de estos signos y las corrientes temporales que revelan, al Espíritu de Dios obrando en ‘el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia la caracteriza’” (51). Este método que sigue GS (cf. GS 3, 4, etc.) y que por lo demás caracteriza a la mayoría de los documentos del Concilio Vaticano II contiene implícitamente un aspecto fundamental: concentra su atención en el hombre, en su situación real, en su historia. Es más, *Lumen Gentium*, en su inicio “afirma sencillamente que la Iglesia es para los hombres. No es un fin para sí misma. Su origen y su fin están en Dios; es un medio para llevar a los hombres a ese fin: la Iglesia ‘es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano’ en el mismo Dios (LG 1)” (52), subraya McGrath, y añade “este método, este fuerte acento en una Iglesia servidora del hombre, en su condición actual y real, ha dictado la orientación de esta Segunda Conferencia General del Episcopado Lati-

(48) J. B. Libanio, *Eu creio, Nós cremos. Tratado da fé*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 2000, ver especialmente: pp. 437-466; Id., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1992, pp. 431-458.

(49) P. Bigó, *La deuxième conférence générale de l’épiscopat latinoaméricain*, en *Etudes* 329 (1968): 750-758; H. Parada, *Medellín: Crónica de la Conferencia*, Ed. Indo-American Press Service, Bogotá, 1975.

(50) M. McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, I Ponencias*, Celam, Bogotá-Colombia, 1968, pp. 73-100.

(51) *Ibíd.*, p. 75.

(52) *Ibíd.*, p. 76.

noamericano” (53). Luego destaca y analiza tres signos: *el cambio, la valorización de lo temporal y de lo personal, el enfoque mundial*.

Mons. Pironio completó la reflexión anterior con una “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” (54), texto que también influiría notablemente en la reflexión posterior al calificar la situación de América Latina como ‘situación de pecado’ y como ‘momento histórico de salvación’, gracias a la acción inspiradora del Espíritu en la Iglesia y en el pueblo mismo.

En las Conclusiones de la Conferencia se destaca que la “evangelización debe estar en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (Med 7, 13). En el contexto de “recomendaciones pastorales” a los movimientos de laicos manifiesta la voluntad de dotar a estos movimientos laicales “de una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de acontecimientos” (Med 10, 13). Igualmente, manifiesta que se procure en los seminarios “una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas” (Med 13, 26).

Los Obispos reunidos en *Puebla*, recogiendo sintéticamente el proceso de la propia maduración eclesial respecto de su misión fundamental *en* la historia, expresan: “Desde la I Conferencia General del Episcopado realizada en Río de Janeiro en 1955 y que dio origen al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y, más vigorosamente todavía, después del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, la Iglesia ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara y más profunda de que la Evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva y convincente del Mensaje a los hombres de hoy” (DP 84). Se habla de los “signos de los tiempos” en diversos contextos: acción evangelizadora atendiendo a desafíos en el ámbito cultural (55); a propósito de la Doctrina Social de la Iglesia o enseñanza social de la Iglesia (56); en relación con la figura del sacerdote-párroco (57), la situación de la mujer

(53) *Ibíd.*

(54) *Ibíd.*, pp. 101-122.

(55) “Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura. La Iglesia debe discernirlos, para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico” (DP 420).

(56) “Siguiendo a Pablo VI (OA 4) podemos formularla así: Atenta a los signos de los tiempos, interpretados a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia, toda la comunidad cristiana es llamada a hacerse responsable de las opciones concretas y de su efectiva actuación para responder a las interpelaciones que las cambiantes circunstancias le presentan. Esta enseñanza social tiene, pues, un carácter dinámico y en su elaboración y aplicación los laicos han de ser, no pasivos ejecutores, sino activos colaboradores de los Pastores, a quienes aportan su experiencia cristiana, su competencia profesional y científica (GS 42)” (DP 473).

(57) “Entre los Presbíteros, queremos destacar la figura del Párroco, como Pastor a semejanza de Cristo, promotor de comunión con Dios y con sus hermanos a cuyo servicio se entrega, con sus cohermanos Presbíteros en torno al Obispo; atento a discernir los signos de los tiempos con su pueblo; animador de comunidades” (DP 653).

(58) y el ecumenismo (59). “Nuestra misión –dicen los Obispos– de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna” (DP 90) y esta misión no es posible sin mirar los desafíos de la historia y sus signos (60).

Una lectura de conjunto del Documento de Puebla permite concluir que el hecho de prestar *atención a la realidad histórica de los hombres y mujeres de América Latina*, implica al menos una triple atención: a la realidad *religiosa* (61), *social* (62) y *cultural* (63) de nuestros pueblos, intrínsecamente relacionadas. Todos

-
- (58) “Las aspiraciones de liberación de nuestros pueblos incorporan la promoción humana de la mujer como auténtico ‘signo de los tiempos’ que se fortalece en la concepción bíblica del señorío del hombre creado ‘varón y mujer’” (DP 847).
- (59) “...La Iglesia, en el Concilio impulsa a pastores y fieles a que ‘reconociendo los signos de los tiempos participen diligentemente en la labor ecuménica’ a fin de ‘promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos’, ‘uno de los principales propósitos del Concilio (UR 4; SC 1)’” (DP 1115).
- (60) En su primera parte, al presentar la “visión histórica de la realidad latinoamericana” el DP señala que “sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna” (DP 12). “A partir del Evangelio que nos presenta a Jesucristo haciendo el bien y amando a todos sin distinción (Cf. Hech 10, 38); con visión de fe nos ubicamos en la realidad del hombre latinoamericano, expresada en sus esperanzas, sus logros y sus frustraciones. Esta fe nos impulsa a discernir las interpelaciones de Dios en los signos de los tiempos, a dar testimonio, a anunciar y a promover los valores evangélicos de la comunión y de la participación, a denunciar todo lo que en nuestra sociedad va contra la filiación que tiene su origen en Dios Padre y de la fraternidad en Cristo Jesús” (DP 15). En el inicio de la Cuarta Parte de Puebla al introducir el capítulo clave de las conocidas opciones fundamentales [“Opción preferencial por los pobres” (Cap I); “Opción por los jóvenes” (Cap. II); Acción con los constructores de la Sociedad pluralista (Cap. III); Acción por la persona en la Sociedad nacional e internacional (Cap. IV)] el documento de los Obispos señala: “El Espíritu del Señor impulsa al Pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la Sociedad, para hacerla más humana, justa y fraterna” (DP 1128).
- (61) En efecto, los obispos tienen conciencia de lo importante que es “atender a la religión de nuestros pueblos, no solo asumiéndola como objeto de evangelización sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora” (DP 396). “Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo... Para ello se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva... Esto exige, antes que todo, amor y cercanía al pueblo...” (DP 457-458; ver también: DP 72-73, 79-83, 171-173, 221, 282-285, 319, 447-453, 454-456, 460, 469, 1100-1109, 1122-1126).
- (62) Igualmente importante es atender a la realidad social, económica y política, nacional e internacional en que viven hombres y mujeres de nuestro continente: la creciente distancia entre los que tienen mucho y los que tienen poco, entre ricos y pobres, la violación de los derechos humanos, la situación de inhumana pobreza, los abusos de poder típicos de los regímenes de fuerza, etc. (DP 29, 42, Mensaje 2; Cf. 16, 25-26, 28-30, 40-47, 50, 127, 129, 138-139, 487, 562, 793, 864, 1256-1267).
- (63) Manifiestan los Obispos que para una acción evangelizadora no solo es importante la situación socioeconómica y política –prioritaria y suficientemente subrayada por Medellín y reiterada como vimos en esta Conferencia de Puebla–, sino también la realidad cultural, comprendida como el conjunto de actitudes profundas, formas concretas de vida y convivencia, símbolos y valores diversos. En efecto: “*Para desarrollar una acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina... (ha de) conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos, y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia.* Un criterio importante que ha de guiar a la Iglesia en su esfuerzo de conocimiento es el siguiente: hay que atender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado; a las expresiones actuales vigentes más que a las meramente folklóricas” (DP 397-398, el destacado es mío). Complejos fenómenos: desplazamiento

estos aspectos constituyen una verdadera interpelación de Dios para la vida y la acción de los cristianos y para la acción evangelizadora eclesial. Es Dios mismo, es el Espíritu del Señor, quien interpela y nos convoca a comprometernos en los acontecimientos de la historia (64). En fin, esa triple atención, a lo religioso, social y cultural, no puede ser sino *crítica* y conlleva, en consecuencia, la exigencia de un constante *discernimiento*: “Debemos ejercitarnos –dicen los Obispos– en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico” (DP 338). No solo se reitera la importancia de la historia real para realizar la misión fundamental evangelizadora, o la necesidad de atender críticamente a la historia en actitud de discernimiento, sino que se insiste en que la misma Iglesia debe constituirse en “*escuela de forjadores de historia*” (65).

La Cuarta Conferencia del Episcopado celebrada en *Santo Domingo (SD)*, en 1992, subraya la presencia de “*nuevos signos de los tiempos en el campo de la Promoción Humana*” y destaca el progreso en la conciencia de los *Derechos Humanos* (SD 164-168); la emergente *conciencia ecológica* (SD 169-177); *empobrecimiento y solidaridad* (SD 178-181); las *transformaciones en el mundo del trabajo y movilidad humana* y migraciones (SD 182-189); el *orden democrático* que se va afianzando en el continente (SD 190-193); *el nuevo orden económico* (SD 194-203); *la integración latinoamericana* (SD 204-209).

En otro orden *Santo Domingo* destaca como un fenómeno que puede ser considerado como un nuevo signo de los tiempos la presencia de “nuevos movimientos religiosos o movimientos religiosos libres”. Al respecto, señalan los Obispos: “se trata de hechos socioculturales protagonizados por sectores marginados y también capas medias y pudientes en América Latina, que a través de formas religiosas generalmente sincréticas logran expresar su identidad y anhelos humanos. Desde el punto de vista de la fe católica, estos fenómenos pueden ser considerados como signos de los tiempos, y también como advertencia de que existen ambientes humanos donde la Iglesia está ausente y debe replantear su acción evangelizadora” (SD 147).

tos de población, migraciones, industrialización, urbanización con la emergencia de diversos sectores de trabajadores... van afectando el desarrollo cultural: “Los hechos recién indicados marcan los desafíos que ha de enfrentar la Iglesia. En ellos se manifiestan los signos de los tiempos, los indicadores del futuro hacia donde va el movimiento de la cultura. La Iglesia debe discernirlos, para poder consolidar los valores y derrocar los ídolos que alientan este proceso histórico” (DP 420; ver también: 2, 17, 19, 48-49, 51-62, 128, 137, 366, 392-393, 395, 399, 401, 403, 423, 425, 433, 436, 457, 460, 778, 864).

(64) “Solo la aceptación y el seguimiento de Jesús nos abren a las certidumbres más confortantes y a las exigencias más apremiantes de la dignidad humana, ya que esta radica en la gratuita vocación a la vida que el Padre Celestial va haciendo oír de modo nuevo a través de... las esperanzas de la historia” (DP 319); lo que no puede surgir por sí solo sino por la presencia creativa del Espíritu; en efecto, “El Espíritu del Señor impulsa al Pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre...” (DP 1128; ver también: DP 15, 18, 20, 24, 40, 131-136, 138, 140-141, 176, 379, 448).

(65) “Para los mismos cristianos, la Iglesia... del modo más urgente, debería ser la escuela donde se eduquen *hombres capaces de hacer historia*, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino” (DP 274, el destacado en cursiva es mío).

Santo Domingo reitera las orientaciones y opciones del Concilio Vaticano II, de Medellín y Puebla, renovando la opción preferencial –no exclusiva ni excluyente– por los pobres (66) y profundiza en el concepto de *Evangelización inculturada* (67), lo que implica una particular preocupación por las nuevas tendencias culturales y por las expresiones y religiones amerindias y afroamericanas (68). Al parecer, de acuerdo a análisis teológicos, hay bastante que hacer y desafíos pendientes (69).

4. *Consideraciones finales: atención a la historia como condición de credibilidad y crisis de legibilidad de los signos en la actualidad*

Para ser creíble el testimonio debe situarse en la historia e interesarse por los procesos que afectan al hombre concreto, en su problemática, religiosa, social y

- (66) “Renovamos nuestra intención de llevar adelante las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, aplicadas en las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano celebradas en Medellín y Puebla, actualizándolas a través de líneas pastorales trazadas en la presente Conferencia” (SD 290). Y finalmente se comprometen los Obispos “en nombre de nuestras iglesias Particulares de América Latina y el Caribe” a trabajar en una *nueva evangelización* de los pueblos latinoamericanos y caribeños (DS 293); en una *promoción humana integral* de los pueblos latinoamericanos –renovando la opción preferencial por los pobres en continuidad con Medellín y Puebla... “opción no exclusiva ni excluyente” (SD 296), promoviendo un nuevo orden económico, defendiendo la vida y la familia (SD 297); en una *evangelización inculturada*, atendiendo a las grandes ciudades del continente (SD 298) y acercándose de un modo particular a los pueblos indígenas y afroamericanos (SD 299).
- (67) Para ello recuerdan que “La acción de Dios, a través de su Espíritu, se da permanentemente en el interior de todas las culturas” (SD, 243). Palabras que señalan una aproximación positiva a cada cultura con el fin de discernir las huellas de esa presencia del Espíritu. En consecuencia, definen que “la inculturación del evangelio es un proceso que supone el reconocimiento de los valores evangélicos que se han mantenido más o menos puros en la actual cultura; y el reconocimiento de nuevos valores que coinciden con el mensaje de Cristo. Mediante la inculturación se busca que la sociedad descubra el carácter cristiano de estos valores, los aprecie y los mantenga como tales. Además, intenta la incorporación de valores evangélicos que están ausentes de la cultura, o porque se han oscurecido o porque han llegado a desaparecer” (SD, 230). Más adelante, los obispos de Latinoamérica señalan que “la Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados...” (SD, 243). El esfuerzo de la inculturación siempre implicará una dinámica de continuidad y novedad creativa. Solo así el evangelio constituirá una Buena Noticia para cada cultura.
- (68) En América Latina, el mismo episcopado ha planteado como una línea pastoral prioritaria una Evangelización Inculturada: “queremos acercarnos a los pueblos indígenas y afroamericanos, a fin de que el Evangelio encarnado en sus culturas manifieste toda su vitalidad y entren ellos en diálogo de comunión con las demás comunidades cristianas para mutuo enriquecimiento” (Doc. Santo Domingo, 299). En la medida que ese acercamiento sea real y profundo, aquel “mutuo enriquecimiento” traerá insospechadas posibilidades de cambio a mediano y largo plazo, especialmente en el diálogo interreligioso. Por ello, es de suma importancia que la presentación de la fe cristiana en todo esfuerzo evangelizador y una enseñanza de la religión cultive el respeto y el diálogo crítico con las Religiones Amerindias: Maya, Náhuatl (México), las religión Inca del altiplano andino, Mapuche, y, también, las expresiones religiosas de origen africano de fuerte presencia en Latinoamérica (Umbanda, Camdomblé), especialmente en Brasil y Centroamérica. El desafío solo queda enunciado.
- (69) Cf. P. J. Joblin, Los pueblos autóctonos en la enseñanza de Juan Pablo II, CELAM (Depas), Bogotá, 1994; para un análisis de las implicaciones y recepción teológica de estas orientaciones se puede ver: J. Noemi, “Inculturación del Evangelio”. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo, en VV. AA., Cultura, Modernidad e Iglesia en Chile a la luz de Santo Domingo, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, pp. 25-38 y para una visión histórico-sistemática del tema se puede consultar a C. Galli, La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio, en VV. AA., El futuro de la reflexión teológica en América Latina, CELAM, Colección documentos N° 141, Bogotá, Colombia, 1996, pp. 243-362.

cultural. Junto con C. Geffré, se puede observar que “el testimonio está siempre ligado a la particularidad de las situaciones de la Iglesia en el mundo. Una palabra que quiera ser universal corre el riesgo de resultar insignificante... Hoy no se puede dar testimonio del evangelio de Cristo sin que haya al mismo tiempo cierto discernimiento de los nuevos estados de conciencia del hombre, de los nuevos interrogantes planteados... El testimonio situado históricamente consiste en releer el evangelio y hacerlo hablar en función de nuestra situación presente. Creo que la tradición cristiana debe ser siempre portadora de futuro; de lo contrario ya no es una transmisión en el Espíritu” (70).

Como el hombre es esencialmente un ser histórico, la atención a los signos de los tiempos no puede faltar nunca en la teología, si no quiere caer en la insignificancia. “Cada hombre de cada época plantea preguntas diversas a la revelación (y a la experiencia de fe y eclesial, podemos añadir); la teología debe ser fiel a este hombre; comprenderlo y estudiarlo es una tarea suya específica, ya que por su naturaleza tiene que hacer comprender el misterio salvífico que vio en relación dialógica a Dios y al hombre mismo... la historicidad del acontecimiento salvífico tendrá que destacarse con toda su fuerza...” (71), comenta acertadamente R. Fisichella.

El problema es que, en general, en la actualidad se aprecia (¿o retorna?) una mayor conciencia de la opacidad de la historia, de la ambigüedad de los signos (72) y un silencio y notoria perplejidad de las teologías. Particularmente en América Latina se experimenta hoy una seria *crisis de legibilidad de los signos*. Hace ya tres décadas que el filósofo brasileño H. C. de Lima Vaz había llamado la atención sobre cierta desmesura en la lectura que se ensayaba entonces en el continente y mostraba las dificultades epistemológicas para relacionar el lenguaje de la revelación con el lenguaje de los hechos históricos (73). En Europa, P. Valadier igualmente cuestionaba lecturas apresuradas y advertía contra un cierto empirismo teológico que demasiado fácilmente terminaba identificando la acción de Dios con los acontecimientos temporales (74).

Tiene razón en su análisis Allan Mendoza, s.j., quien reflexionando sobre la crisis de lectura (75), de cara a la realidad latinoamericana, señala que estamos en tiempos de “reducción y crisis del sentido de positividad de la historia” y de una consecuente dificultad para identificar ciertos sucesos como “signos” y se pregunta “¿cómo dar testimonio vivo de nuestra esperanza, cuando la dificultad de leer los tiempos se vuelve general y el significado más tangible de la hora es su propia *indescritibilidad*?”. En su opinión, escrita en 1999, “seguimos privilegiando una lectura de los signos de los tiempos, hecha casi reductivamente desde la problemática social originada en la pobreza y exclusión de las mayorías y que fuera percibida

(70) C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación...*, pp. 223-224.

(71) Fisichella, o. c., p. 373.

(72) Ch. Duquoc, “Creo en la Iglesia”..., pp. 207-235.

(73) H. C. de Lima Vaz, *Sinais dos tempos – Lugar teológico ou lugar comun?*, en *REB* 32 (1972) 101-124.

(74) P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu?*, en *Etudes* 335 (agosto-septiembre 1971) 261-279.

(75) A. Mendoza, *Re-aprender a mirar los signos de los tiempos*, Carta del Director, en *Revista Fe y Justicia*. El pensamiento cristiano en diálogo con la sociedad y la cultura, Compañía de Jesús, Ecuador, octubre, 1999, pp. 7-14.

por los movimientos eclesiales surgidos a partir de Medellín y Puebla... Debemos reconocer que hay otras lecturas de los signos de los tiempos en América Latina que, sustentadas en el común horizonte de la opción preferencial por los pobres, enfatizan sin embargo otras dimensiones: se privilegian lecturas de otros referentes colectivos como el origen cultural de los pobres, sus identidades lingüísticas y sociales, o sus ámbitos de inserción no formal en el sistema de mercado, etc. Hay lecturas... que privilegian las manifestaciones y consecuencias de la individualización de los sujetos, la búsqueda de nuevas ciudadanía..., los problemas de género (76) y edad o las consecuencias medioambientales de las estrategias productivas...". "El problema –continúa Mendoza– no radica en los énfasis diferentes que poseen estas distintas lecturas; tampoco existe dificultad en su relación con los diversos y a veces comunicados ámbitos socioculturales que los generan. El problema está en que, para que esas lecturas sean contrastadas con el Evangelio y adquieran en la perspectiva cristiana, legitimidad y carácter de universalidad, deberíamos haber admitido que todas esas lecturas y las nuestras en ellas, son *relativamente* verdaderas. Lo que significaría abrirnos a una probabilidad: el Espíritu del Señor nos habla hoy desde la diversidad contrastante que se descubre en todos los ámbitos de la vida humana". A continuación se intenta una mirada a nuevas y desafiantes tendencias culturales que se están viviendo en América Latina y que están afectando la experiencia creyente y la legibilidad de los signos.

III. ALGUNAS TENDENCIAS CULTURALES MÁS SIGNIFICATIVAS Y DESAFIANTES

Es indudable que los modos de vida han cambiando en los años recientes. ¿Cuáles son algunas de las principales *tendencias culturales* que van cambiando sigilosa y efectivamente nuestras formas de vida personal, familiar, y de convivencia social y, con todo, afectando nuestra experiencia de la fe.

1. *Cambios en la conciencia temporal y espacial*

Nuestra conciencia del tiempo-espacio se ha visto radicalmente transformada por las nuevas tecnologías de transmisión, acumulación y procesamiento de datos e informaciones. Recordemos que en la consolidación de la cultura moderna la impresión de libros y diversos periódicos contribuyó al desarrollo de una nueva conciencia histórica global. En nuestra época las distancias espacio-temporales se ven definitivamente superadas por la omnipresencia de las realidades virtuales señalando los caminos de una nueva conciencia histórica global. Como resultado de la utilización de las nuevas tecnologías se están produciendo profundas *mutaciones socioculturales* en nuestra relación con el espacio y el tiempo. La distancia ha dejado de ser un

(76) Sobre esta emergente problemática en la reflexión latinoamericana se puede ver C. Schickendantz, ed., *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, EDUCC, Córdoba-Argentina, 2003.

obstáculo para las comunicaciones y el espacio geográfico mundial se ha convertido efectivamente en una especie de *aldea global*. La convergencia entre computación y comunicación da lugar a nuevas formas de trabajo y comercio, de aprendizaje y tiempo libre. No solo eso: *el tiempo se ha separado del espacio*. A. Giddens ha mostrado muy bien las proyecciones y consecuencias de esta separación. Es más, este sociólogo de la cultura constata que el propio dinamismo de la modernidad “deriva de la separación del tiempo y el espacio” (77). En las sociedades premodernas, dominadas por la experiencia de la ‘presencia’, por actividades localizadas, el espacio y el lugar casi siempre coinciden. La modernidad, en cambio, va separando progresivamente el espacio del lugar pues de hecho fomenta, y a todo nivel, las relaciones entre ‘ausentes’, localizados a distancias enormes, casi inconmensurables, fuera de toda relación ‘cara a cara’. Hoy, el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación lleva al extremo estas posibilidades (78). Ya no hay duda, el espacio se ha separado definitivamente del lugar, de lo local. Con gran impacto en la vida cotidiana se multiplica la comunicación y la interacción a través de la distancia. Se ven afectadas las relaciones económicas (79), sociales y personales.

(77) A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 28. En efecto, todas las culturas premodernas calculaban ciertamente el tiempo, pero siempre haciendo referencia a indicadores socioespaciales, el ‘cuando’ estaba siempre vinculado al ‘donde’ o identificado con los acontecimientos cíclicos y regulares del entorno natural. El invento del reloj fue de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj permitió el control y la cuantificación precisa del tiempo, de los días con su precisa jornada laboral, sus momentos de ocio, encuentros y de atención de necesidades, etc. El tiempo se convierte en una noción formal, vacía y uniforme. Este proceso de “vacío temporal” hizo posible el desarrollo de un “espacio vacío” y este puede entenderse como separación del espacio y el lugar (entendido como lo ‘local’, esto es, asentamientos físicos de la actividad social).

(78) Cf. Giddens, o. c., pp. 28-30, 67-79.

(79) En medio de la expansión de un mercado único, el mundo asiste al nacimiento de un verdadero Estado de carácter virtual. Internet contribuye directamente a los procesos de globalización económica en curso. El tiempo y las distancias espaciales no constituyen obstáculo para ofrecer, vender y comprar productos y servicios de diversa especie en cualquier parte del planeta en el transcurso de un día normal de trabajo. La red permite la comunicación y convergencia de diversos usuarios-consumidores a lo largo y ancho del mundo. Por otra parte, Internet constituye una industria económica de gran envergadura. Más allá de las cifras, de suyo inmensas, lo importante es que hay signos evidentes del tamaño y de las tremendas proyecciones de esta nueva empresa global. Y es un hecho que un océano de ofertas recorre la ciudad virtual y un nuevo tipo de consumidor comienza a madurar en los umbrales del nuevo milenio. El sector político se pregunta por las posibilidades de regulación o autorregulación. Nos preguntamos también nosotros si esta nueva herramienta comunicacional ayudará a superar, en lo que le corresponda, el malestar del liberalismo económico actual o implicará una profundización del mismo. Esta nueva alianza entre Internet y economía ¿podrá contribuir a integrar cooperación y solidaridad a un sistema que requiere afirmarse humanamente en el presente y en el futuro? o ¿ahondará, aún más, los niveles de exclusión social? Por otra parte, ya no es posible pasar por alto las relaciones entre los nuevos medios y el sistema educativo del presente y del futuro. En un sistema socioeconómico cada vez más centrado en el conocimiento, los desafíos más cruciales no vienen solo de la necesidad de (re)distribución de los bienes, sino de la necesidad de ser equitativos en la distribución de información como también, y sobre todo, en la formación y entrega de capacidades y medios para producir los bienes. En este contexto, Internet también va ocupando un lugar central. Es probable que el avance de las tecnologías de información esté generando una nueva y compleja brecha social que aumente el número de las profundas inequidades existentes en las sociedades, y particularmente en nuestro país. Por lo mismo, se van multiplicando iniciativas para superar positivamente estos riesgos. Reformas educacionales en curso se enfocan a partir de estas nuevas realidades.

Un pensador postmoderno, como G. Vattimo, va más allá en sus análisis y ve en los medios de comunicación de masas un signo ambivalente donde *se anuncia tanto el fin de la modernidad como el comienzo de la postmodernidad*. En efecto, en su opinión, con el “fin” de los imperialismos y los colonialismos y sobre todo con el advenimiento de la sociedad de la comunicación, se ha permitido una *verdadera irrupción de subculturas marginadas*. Ocurre, en su opinión, una pluralización irreversible que tiene como consecuencia la imposibilidad de concebir la historia como un proceso unitario. De esta manera, para Vattimo, entra en crisis terminal un pilar fundamental de la modernidad: la idea de una historia única, base, a su vez, de la idea de progreso homogéneo y lineal hacia una sociedad mejor y más civilizada. En su libro “La Sociedad Transparente”, afirma que “la crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que estas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal del hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas, y los historicistas de todo tipo pensaban más o menos de la misma manera, que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización; *esto es*, de la figura del hombre europeo moderno” (80).

Más de allá del planteo de Vattimo, de suyo discutible, hoy es un hecho innegable que por todas partes estalla la diversidad y el pluralismo, y los medios de comunicación son vehículos poderosos de esta nueva situación mundial. Basta pensar en la actual irrupción de una nueva conciencia étnica en la cultura y la emergente autoafirmación de identidades de pueblos originarios en diversos puntos del planeta. Diversas subculturas “toman la palabra”, gracias a los medios de comunicación. Y también es cierta la amplia difusión (sobre todo a través del sistema económico, de producción y consumo, TV cable; internet) de estilos culturales parciales que afectan la identidad de múltiples culturas originales. Todo esto implica una mayor complejidad en la construcción de identidades.

2. *Hacia una mayor complejidad en la construcción de identidad y relación*

El contacto vital con los otros, relación necesaria para establecer identidad se ha problematizado en la medida que la presencia real de las personas es suplantada por los medios mismos (81). De hecho, con la globalización de las comunicaciones a través de medios electrónicos se va produciendo, como ya hemos dicho, una separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción. Se ha separado el espacio del lugar y se abre el ubicuo ciberespacio o simplemente se intensifica y diversifica el uso de la imagen televisiva. Con ello, se multiplica indefinidamente la cantidad y calidad de “*otros significativos*” con los que cada sujeto puede entrar en relación. Los diversos niveles de la relación intersubjetiva se ven redimensiona-

(80) G. Vattimo, *La Sociedad Transparente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 76.

(81) J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, pp. 108-114.

dos por los nuevos sistemas de comunicación: la relación interpersonal (yo-tú), la relación grupal comunitaria, la relación con la sociedad política y económica, la relación intercultural adquiere igualmente nuevas características y potencialidades. Estos diversos niveles de otredad no son cognoscibles profunda y directamente en el modo de la *presencia (cara a cara)*, sino que nuestra relación con ellos se presenta *mediatizada* por la imagen televisiva, virtual, o por el equipo multimedial de Internet. En la actualidad, la construcción de identidades personales se ha tornado mucho más compleja y mediada por los medios de comunicación. Vivimos en una cultura *mediática*. A los normales referentes del sí mismo, a saber, la familia, la escuela y la universidad, las relaciones de amistad y pareja, la profesión y el medio de trabajo, las instituciones recreativas (deportivas), las políticas, etc., se agregan hoy los medios de comunicación y en especial la red de comunicaciones Internet. Cabe destacar en este apartado la importancia creciente *de los grupos de conversación* a través de la red formados por centenares de personas interesadas en discutir temas recreativos, humanistas, científicos y técnicos. Además del debate de los más variados temas, se da la posibilidad de establecer comunicación con gente de diferentes países y latitudes que ha provocado el inicio de un nuevo proceso de intercambio multicultural. Por lo mismo, se habla del fenómeno de la *hiperdisponibilidad* de los sujetos, donde las personas involucradas ya no pueden permanecer ausentes frente a la multitud de mensajes y comunicaciones.

El consumo y el flujo de bienes adquieren una notable importancia como referentes significativos. En una “cultura del consumo” la identidad individual suele prevalecer sobre la colectiva. Consumir es un acto social que simboliza identificación y diferenciación respecto a los demás. Conforman identidades al menos de un modo transitorio. El imaginario social se nutre en grados importantes de la publicidad. Lo que también afecta el horizonte temporal puesto que “el consumo vive al instante” (82), y fomenta vivir en el instante, en la inmediatez.

3. *Se altera la experiencia del tiempo y espacio políticos*

Por otra parte, la vida social y política adquiere una velocidad insospechada hace un par de décadas y se va descomponiendo “la estructura temporal que nos era familiar. Se debilita el concatenamiento de pasado, presente y futuro mediante el cual estructuramos el tiempo y, por lo tanto, la capacidad de insertar un momento dado en una perspectiva histórica. Tanto el pasado como el futuro parecen desvanecerse” (83). Y cuando el pasado y el presente comienzan a esfumarse no nos queda sino la referencia al presente: “un presente omnipresente” y se abre paso “el protagonismo de lo inmediato”. La primacía del presente “socava la tensión entre duración e innovación y la reemplaza por un solo dispositivo: la repetición” (84). La

(82) N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM Ed., Santiago de Chile, 2002, p. 108; Id., *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988. Norbert Lechner, Dr. en ciencia política (Freiburg 1969), ha sido profesor de FLACSO en Chile (1974-1994) y en México (1994-1997). Desde entonces trabaja en los informes del PNUD sobre Desarrollo Humano en Chile.

(83) N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, p. 36.

(84) N. Lechner, *Ibíd.*

aceleración mencionada se radicaliza en nuestros días puesto que al desanclaje entre tiempo y espacio desatado por la cultura moderna, y profundizado por el proceso de globalización en curso, se suma la debilidad de los componentes ideológicos y utópicos propia de nuestra situación. En un capítulo escrito en colaboración con P. Güell, Lechner precisa que como resultado “el tiempo se comprime al punto de que todos parecemos vivir en un mismo instante sin importar donde nos encontramos. El tiempo como flujo tiende a desaparecer... El efecto es la ausencia de una conexión intrínseca entre los eventos que pudiera dotarlos de un sentido más allá de ellos mismos” (85). El problema mayor parece estar en esta ausencia de un “horizonte de futuro” capaz de dar sentido; “dicho crudamente: no existe un horizonte de futuro que permita poner en perspectiva los acontecimientos. No existe un horizonte de sentido en miras del cual podamos imputar una inteligibilidad al desarrollo social” (86). Hay proyecciones del estado de cosas existentes, pero no hay proyecto; o hay una seria crisis en la formulación colectiva de proyectos capaces de capturar y entusiasmar la imaginación.

Desde una aproximación más fenomenológica y apoyado en reflexiones de H. Giannini (87), hace ya un par de años, en un debate sobre la experiencia del tiempo, me correspondió plantear la presencia de una “rutina histórica” –entendida como “regreso a lo consabido, a lo mismo”...– en un “tiempo continuo e idéntico a sí... quieto, intrascendente”, “pegado a la actualidad y movido por la norma”, lo que implicaba, a la vez, una nueva y radical forma de soledad ante la ausencia de un tiempo común, de un proyecto común (88). Al igual que en aquella ocasión no puedo dejar de pensar en Levinas cuando vincula la soledad con la ausencia de tiempo: “la soledad no es trágica porque es privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad... La soledad es una ausencia de tiempo” (89).

Por otra parte, la globalización ya interiorizada está produciendo un evidente redimensionamiento del *espacio político*: el entramado global desborda y desgarrar el marco nacional de la política; en medio de un escenario de fronteras porosas se manifiestan dificultades para el cumplimiento de una función tradicional de la política, la de fijar límites (ej. regulación del mercado, nuevas conductas lícitas o ilícitas).

(85) *Ibíd.*, p. 64.

(86) *Ibíd.*, p. 37.

(87) H. Giannini, La “Réflexión” quotidienne. Vers une archéologie de l’expérience, Alinea, París, 1992, 32-33. Aquí expone Giannini su descripción de una existencia rutinaria: “Caricatura de la eternidad... Una existencia rutinaria es tal en cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente ‘es’ lo que viene de ser (donde pasar y pasado se confunden), y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia;... en un tiempo continuo, pegado a la actualidad y movido por la norma. Tiempo quieto, intrascendente... Tampoco puede decirse que no espera nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina acaba por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse del trayecto... En tal visión, el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito de un desierto hoy, llega continua, mansamente, como norma y normalidad. Y así también, el pasado: como lo que soy ‘pasando la vida’, irremediamente”.

(88) Me permito remitir a F. Parra, La “rutina histórica”, el otro y el rescate del tiempo. Dos observaciones, en VV. AA. La Teología del tiempo, Sociedad Chilena de teología, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1998, pp. 185-199.

(89) E. Levinas, Le temps et l’autre, 1948 (Ed. castellana: El tiempo y el otro, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 35)

tas...); la lógica del mercado tiende a colonizar la acción política; se alteran las distancias internacionales y muchas veces aumentan las internas. Con todo, se va configurando un desperfilamiento del espacio político. Cuesta, particularmente, determinar el ámbito de la ciudadanía; la sociedad civil se confunde con una creciente privatización de los comportamientos. “En ausencia de un anclaje en el espacio social la política pareciera volatilizarse. Es un fenómeno nuevo: la exagerada levedad de la política. Tiende a desaparecer no solo el tradicional ethos de la política como servicio público, sino el pathos propio de la decisión política” (90). El peso de la contingencia, de lo fáctico, ya no tiene el contrapeso de lo deseado, dada la ausencia o precariedad de proyectos orientadores.

4. *Un acelerado e inconcluso proceso de individualización*

Considerando la tradición comunitaria de América Latina, uno de los rasgos importantes y llamativos es la creciente individualización. Por lo ya visto es un hecho que la sociedad se vuelve más compleja. Se multiplican las posibilidades y oportunidades, pero también las dificultades para la autodeterminación del individuo. La vida personal se caracteriza por el despliegue de la individualización. Es una tendencia cada vez mayor el hecho de que las personas deban definir por sí mismas sus objetivos, sus relaciones, sus valores y proyectos. “El individuo se despega de los vínculos y hábitos tradicionales que, a la vez, lo encerraban y lo protegían” (91). Este proceso no ha sido suficientemente apoyado por los recursos sistémicos, socioeconómicos y socioculturales.

Al respecto, es paradigmático el estudio empírico y análisis sugerente que nos entregó el informe del PNUD sobre Desarrollo Humano en Chile, de 1998 y que advertía entonces sobre el carácter paradójico de los procesos de modernización en curso. Se observaban crecientes niveles de malestar e incluso de infelicidad entre los sujetos. Reseño lo más relevante para el estado de nuestro análisis. El informe del PNUD (92) en su diagnóstico señala que en el país “tiene lugar una impresionante modernización de la vida social que crea nuevas y mayores oportunidades al mismo tiempo que crecen la inseguridad y la incertidumbre” (93). El avance experimentado “coexiste con no menos notorias expresiones de malestar” (94). En suma, vivimos en “un país con un notable desarrollo económico, donde *la gente no se siente feliz*” (95).

Entre las causas de esta infelicidad, el informe destaca, en primer lugar, *una asincronía entre modernización y subjetividad*. Esta asincronía se manifiesta en la vivencia de contrastes entre un presente infeliz y un tiempo pasado que fue mejor, “entre un ‘ahora’ plagado de inseguridad y un ‘antes’ cuando se podía confiar en la gente...” (96). Por otra parte, los cambios modernizadores han tenido ritmos distin-

(90) N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, p. 33.

(91) *Ibíd.*, p. 105.

(92) *Desarrollo Humano en Chile. Las paradojas de la modernización*, PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), Santiago de Chile, 1998.

(93) *Ibíd.*, p. 210.

(94) *Ibíd.*, p. 53.

(95) *Ibíd.*, p. 53. El subrayado es mío.

(96) *Ibíd.*, p. 211.

tos. Se detecta un fuerte contraste entre el ritmo acelerado de las transformaciones económicas y el mundo subjetivo de las personas que cambia a un ritmo mucho más lento. Los sistemas económico y político, como los de salud, educación y previsión, van conformando campos relativamente cerrados y autorreferidos. La sociedad parece “fuera de control”. Las personas sienten que no pueden influir en los procesos.

“Hay nostalgias, pero falta esa permanente reconstrucción y reinterpretación de lo que pasó. Falta nombrar qué es lo que se perdió y, además, asumir la pérdida. Diversas razones han inhibido a la sociedad chilena hacer un duelo. La consecuencia podría ser una conciencia histórica trizada” (97).

Una segunda fuente de infelicidad y malestar estaría, a juicio del informe, en *la insuficiencia de las políticas de seguridad*. En concreto, esta insuficiencia se expresa en “una excesiva monetarización de los riesgos. Los problemas suelen procesarse y abordarse en la medida en que sean traducibles a un cálculo de inversiones, costos y beneficios. Dicho ‘economicismo’ acompaña al proceso de privatización de la seguridad” (seguros de salud, Isapres, AFP) (98). La principal razón de las inseguridades experimentadas por los chilenos se encuentra en la desigualdad de la distribución de las oportunidades: “particularmente en el campo de la educación y de la salud, más allá de los logros alcanzados, es notorio que los sistemas no aseguran todavía un acceso equitativo; por el contrario, es el nivel socioeconómico de la persona el que determina sus opciones” (99). Así, se establece “un círculo vicioso entre la desigualdad en la distribución de los ingresos y la desigualdad cuantitativa y cualitativa en la seguridad”.

Hay malestar e inseguridad no solo por efectos indeseados de los procesos de modernización, sino también por cambios más profundos que sufre la subjetividad. Los datos presentados y analizados por el informe “*muestran una sociabilidad débil en Chile. Se ha podido constatar un alto grado de desconfianza, una asociatividad precaria, una creciente instrumentalización de las relaciones sociales e incluso cierto debilitamiento de la cohesión intergeneracional de la familia*” (100). Es más, “probablemente exista una ‘crisis de sentido’ propia de la modernidad. En efecto, esta se constituye precisamente en la experiencia de lo precario y problemático que es el orden social. Dicha precariedad se acentúa en la época actual por la dificultad de producir y transmitir sentidos socialmente vinculantes”. *Las lógicas funcionales invaden la sociabilidad cotidiana*. “La consecuencia es que las creencias autoevidentes e incuestionadas de lo que es ‘normal y natural’ (reserva de sentido) en una sociedad son ahora puestas a discusión y sometidas a un *cálculo instrumental*. Por ejemplo, el valor de la solidaridad, cuyo elemento definitorio es la gratuidad, sería ahora objeto de un cálculo, lo cual la desvirtúa y la limita” (101).

El carácter problemático e inconcluso de la individualización se puede apreciar más claramente en el reciente informe del PNUD, 2002, *Desarrollo Humano en Chile, Nosotros los chilenos: un desafío cultural* (102). No resulta fácil para las

(97) *Ibíd.*, p. 212.

(98) *Ibíd.*, p. 213.

(99) *Ibíd.*, p. 214.

(100) *Ibíd.*, p. 216.

(101) *Ibíd.*, p. 217. El subrayado es mío.

(102) *Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, PNUD, Santiago de Chile, 2002.

personas elegir modelos para encontrar la fuente que haga coherentes los ángulos de la propia identidad. “Las identidades de clase, religiosas o políticas, aquellas que a mediados del siglo XX permitían a los individuos definir el contenido central de su proyecto vital, han pasado a ser elementos más bien secundarios. Y ningún otro referente parece ocupar su lugar” (103).

“Dentro de sus posibilidades reales, ahora las personas están obligadas a elegir sus proyectos vitales. Pero, más importante aún, y eso es lo propio de la nueva situación, están obligadas a componer esos proyectos a partir de los cambiantes retazos que la sociedad pone a su disposición. Incluso, en muchos casos la velocidad de ampliación de las experiencias posibles hace que la sociedad no alcance siquiera a elaborar orientaciones relativamente satisfactorias” (104). Se impone la necesidad de una *reflexividad generalizada*, en términos de Giddens (105), donde la mayoría de los aspectos de la vida social está sometido a continua revisión y evaluación a la luz de los nuevos conocimientos, informaciones, apreciaciones.

Una de las notas más características del proceso de individualización es “el agobio que produce tener que responder a exigencias contradictorias y la certeza de que, fuera de ellas, parece imposible construir un proyecto vital materialmente viable, socialmente aceptable y psicológicamente satisfactorio. Sin rendimiento, no hay subsistencia; sin éxito, el reconocimiento social es exiguo, y sin distanciarse de todo eso es difícil reconciliarse con lo que se estima como más propio y auténtico” (106). Hay tensiones y diversos procesos de acuerdo a las condiciones de vida, a las edades y trayectorias personales. Existe por lo mismo un acceso desigual a los medios, objetos y valores que la sociedad otorga para el desarrollo de la individualidad. Una buena parte de los chilenos tienen la sensación de que su destino no ha dependido de ellos mismos. Dos tercios piensan que su destino ha dependido más de condiciones externas. Los sectores más pobres viven la realidad social como un proceso que se impone.

Otro signo del carácter inconcluso de la individualización tiene que ver con el hecho de que la búsqueda de autenticidad debilita los vínculos sociales y las experiencias se procesan de forma privada. Lo que finalmente puede desatar una “exacerbación del yo” y de acuerdo a este análisis “la exacerbación del Yo no es la consecuencia inevitable de cualquier proceso de individualización, sino más bien de un proceso frustrado de individualización... La ausencia de referentes colectivos y la debilidad de la propia acción para moldear los entornos en los que se vive hacen que la vida social se experimente como agobio y amenaza. Como reacción, la recuperación de sí mismo se produce tomando distancia de la sociedad y adentrándose en el Yo” (107). La individualización sin red, sin vínculos fuertes tiende inevitablemente a una “individualización a-social” que daña aún más el tejido social, y no queda sino refugiarse en el mundo privado y en la familia (108).

(103) *Ibíd.*, pp. 190-191.

(104) *Ibíd.*, p. 190.

(105) A. Giddens, *Consecuencias de la Modernidad...*, pp. 44-51; *Id.*, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ed. Península, Barcelona, 1994, p. 33.

(106) *Desarrollo Humano en Chile. PNUD 2002...*, p. 196.

(107) *Ibíd.*, p. pp. 202-203.

(108) Lechner, *Las sombras del mañana...*, p. 106. Para un análisis más detenido en torno a la problemática construcción del yo en la cultura moderna, se puede consultar el libro ya citado de A. Giddens, “*Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*”.

5. *Consideraciones finales: desinstitucionalización y crítica a la religión instituida*

Al parecer ya no puede haber dudas respecto a que se están produciendo importantes modificaciones en nuestra cultura tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales como en el ámbito de las relaciones sociales, en la conciencia espacial y temporal. Se va igualmente transfigurando la cultura política. Por ahora nos interesa destacar que los cambios culturales en curso tienen un efecto importante sobre la experiencia religiosa. En un contexto de individualización, la religión “tiene a ser una fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza de manera más o menos arbitraria para otorgar orientación a sus proyectos personales. En la medida en que la religión se subjetiva y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia” (109). Se trata de una transformación de la experiencia religiosa, lo que no implica necesariamente un debilitamiento de la misma. La hipótesis fundamental es que “la experiencia religiosa está cambiando bajo el impacto de los cambios culturales generales del país, y que, en general, lo hace en la misma dirección en que avanzan los otros procesos: hacia la privatización de la construcción de sentido” (110).

En Europa se observan hace ya mucho tiempo estas tendencias, ciertamente (111); en España un estudio de A. Tornos, s.j. y R. Aparicio que muestra el desarrollo ya consolidado de tendencias semejantes (112). En el caso de América Latina, además de los recientes datos del PNUD y del Censo en Chile, están los datos ya recopilados y analizados en Brasil (113) hace unos años. Datos menos claros y que requieren mayor estudio hay de la situación de la Iglesia en Argentina (114); también hay visiones más de conjunto acerca de la situación de la Iglesia en el continente y sus “megatendencias” (115).

Volviendo al caso de Chile, el proceso de subjetivación de la religión y la consecuente desinstitucionalización va acompañado de una “mirada crítica” sobre las iglesias. “Esta crítica, desplegada normalmente por los jóvenes, se apoya a me-

(109) Desarrollo Humano en Chile. PNUD, 2002..., p. 239.

(110) *Ibid.*, p. 239.

(111) M. Kehl, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1997, especialmente se puede ver el Cap. 2. donde utiliza estudios de sociología de la religión que ayudan a comprender la situación europea.

(112) A. Tornos-R Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995, considerado por J. M. Mardones como el primer estudio cualitativo serio al respecto en España. Ver también el análisis de J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1996.

(113) C. James, Análise de conjuntura religioso-eclesial. Por onde andam as forças, en *Perspectiva Teológica* 28 (1996), pp. 157-182. Se puede ver interesantes estudios y reflexiones de un seminario organizado por el Centro Juan XXIII: M. C. Bingemer, org., *O impacto da modernidade sobre a religião*, Ed. Loyola, São Paulo, 1992.

(114) M. González, Algunos aspectos de la Iglesia Católica en la Argentina entre el retorno de la Democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral, en VV. AA., *Iglesia Universal, iglesias particulares*, Ed. San Pablo, SAT, Buenos Aires, 2000, pp. 191-346, el “rostro estadístico” se puede ver entre las pp. 235-239.

(115) *El Tercer Milenio como desafío pastoral: Informe CELAM 2000*, Bogotá, Colombia, CELAM, 1997; T. Mifsud, *Fisonomía y perspectiva de la Iglesia en América Latina*, en VV. AA., *Iglesia Universal, iglesias particulares*, Ed. San Pablo, SAT, Buenos Aires, 2000, pp. 163-190.

nudo en un juicio sobre el devenir de la Iglesia Católica chilena en la última década. Se observan y evalúan tres tendencias. Una es el juicio de que la jerarquía católica habría debilitado el compromiso social y con los derechos de las personas que caracterizó su actuar durante el siglo XX. El discurso tiende a contrastar esta tendencia describiendo el aumento en el compromiso social de las iglesias evangélicas. La otra es que ella se habría concentrado en el último tiempo en los temas de la moral privada, especialmente en los temas familiares y sexuales. Crea recelos el que la Iglesia intensifique su discurso moral en estos ámbitos, precisamente aquellos cuya creciente autonomía es celebrada por las personas. Finalmente, se critica el que esta nueva orientación no se despliegue en el entorno del debate público, sino mediante el ejercicio de las influencias tradicionales en los círculos del poder” (116).

En el caso de la Iglesia argentina, el estudio de M. González citado hace ver los resultados de ciertos estudios empíricos que muestran que la Iglesia argentina, en 1998, ocupaba el segundo lugar luego de la escuela pública, entre las instituciones de mayor credibilidad y confianza. González compara estos datos con los del final del período de la dictadura cuando la Iglesia aparecía como una institución cómplice del régimen militar y por ende poco creíble en la sociedad. En los últimos años la Iglesia argentina experimentaría un crecimiento en su legitimidad social y credibilidad (117) y este cambio de percepción se debería a que poco a poco la Iglesia se ha ido constituyendo en un referente crítico del desarrollo social y económico que vive la nación. En todo caso, y más allá de la coyuntura siempre frágil y cambiante, los datos que analiza tienden a confirmar las tendencias ya señaladas a la desintitucionalización e individualización de la experiencia creyente.

IV. “EXTRAÑA LEVEDAD” DEL NOSOTROS Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

1. *Desafección hacia la democracia en la actualidad*

En épocas de autoritarismo y dictaduras militares de sobra conocidas y sufridas en nuestro continente, donde no podía tener lugar la autodeterminación colectiva, la reivindicación de la acción política implicaba sin lugar a dudas el restablecimiento y la valoración de la democracia. Retornar a la democracia era un bien mayor, reconocido por la mayoría de los individuos y por gran parte de las instituciones, incluyendo a amplios sectores de las iglesias latinoamericanas. El horizonte utópico de aquella época era llegar a la democracia porque parecía prometer plena participación y superación de injusticias y violencias repetidas. Diversos sectores de nuestra cultura pensaban que solo la democracia podía asegurar el respeto a los derechos esenciales de los seres humanos de nuestra “América Morena”, como decía refiriéndose a nuestro continente la “Cantata de los Derechos Humanos” de Esteban Gumucio, ss.cc., estrenada en la Catedral de Santiago, en 1978, al realizarse un Simposium Internacional sobre

(116) Desarrollo humano en Chile. PNUD, 2002..., p. 240.

(117) M. González, o. c., pp. 330-331.

los Derechos Humanos convocado entonces por la Iglesia local. En tiempos de dura represión política diversos movimientos sociales, estudiantiles, poblacionales y sindicales asumían como trabajo cotidiano el retorno a la democracia. Entre ellos muchos cristianos tomaban en serio las orientaciones de sus pastores expresadas, como ya vimos, en Medellín y Puebla, y daban su tiempo, y a veces su vida, por el restablecimiento de un régimen de libertad y respeto a los derechos humanos.

A pesar de todo y con la diversidad propia de América Latina, las democracias regresaron. Nadie puede dudar de los cambios sustantivos ya producidos en el ámbito social, político y sobre todo en el nivel de los derechos y libertades individuales. También es clara –y al parecer hay creciente conciencia al respecto– la enorme deuda social con respecto a los sectores más postergados y excluidos y acerca del largo camino a recorrer para avanzar en los derechos socioeconómicos y culturales de grandes mayorías. Un organismo autorizado como la CEPAL propone a inicios de los noventa la meta programática para América Latina y el Caribe: “*Transformación productiva con equidad*” (118). En un nuevo contexto político y cultural, retornaba el interés por profundizar el desarrollo y ante la creciente necesidad de considerar positivamente el medio ambiente y la nueva conciencia ecológica, la misma CEPAL propone luego un programa de “*desarrollo sustentable*” (119). Las nacientes democracias hacen el intento y continúan haciéndolo en medio de dificultades intestinas y cambiantes escenarios mundiales a lo que se suma un par de guerras que no solo dejan al desnudo la precariedad del derecho internacional, sino que ahondan la perplejidad y la vulnerabilidad de los llamados equilibrios socioeconómicos cada vez más indisociables de los equilibrios macropolíticos en un mundo global. En América Latina se sigue reflexionando seriamente sobre “el porvenir de la equidad” y la necesidad de fortalecer las posibilidades de vida del ciudadano concreto (120). Hay avances y muchas tareas y desafíos pendientes (121). Se observan logros y graves dificultades, se cuestionan y padecen los procesos democratizadores junto a las modernizaciones económicas que conllevan. Con todo, las instituciones en general siguen apostando a la democracia como el camino más viable y razonable.

Sin embargo, llama la atención que tras la superación de las dictaduras militares y tras la experiencia de complejos procesos de transición, con diversos matices de acuerdo a la realidad de cada país, se constata en la actualidad un difuso desencanto. Naturalmente no estamos hablando del ya gastado desencanto postmoderno respecto a la cultura moderno-occidental en general. Nos referimos a un desencanto más específico y que atañe a nuestra experiencia cotidiana de lo político. Al parecer, y de acuerdo a la opinión de especialistas, el desencanto “no se refiere tanto a la

(118) CEPAL, *Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria de América Latina y el Caribe en los años noventa*, ONU-Cepal, Santiago de Chile, 1990.

(119) CEPAL, *El Desarrollo Sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*, ONU-Cepal, Santiago de Chile, 1991.

(120) P. Salvat, *El porvenir de la equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea*, LOM Ed.-Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2002.

(121) E. Iglesias, *América Latina frente al tercer milenio: tendencias y desafíos*, en VV.AA., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Colección Documentos N° 141, Bogotá, Colombia, 1996, pp. 75-95.

(122) N. Lechner, *Las sombras del mañana...*, p. 26;

frustración de determinadas expectativas acerca del funcionamiento del régimen democrático como al desmoronamiento de las representaciones simbólicas que sustentaban la democracia” (122). Además del ámbito de las decisiones concretas se observa en la acción política la presencia de representaciones simbólicas mediante las cuales la política delimita el campo de lo posible, lo factible y deseable, y es precisamente aquí donde parecen residir gran parte de las dificultades de hoy. Las grandes transformaciones vividas por Occidente, desde el colapso de los socialismos reales hasta la globalización del mercado han dado lugar, en las últimas décadas, a un nuevo escenario de la acción política (123). Hay que reconocerlo: hace tiempo que “la política ya no es lo que fue”. Hay problemas más de fondo que subyacen al descontento de muchas personas y grupos. Los esquemas de representación e interpretación que daban sentido a la complejidad sociopolítica y económica han cambiado radicalmente. Las distinciones tradicionales entre política y economía, Estado y sociedad civil, público y privado no logran dar razón de la nueva situación. Y estas transformaciones están, sin duda, afectando la valoración y la afección por la democracia. “Se trata de una tendencia general, pero el fenómeno es más notorio en América Latina, donde las jóvenes democracias ya lucen desgastadas. Su densidad simbólica se debilita y, por ende, las democracias latinoamericanas no logran encarnar una comunidad que cristalice las necesidades de pertenencia y arraigo social. La gente tiene dificultades para reconocerse en el régimen democrático” (124). En el caso de Chile, estudios muestran que al inicio de la transición democrática en 1989, dos tercios de las personas consultadas adherían a la democracia. Una década después menos de la mitad de los ciudadanos continúa prefiriendo la democracia, mientras que casi un tercio se muestra indiferente al respecto (125).

2. *Desafíos que enfrenta la necesaria reconstrucción del nosotros ciudadano*

La democracia también pierde “credibilidad”, usando la clave de nuestro seminario. En efecto, las representaciones y los imaginarios colectivos de antaño pierden credibilidad porque no logran explicar lo actual en el campo de la convivencia social ni logran capturar suficientemente la imaginación de las personas.

“La democracia –como experiencia y representación social de la autodeterminación– no estaría produciendo significaciones compartidas. Y la conclusión está a la vista: una política que no ayuda al ciudadano a vivir y compartir sus experiencias cotidianas como algo significativo, se vuelve insignificante” (126). Se constata una “extraña levedad del Nosotros” (127). Se manifiesta una desidentificación con relación al régimen democrático. Los ciudadanos no logran apropiarse del proceso social porque a la vez carecen de un imaginario democrático que los convierta en sujetos, junto a otros, de los cambios en curso. “Tal vez ello pueda explicar la actual

(123) M. A. Garretón, Transformaciones sociopolíticas en América Latina (1972-1992), en VV. AA., Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp. 17-28.

(124) N. Lechner, Las sombras del mañana..., p. 26.

(125) *Ibíd.*, p. 26, 116.

(126) *Ibíd.*, p. 111.

(127) *Ibíd.*, p. 114.

degradación de la democracia en la región. Su pobre calidad podría expresar no solo un mal funcionamiento institucional, sino más bien su inoperancia como imaginario colectivo en el cual pueda reconocerse la sociedad. Es posible que la débil imagen de la democracia no sea sino la contraparte de otro imaginario: la organización actual de la sociedad como un orden natural” (128).

Con todo, la política enfrenta hoy en América Latina un gran desafío cultural: “nombrar e interpretar los cambios en curso. En opinión de Lechner habría cuatro frentes de tensión y conflicto que permiten interpretar los cambios como una tarea por llegar a conformar un Nosotros ciudadano:

a) Subjetividad social versus naturalización

La naturalización es el fenómeno que acaba congelando la convivencia social en un sistema inamovible y distante, que implica “sacralización de la ‘lógica del sistema’” y la consiguiente expulsión de la subjetividad social. La sociedad se presenta como un “orden natural”, irrevocable, donde solo cabe adaptación. Frente a esto corresponde reintroducir la subjetividad en la vida social, política y económica. “A la naturalización se opone el ciudadano como sujeto, individual y colectivo, que gobierna su futuro. El desafío político radica en recomponer –como experiencia práctica y como imagen ideal– a un Nosotros ciudadano con capacidades de modelar el rumbo del país y de su vida” (129).

b) Imaginario democrático versus fragmentación social

Los estudios y encuestas muestran la tendencia a concebir las relaciones humanas en términos de competencia y que un número considerable de entrevistados piensa que “lo único que importa es satisfacer las necesidades suyas y de su familia”. “Las dinámicas disociadoras del ‘individualismo negativo’ son poderosas y lo son tanto más por cuanto descansan sobre un proceso sin límites como es el mercado. Y no será la contracción del crecimiento económico la que ponga freno, mientras predomine el imaginario del mercado. Para poner límites a sus fuerzas centrífugas, se requiere de la fuerza de gravedad que ejerce un Nosotros”, ayudar al individuo a sentirse parte de una comunidad. La democracia “brinda aquel imaginario de un ‘mundo en común’” (130).

c) Espacio público versus retracción privatista

La “privatización” de los hábitos también contribuye a la fragmentación. Frente al avance avasallador del sistema solo cabe refugiarse en grupo pequeño, en la familia, entre cercanos. “La tendencia a la retracción privatista se combate fortaleciendo lo público como ámbito donde el individuo adquiere la fuerza del colectivo.

(128) *Ibíd.*, p. 117.

(129) *Ibíd.*, p. 119.

(130) *Ibíd.*- P. 120-121.

El mismo imaginario democrático, recién mencionado, se construye a partir de las experiencias que hacen los ciudadanos en el espacio público. Es aquí donde las personas salen a la luz pública y aprenden a comunicarse y vincularse con las demás. Por medio del debate público, ellas nombran y comparten sus experiencias y van configurando una pluralidad de Nosotros” (131).

d) Horizontes de futuro versus presente permanente

Finalmente, el conflicto en torno al tiempo es fundamental. Las tendencias señaladas como retracción privatista y la retracción política se ven acentuadas por un fuerte “repliegue temporal”. *Vivimos en la omnipotencia y primacía del presente*. Las tendencias culturales más significativas (cf. supra, Cap. III), esto es, la simultaneidad creada por la globalización, la mediatización de las comunicaciones, la satisfacción inmediata en medio de una cultura del consumo, etc., “tienden a vaciar al principal andamiaje del tiempo largo: las instituciones”, “presionada a dar respuestas inmediatas, la política tiende a perder cualquier estrategia a mediano y largo plazo...; frente al tiempo del mercado –la contingencia– el tiempo de la política sería el de la perspectiva. Sería tarea de la política contrarrestar la urgencia de la realidad inmediata mediante un tiempo histórico. La historicidad entrelaza discontinuidades y duración, las experiencias aprendidas con horizontes de futuro. Horizontes que no son proyecciones de metas ni planes a cumplir; más bien ‘constructos’ o apuestas acerca del sentido que atribuimos al trayecto realizado y a las promesas de un mañana mejor. Visto así, hacer política consiste en producir los horizontes de sentido que permiten poner las cosas en perspectiva” (132).

En medio del clima postmoderno que nos invade, Lechner junto con Laïdi, quiere defender una conquista de la modernidad: “*la perspectiva*”. “Ella requiere al decir de Zaki Laïdi (133), primero, tomar distancia. Hay que desprenderse del que-hacer cotidiano para poder levantar la mirada más allá de lo inmediato. La perspectiva presupone, segundo, un punto de vista desde donde mirar. No existe una mirada neutra; toda perspectiva está posicionada, es interesada. Y ella implica, tercero, un proyecto; o sea, una intencionalidad respecto al futuro. La perspectiva prepara una acción intencional en relación con un ‘mundo por hacer’... Crear una perspectiva es crear un relato que sitúa al presente en relación al pasado y al futuro” (134).

3. *Consideraciones finales: hacia un testimonio creíble dentro de la democracia hoy*

De acuerdo al Informe del PNUD “La religión, aquella experiencia que tal como el amor y la amistad condensa las preguntas y experiencias de sentido más trascendentes de la sociedad y de las personas, ha tenido y seguirá teniendo en Chile un rol fundamental en la construcción de un sentido colectivo del Nosotros. Sin duda fueron las iglesias las que en medio de los conflictos sociales del siglo XX

(131) *Ibíd.*, p. 122.

(132) *Ibíd.*, pp. 123-124.

(133) Z. Laïdi, *Le sacre du présent*, Ed. Flammarion, Paris, 2000.

(134) Lechner, o. c., p. 124.

lograron sostener la idea de comunidad nacional como vínculo ético entre las personas. Los esfuerzos del Cardenal Raúl Silva Henríquez por mantener viva la idea de un ‘alma de Chile’ calaron hondo y forman ya parte de la memoria histórica del país” –señalan los expertos y sociólogos del PNUD–. “Pero las actuales transformaciones culturales plantean serios desafíos a esa tarea. *Las formas asociales de la individualización pueden verse reforzadas por una tendencia privatista de la religión, y hacer aún más difícil la construcción de imaginarios colectivos.* Probablemente ya no es posible una religión que se refiera solo a los hechos comunitarios y colectivos. La individualización es un hecho y los desafíos que ella plantea buscarán respuestas también en la experiencia religiosa. Las iglesias se verán confrontadas cada vez más con esas preguntas y su vitalidad dependerá de la capacidad de responderlas. La forma y contenido de esas respuestas no es indiferente para la sustentabilidad de un imaginario democrático del Nosotros. Los problemas de la individualización, como se ha insistido en este Informe, son indisolublemente personales y sociales. Contribuir a solucionarlos requiere debatir de manera plural aquellos sentidos que permiten fundar un vínculo entre persona y sociedad” (135).

Y, ciertamente, pensamos, el cristianismo tiene esa posibilidad de contribuir a fundar un vínculo entre persona y sociedad y hacer oír su mensaje en la sociedad democrática actual. Reflexionemos sobre algunas condiciones para la plausibilidad y credibilidad de nuestra posible contribución.

Descartada toda posible reducción de la experiencia creyente que pueda advenir tanto de una desmundanización de la fe como también de una politización de cualquier signo ideológico, no hay duda que la fe cristiana tiene una seria responsabilidad con el mundo y la sociedad. En palabras del J. Ratzinger: “La fe abarca en sí lo social no en la forma de un simple programa partidista, de un acabado ordenamiento estructural del mundo. Lo social está presente en la fe en la precisa modalidad de la responsabilidad, esto es, en cuanto remitido a la mediación de la razón y la voluntad” (136). Y, hablando de la incumbencia de la religión ante los problemas políticos contemporáneos de la paz y de la justicia, Ratzinger precisa que “la primera función de la Iglesia consiste en que, sobre la base de su tradición santa, conscientemente custodia y proclama los criterios fundamentales de la justicia, sustrayéndolos de la arbitrariedad del poder” (137). Recuerda que una tarea fundamental de la Iglesia, entre otras, es la educación, “que debe transmitir el valor de vivir de acuerdo con la conciencia” y que “tiene que forjar en la sociedad y en la mentalidad las convicciones que puedan representar una sólida base de civilización, sobre la cual edificar un buen derecho” (138). “Al respecto ella solo debe tener bien presente que, aun cuando las fuentes del derecho estén confiadas a su custodia, no dispone sin embargo de ninguna específica inspiración en las cuestiones políticas concretas. No le es lícito acreditarse como la única y sola poseedora de la razón política. Ella muestra caminos a la razón, pero sin quitarle su peculiar responsabilidad” (139).

(135) Desarrollo humano en Chile. PNUD, 2002..., pp. 240-241.

(136) J. Ratzinger, *Iglesia y Modernidad*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1992, p. 66.

(137) *Ibíd.*, p. 46.

(138) *Ibíd.*, pp. 47-48.

(139) *Ibíd.*, p. 49.

Por lo mismo, la Iglesia no se debe dejar encerrar, hoy menos que nunca, en lo estrictamente religioso, ni en tendencias privatistas que acaban profundizando la fragmentación social que amenaza a América Latina. Los creyentes en nombre de su testimonio de fe y en nombre de su responsabilidad social deben entrar en el debate sobre los diversos problemas que aquejan a la sociedad moderna latinoamericana y participar en la búsqueda de soluciones razonables. “Animados por un sentido determinado del hombre, y quizá discrepando entre sí en muchos puntos, su aportación, unida a la de otras tradiciones, discutida o criticada por ellas, mantendrá el proceso democrático. No porque pretendan tener en todo la respuesta adecuada, sino porque creen poder ayudar a la sociedad a abrirse a una dosis mayor de verdad y justicia... Indudablemente, la participación en el debate supone saber marcar los límites y decir no. No a las idolatrías que hacen del individuo indiferenciado y de sus necesidades la norma última. No a las miopías de una generación incapaz de mirar más allá de sí misma y de su comodidad. Lo quiera o no, por otra parte, con su presencia misma o con su mensaje la Iglesia se opone a la autosuficiencia; quebranta, pues, el narcisismo... Habla de un Dios que no es un ídolo manipulable o apropiable ni una Alteridad pura protegida por su distancia infinita, sino un Dios Trinidad caracterizado por la gratuidad del diálogo. Anuncia un Mesías ‘al revés’... manifestando que aquel que sirve manda y que el servicio del más humilde es consagración al Altísimo. Proclama que el hombre viene de más lejos que él mismo y que va también más lejos de lo que cree...” (140).

Condición indispensable para entrar constructivamente en el debate de la democracia en curso es tomar en serio que siendo “hijos de nuestro tiempo”, los cristianos participamos –consciente o inconscientemente, y en diversos grados– de las contradicciones y tensiones que experimenta la convivencia democrática actual en nuestro continente (*Subjetividad social versus naturalización, Imaginario democrático versus fragmentación social, Espacio público versus retracción privatista, Horizontes de futuro versus presente permanente*). En este contexto, la Iglesia –con los cristianos en general– no puede ceder a la *naturalización* del sistema, salvo que renuncie directamente a su propia ética social que suponiendo la intencionalidad del sujeto afirma que este puede intervenir libremente en su entorno; tampoco puede resignarse, ni menos favorecer con sus discursos y prácticas, las tendencias a una *fragmentación social* o a una *retracción privatista*, dejando de lado así su constante y tradicional preocupación por valores de fraternidad y solidaridad efectiva más allá de las experiencias –legítimas, necesarias e innegables, ciertamente– en el ámbito privado y/o familiar. Igualmente, es mucho lo que la Iglesia puede recibir y aportar a la cultura actual en los esfuerzos actuales por recuperar *Horizontes de futuro*. Respecto a esto último y junto con J. L. Ruiz de la Peña, cabe sostener que “si los cristianos fuésemos capaces de contrarrestar el clima de desesperanza hoy dominante, ello redundaría a favor no solo de *nuestro* modelo de esperanza, sino también de los modelos seculares de apertura a (y confianza en) el futuro. No se olvide, por lo demás, que el temple esperanzado le es consustancial al hombre; las sociedades y

(140) P. Valadier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1990, p. 241.

los individuos que han dejado de esperar han comenzado a dejar de vivir. La reconstrucción de ese temple es, pues, una tarea que incumbe e importa a todos, creyentes e increyentes. Pero los creyentes estamos más obligados que los increyentes a ‘dar razón de nuestra esperanza’ de forma pública y manifiesta; a nosotros, más que a nadie, toca reconciliar el presente con el porvenir, impedir que se confunda el ya con el *todavía no*, lo penúltimo con lo último” (141). Primera condición para esto es evidentemente no sucumbir acríticamente al presentismo predominante.

Por de pronto, no se puede olvidar que en las democracias el poder sigue siendo criticable. Su mal ejercicio y los abusos que se pueden producir están a la vista en diversos puntos del continente. Pero para que esta crítica sea plausible y para que las propuestas de la Iglesia tengan credibilidad es necesario –en palabras de J. Noemi– hacerse cargo de la positividad de la razón democratizante (142), y en concreto realizar “un reconocimiento interno de la positividad de la democracia” (143). Lo que, en el marco de la eclesiología de comunión ya explicitada por el Concilio Vaticano II, implicaría mejorar los grados de participación y las relaciones de poder entre los fieles al interior de la institución eclesial. Teóricamente “ha quedado en claro que la jerarquía de la Iglesia es correlativa a una diversidad de ministerios y no a una gradación en el ser-cristiano, que, por el contrario, existe una igualdad fundamental entre todos los bautizados” (144) y que, en consecuencia, las dificultades principales se encontrarían especialmente en el ámbito práctico, y concluye Noemi que “una redefinición del ser-Iglesia como la que propone el Vaticano II condiciona necesariamente una redefinición del poder en la Iglesia, sin la cual queda condenada a aparecer como un discurso abstracto e incomprensible, y, aun más, sospechoso de ser ideológico” (145). En un sentido semejante se había pronunciado el Sínodo sobre la Justicia al señalar la necesidad de un respeto a los derechos fundamentales de las personas al interior de la institución eclesial e igualmente los Obispos reunidos en Puebla al insistir en la creación de canales de participación fomentando una convivencia interna de libertad y solidaridad (Cf. DP 273, 334, 476, 1095, 1221).

Rescatar perspectivas implica igualmente no renunciar a distancias críticas y autocríticas en torno a la discusión que se refiere a las tensiones internas de la razón moderna. Como es sabido una de las contradicciones fundamentales de la modernidad –y que repercute tanto en el ejercicio del poder como en el ámbito socioeconómico– es la que surge de la tensión no resuelta entre *razón instrumental* y *razón comunicativa* de acuerdo al análisis de J. Habermas. Conocemos el predominio de la razón instrumental, monológica, basada en la relación sujeto-objeto y su tendencia al cálculo, la cosificación y el funcionalismo, donde la ley de la eficacia y el rendimiento es lo central, cuestiones claramente planteadas en su oportunidad por M. Weber. Presenciamos el resurgimiento de un nuevo horizonte: el de una razón comunicativa (146) que

(141) J. L. Ruiz de la Peña, La pascua de la creación. Escatología, BAC, Madrid, 1996, pp. 16-17.

(142) J. Noemi, La Iglesia interpelada por la razón moderna. Una aproximación desde la situación latinoamericana, en VV. AA., La Iglesia interpelada, Sociedad Chilena de Teología, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1993, pp. 21-48.

(143) *Ibíd.*, p. 38.

(144) *Ibíd.*, p. 40.

(145) *Ibíd.*

parte de la interacción entre los sujetos preocupados por un diálogo efectivo y plural, libre de toda presión y coacción que pretende anticipar una comunidad de comunicación, ideal y futura, a escala universal, donde cada persona, hombre y mujer, es un interlocutor válido, legítimo sujeto de derechos. A eso precisamente se refiere K. O. Apel cuando propone su visión de la sociedad y de la ética universal planteando el ideal (que opera como el imperativo categórico kantiano) de una “comunidad ilimitada de la comunicación” (147). Entretanto, únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a acuerdos reflexivos de los que participan todos los sujetos hablantes y miembros de una sociedad política –democrática– que busca condiciones universales de vida digna. En consecuencia, *todos* los involucrados deben ser reconocidos, escuchados y atendidos y de esto último dependerá la eticidad, y la vez, la credibilidad de los acuerdos tomados. Apel lo expresa claramente: “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (148).

J. B. Metz, valorando críticamente estos planteamientos, ha subrayado la necesidad de complementar la racionalidad comunicativa con la *racionalidad anamnética*. En su opinión, la racionalidad moderna debe superar el prejuicio contra la memoria. Es más, solo la racionalidad anamnética, esto es, solo una razón con memoria puede rescatar y hacer justicia a ideas propias de la misma modernidad. “La razón anamnética de la que aquí hablamos logra ser compatible con la Ilustración y la modernidad y alcanza su legítima universalidad porque en cuanto razón práctica, se orienta por una memoria definida, por la memoria del sufrimiento, y además no como memoria de sufrimiento egocéntrica (raíz de todos los conflictos), sino como memoria del sufrimiento de los otros, como recuerdo del sufrimiento ajeno. Lo que rige, pues, a esta razón anamnética en su pretensión de verdad y universalidad no es, en primer término, el *a priori* del entendimiento, sino el del sufrimiento. Si la razón quiere aportar criterios veraces al proceso de entendimiento, no puede orientarse solamente por el sentido de comprensión mutua del lenguaje. Por eso el *a priori* de entendimiento de la razón comunicativa está siempre referido al *a priori* de sufrimiento de la razón anamnética. ‘Dejarse interpelar por el sufrimiento (ajeno) es condición de toda verdad’ (Th. W. Adorno)... ‘Los sistemas sociopolíticos, las democracias, en particular, no requieren solo la conciencia de la libertad, sino también la conciencia de lo que ellas no son: la conciencia de la historia anterior y de sus víctimas absurdas’” (149). En las democracias “el poder es y tiene que seguir siendo criticable y revocable. En cambio, –continúa Metz– existe una representación irrevocable de la impotencia política. Precisamente aquella por la que se trae a la memoria la autoridad de los que sufren, que ninguna democracia puede acallar”. En esta situación, “la Iglesia no existe para representar al poder político sino para traer

(146) J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1992 (2ª reimp); Id., Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos, Ed. Cátedra, Madrid, 1989.

(147) K. O. Apel, La transformación de la filosofía, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985.

(148) *Ibíd.*, vol. II, pp. 149, cf. p. 341.

(149) J. B. Metz, Dios y tiempo. Nueva teología política, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 207.

a la memoria la impotencia política” (150). En este esfuerzo habrá que tener en cuenta una seria advertencia de P. Ricoeur: “si la crítica de la opresión económica y social no pasa a través de la crítica de la dominación política y si se pretende juzgar a la liberación económica por cualquier camino político, esta se condena a una terrible venganza de la historia... Para el Occidente el paso por la liberación política aparece como ineludible, como lo ha enseñado continuamente la catástrofe totalitaria” (151). En un contexto de exclusión y marginación, como el nuestro, donde nos interpela “la autoridad de los que sufren injusta e inocentemente” (152), la opción por los pobres manifestada por la Iglesia latinoamericana, mantiene intacta su vigencia. Así podrá ser creíble que efectivamente “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1).

V. SOBRE EL RETORNO DE LO SAGRADO Y LA EMERGENCIA DE NUEVAS SENSIBILIDADES RELIGIOSAS

1. “Exceso de creencias”, incertidumbre y flexibilización

Los desafíos a la fe cristiana y a su credibilidad ya no parecen venir solo de las contradicciones de la realidad social de una cultura que se considera cristiana, o de “un ateísmo práctico” –consecuencia de una profunda incoherencia entre fe y vida–, ni solo de un ateísmo teórico, sino también de un cierto “exceso de creencias” (153). Se asiste a una verdadera “revancha de lo sagrado en la cultura profana” (154). Revancha que plantea serias dificultades para una experiencia integral de la fe en el continente y que se ve reforzada por los procesos de desinstitucionalidad y subjetivación de la experiencia religiosa que alcanzan, como hemos visto, a América Latina. Como consecuencia de esta situación de desinstitucionalización y pluralismo, las religiones históricas han perdido, en parte, el monopolio cosmovisional y de sentido (155). Por analogía con el funcionamiento del sistema económico, P. Berger y T. Luckmann (156) señalan que en la sociedad pluralista moderna la religión se halla en una situación de “mercado”. En efecto, diversas cosmovisiones religiosas ofrecen sus alternativas y compiten por atraerse a los “consumidores”. En estas circunstancias al individuo no le cabe sino asumir el riesgo de elegir y decidirse por una opción y profundizar críticamente en ella. No todas las personas están dispuestas a

(150) *Ibíd.*, p. 219.

(151) P. Ricoeur, *Filosofía y liberación*, en E. Dussel, ed., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, pp. 167-175, aquí: 170.

(152) Metz, *Dios y tiempo...*, p. 215.

(153) P. Berger, *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Herder, Barcelona, 1994.

(154) L. Kolakowski, “A revanche do sagrado na cultura profana”, en *Religiao e sociedade*, 1977, n. 1: pp. 153-162.

(155) J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, pp. 152-157.

(156) P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971; T. Luckmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.

asumir la tensión que conlleva semejante decisión. No faltan los que prefieren la estabilidad y seguridad que ofrecen algunas instituciones o líderes que otorgan refugio protector y muchas veces sectario. No es extraño que las diversas religiones experimenten hoy el resurgimiento de fundamentalismos que ofrecen certezas a fin de evitar toda contaminación de incertidumbre relativista.

La incertidumbre puede también conducir a una flexibilización de las propias creencias. Así, no es tan extraño constatar hoy que muchos cristianos asuman como propias creencias de otras religiones. Por ejemplo, especial atracción ejerce en la actualidad la idea de la reencarnación, creencia que se presenta junto a diversas ideas y expresiones que configuran un nuevo y complejo sincretismo religioso autodenominado *New Age* (157). Sus seguidores esperan la *Era de Acuario* (158). El *New Age* alimenta el sueño “utópico” de la armonía en sus más diversas expresiones. Acuario representaría una era más espiritual que Piscis, más integradora y respetuosa de todas las dimensiones de la realidad, en suma, más humana. La era moderna estaría agotada por las propias contradicciones que ha generado: desequilibrios económicos, sociales, políticos y ecológicos. Retomando antiguas tradiciones y deseos de la humanidad se sueña con una nueva era de amor, de concordia, de luz, de auténtica liberación interior del espíritu (159). La propuesta final del *New Age* es la constitución de una “Nueva Humanidad”. El camino principal es la creación de una conciencia de mayor amplitud y profundidad. Esta nueva conciencia pretende mejorar las relaciones de la persona consigo misma, con los otros, con la naturaleza y alcanzar la Totalidad por medio de diversos métodos, prácticas y experiencias específicas de superación de todos los límites (160). Es más, los seguidores de esta tendencia asumen como propia la creencia en la reencarnación y la unen con las nuevas teorías de la evolución y búsquedas de autorrealización humana. En este sentido la creencia en la reencarnación recibe una interpretación optimista y se la incluye en visiones occidentales sobre el progreso (161).

Esta tendencia no se conforma con el mero anuncio de una nueva era o tiempo sino que cree poder ofrecer los medios para descubrir desde ya y concretamente ese otro mundo espiritual. De tradiciones antiguas y nuevas el *New Age* asume diversos medios para lograr configurar un estado de conciencia más profunda (162). Las

(157) M. Ferguson, *La conspiración de acuario*, Madrid, 1994. (La primera edición en inglés es de 1980 (Los Angeles, California).

(158) Ferguson, o. c. p. 20. En la base está la idea astrológica del gran año cósmico que se refiere al tiempo que demora la prolongación del eje de la tierra (o del sol, según otros) en recorrer los 12 signos del zodiaco. Un año cósmico está compuesto por 25.268 años y un mes cósmico comprende 2.100 años. Según algunos cálculos, la nueva era comenzará con la entrada del sol en acuario el año 2.160. Piscis habría transcurrido entre el 1 de marzo del año 1 hasta el 2.160. Otros piensan que ya estamos en acuario desde el 2 de febrero de 1993, a las 9,12 am, cuando Urano y Neptuno se encontraron a 19º de Capricornio. Cf. M. Kehl, “Nueva era” frente al cristianismo, Barcelona, 1990, p. 18; M. Morillas, ¿Entramos en la era de Acuario?: *Más Allá* 48 (1993) 32-35.

(159) Cf. J. B. Libanio, *Ser cristao em tempos de Nova Era*, Paulus, São Paulo, 1996, p. 28.

(160) *Ibíd.*

(161) Cf. W. Kasper, *Reencarnación y cristianismo*, en *Temas actuales de Escatología*, Cong. Doc. de la fe, Ed. Palabra, Madrid, 2001, pp. 141-149.

(162) Libanio, o. c., pp. 32-33; A. Natale Terrin, *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*, Ed. Loyola, São Paulo, 1996, p. 22 y pp. 162-188.

técnicas psicosomáticas ayudan a revalorar la interrelación entre energía espiritual y energía psicofísica (163).

Para algunos, el *New Age* no es sino la *fase religiosa de la postmodernidad* (164). Constatando la crisis de los modelos racionales de la modernidad, la Nueva Era pretende recrear una visión holística desde la intuición. Más allá de la racionalidad lógica se pretende superar las dicotomías entre la ciencia y la mística, entre el mundo físico y el espiritual, y lograr así la ansiada totalidad. La influencia hindú y budista es evidente. Para otros, el paralelismo con la *antigua gnosis* también es evidente. En relación con esto último, el teólogo J. Ratzinger observa, con toda razón, que “aquí como allá, abstrusas mitologías confluyen juntas en la exagerada pretensión de tener a mano las claves del conocimiento y de haber hallado una explicación exhaustiva de la realidad que permita desvelar los misterios del universo y convertir el conocimiento en redención. El Dios viviente penetra en la profundidad espiritual de la existencia: el hombre se sumerge en ella para finalmente disolverse y convertirse así en una sola cosa con el todo del que proviene. Cobra nuevamente actualidad la advertencia de Karl Barth, según la cual la religión puede reducirse a una especie de autosatisfacción que, en vez de llevar hacia Dios, confirma al hombre en sí mismo y lo cierra con respecto a él” (165). Por lo mismo, surge la necesidad de un atento discernimiento crítico del fenómeno *New Age* y sus implicancias para las ciencias religiosas y para la experiencia del creyente (166).

2. *Consideraciones finales: la necesidad de desarrollar una fe más crítica y de un testimonio en diálogo*

Es muy probable que persistan y que incluso se lleguen a agudizar dificultades actuales como la privatización de la fe, el ateísmo teórico y práctico que denuncian las iglesias, la separación entre la fe y la vida, la dificultad, en fin, de traducir la fe en Dios en prácticas éticas de amor, libertad, justicia, solidaridad, etc. Pero nuestro interés en este punto ha sido destacar algunas dificultades que provienen de lo que hemos llamado, tomando una expresión de P. Berger, de un cierto “exceso de creencias”, ejemplificado con la tendencia *New Age*, y relacionado, ciertamente, con los actuales procesos de subjetivación, desinstitucionalización y pluralismo que afectan a la experiencia religiosa. Más allá de respuestas insuficientes y estériles normalmente asociadas a diversas formas de fundamentalismo o relativismo, la incertidum-

(163) Diversas técnicas y terapias, muchas de ellas tomadas del mundo oriental, como la bioenergía, la Gestalt, masajes estilo rolfing o shiatsu, acupuntura, pranoterapia, el pensamiento positivo, experiencias de meditación diversas, cromoterapias, musicoterapias, reiki, etc., adquieren gran importancia en la sociedad actual y son utilizadas sistemáticamente para alcanzar el equilibrio integral de las personas.

(164) Aldo Natale Terrin, el libro ya citado: “*New Age. La religiosidad del postmoderno*” (Bologna, 1992).

(165) J. Ratzinger, o. c., pp. 87-88. Se puede ver el sugerente análisis de J.L. Sánchez Nogales, De la religión a la espiritualidad (La religiosidad sin Dios), en *Proyección* 42 (1995): 64-66.

(166) Para seguir estudiando y analizando esta problemática disponemos ahora de un Informe crítico “provisional” dado a conocer recientemente por el Consejo Pontificio de la Cultura y por el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso: *Jesucristo Portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”* (Ed. San Pablo, Santiago, 2003).

bre que producen los procesos mencionados puede conducir a la necesidad de desarrollar una fe más lúcida y crítica. La situación actual implica reflexividad. Por lo mismo, exige creyentes con convicciones profundas y personales. La conciencia personal tendrá que apoyarse en una razonabilidad capaz de asumir el conflicto de las interpretaciones, los cuestionamientos de otras opciones religiosas y las serias dificultades que presenta el curso actual de diversas sensibilidades religiosas. Todo esto implica crecer en una *fe razonable*, en medio de amenazas a la misma razón. Como bien señala Ratzinger, “la fe salva a la razón, precisamente porque la abraza en toda su amplitud y profundidad, y la protege de las tentativas de reducirla a lo que tan solo puede verificarse mediante la experiencia. El misterio no se presenta como enemigo de la razón; al contrario, él salva y defiende la íntima racionalidad del ser y del hombre” (167). Los desafíos para todo creyente son explícitos: por una parte requiere un proceso de formación religiosa y teológica que le permita profundizar razonablemente en su fe y, por otra, un acompañamiento en la personalización de su experiencia creyente. Hombres y mujeres creyentes deberán estar más conscientes de que se ubican en una tradición y que participan de una verdad que no les pertenece exclusivamente. Intentarán ser personas abiertas, tolerantes y dialogantes y así más creíbles. En palabras de J. Gómez Caffarena, el creyente de hoy es, inevitablemente, un hombre sometido al “imperativo hermenéutico” (168). Es decir, se trata de interpretar la propia vida y la fe en un contexto sociocultural pluralista que ofrece dificultades, pero también oportunidades para el desarrollo de la “opción creyente”, utilizando el término ya conocido de A. Bentué (169). En opinión de E. Biser, considerando los horizontes culturales analizados y en lo que él denomina “era postsecularizada”, “la exhortación de la primera carta de Pedro, de dar cuenta y razón de la propia fe a quien nos la pide (1 Pe 3, 15), demanda que no se la entienda ya con carácter apologético, sino en un sentido dialógico, de acuerdo con su intención” (170). Se trata, en efecto, de intentar una comprensión crítica de los nuevos fenómenos y de ensayar un diálogo también crítico.

También aquí se hace imprescindible un testimonio dialogante. Al respecto, el teólogo C. Geffré ofrece un sugerente conjunto de criterios de autenticidad del testimonio abierto al diálogo: destaca que *la palabra del testigo debe ser amiga del hombre* y la necesidad del *respeto a la libertad ajena en el testimonio*: “Quizá el objetivo del testimonio, cuando es testimonio ante Dios y testimonio desinteresado, no es intentar hacer del otro lo que no era hasta entonces... sino tratar de hacerle llegar a sí mismo: ser revelador de su propia verdad o revelador de una posibilidad de existencia hasta ahora oculta” (171). Es dable señalar, finalmente, que la religio-

(167) J. Ratzinger, o. c., p. 92.

(168) J. Gómez Caffarena, “El pluralismo sociocultural como posibilidad y desafío para la fe”, en Congreso de Teología de Vitoria y Deusto, Pluralismo sociocultural y fe cristiana, Edic. Mensajero, Bilbao, 1990, pp. 17-35.

(169) A. Bentué, *La Opción creyente*, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1995.

(170) E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Ed. Herder, Barcelona, 1994, p. 503.

(171) 1) Ante todo, *la referencia al evangelio y a Jesús de Nazaret*, quien con su vida en favor de los hombres y en radical relación con Dios, su Padre, inspira todo testimonio cristiano...; 2) *“No se puede disociar el testimonio como enunciado del acto de enunciación*, del compromiso del testi-

sidad actual y del futuro será auténtica en la medida que sepa mantener una relación vital y creativa con el pasado y con su presente. Esto es básico en nuestra experiencia de fe, dado que la novedad central del movimiento cristiano de ayer, hoy y mañana surge siempre del redescubrimiento de su origen que no es algo, sino alguien: Jesucristo. Por lo mismo, una característica esencial de la religiosidad del futuro tendrá que estar configurada por la centralidad de Jesucristo, hacia quien la historia tiende como su consumación y plenitud. Jesús es la revelación de Dios. En medio de las contradicciones y esperanzas de nuestra historia, la religiosidad tendrá que fundamentarse en una personal y profunda experiencia del Dios trascendente e inefable que se ha revelado *en* la historia. Al respecto me identifica plenamente una expresión de K. Rahner cuando observa que “el cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano” (172).

VI. REFLEXIÓN FINAL

La credibilidad del cristianismo también está fundamentalmente vinculada con la posibilidad de desarrollar un pensamiento propio a fin de responder a la historia, *a nuestra historia*, su cultura y sus signos, a los desafíos del contexto particular; en definitiva, con la posibilidad de pensar y ser creativos en torno a la propia significatividad. Se ha visto a lo largo de este trabajo una diversidad de desafíos y dificultades que están en curso (cf. supra, Caps. II, III, IV, V), y cuyo tratamiento requiere perspectiva, tomar distancia, es decir, levantar la mirada más allá de lo inmediato, asumir lúcidamente los propios condicionamientos y las proyecciones a futuro. Sin pensamiento difícilmente habrá perspectiva.

El requerimiento de una teología latinoamericana creativa y capaz de asumir la propia realidad mantiene su vigencia. Es una solicitud que se viene manifestando al menos desde mediados del siglo XX. En 1960, M. McGrath entonces Decano de esta Facultad, en el primer número de la Revista *Teología y Vida* planteaba: “Para vivir

go... Como decía Kierkegaard ‘en la vida del testigo hay una reduplicación del testimonio’... (esto es) ser lo que se dice... el testimonio cristiano es siempre un testimonio existencial;...3) *La palabra del testigo debe ser amiga del hombre*. El testimonio cristiano del evangelio es siempre una palabra exigente... siempre liberadora y no una carga suplementaria. En otros términos, los buenos profetas no son necesariamente los que anuncian desgracias o acusan. Los buenos profetas son los que preceden la expectación de aquel que tiene una serie de posibilidades que todavía no le han sido reveladas: una palabra creadora de algo nuevo...; 4) *El respeto a la libertad ajena en el testimonio*: ... para salir de este dilema..., responsabilidad y respeto al otro, hay que reflexionar sobre la naturaleza misma de la fe, sobre el hecho de que la fe es siempre don gratuito de Dios y acto libre. En otras palabras, la fe no es una posesión definitiva, una certeza adquirida de una vez por todas. Participa de la inseguridad que caracteriza mi libertad... En todo testimonio hay, por necesidad, cierta fraternidad entre el creyente y el no creyente, a saber, la fraternidad de una búsqueda que nunca se termina. En este momento, no soy simplemente el propietario de una respuesta definitiva, sino también el testigo de una interrogación, de una verdad que me sobrepasa, de una llamada...; el diálogo entre dos personas conduce al diálogo consigo mismo y entonces se atestigua y se celebra en ese diálogo la verdad. Quizá el objetivo del testimonio, cuando es testimonio ante Dios y testimonio desinteresado, no es intentar hacer del otro lo que no era hasta entonces... sino tratar de hacerle llegar a sí mismo: ser revelador de su propia verdad o revelador de una posibilidad de existencia hasta ahora oculta” (C. Geffré, o. c., pp. 224-227).

(172) K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*, VII, Madrid, 1968, p. 25.

como hombre es imprescindible pensar. Para vivir como Cristiano es imprescindible pensar la fe. Para nosotros no basta que la Fe se esté pensando en Roma o en París o en Munich. Es preciso que la pensemos en Chile” (173). Un año después, en *Anales de la Facultad de Teología*, profundizando en la misma idea expresaba: “Esta inmensa porción del Cristianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de infantilismo intelectual, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento religioso, de otras tierras. Lo que es doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de Teología que la Iglesia Romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí, donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego... Los vastísimos y profundísimos cambios sociales que experimenta Latinoamérica en nuestra época reclaman la presencia de un pensamiento católico vivo, alerta y atento a lo nuestro y a lo que aquí está ocurriendo” (174).

Se planteaba entonces la exigencia de pensar teológicamente una experiencia de fe particular, una experiencia eclesial particular: la de la Iglesia latinoamericana. Pensar y reflexionar en torno a las preguntas y dificultades de esta particular comunidad eclesial y en torno a los desafíos propios de la evangelización en este continente; asumir e interpretar, en suma, los signos de los tiempos. Proporcionar a la Iglesia un pensamiento igualmente propio, capaz de esa “propia expresión” de las verdades universales de la fe cristiana, parecía ser la condición de posibilidad para superar en palabras de Lima Vaz, la condición de “Iglesia-reflejo” y llegar a ser “Iglesia-fuente”, auténtica Iglesia particular, en la línea del Concilio Vaticano II (175). La teología latinoamericana (176), a través de la teología de la liberación, intentó pensar teológicamente una experiencia eclesial particular (177) y hacerse cargo de los desafíos que

(173) M. McGrath, Editorial, *Teología y Vida*, Vol. I (1960), N° 1, p. 4.

(174) M. McGrath, “La misión de la teología en Latinoamérica”, en *Anales de la Facultad de Teología XII* (1961) 16-17. A propósito de la referencia de McGrath a la significativa proporción de cristianos: “la mitad de los cristianos del mundo está en juego”, proporción que hoy es mayor, es pertinente la opinión reciente del teólogo europeo Metz, quien reflexionando sobre el desafío de un mundo socialmente dividido y culturalmente policéntrico, se pregunta ¿qué significa... para la teología católica el hecho de que esta Iglesia ‘sea’ cada vez en mayor medida una Iglesia del Tercer Mundo con una historia constituyente, en sus orígenes, occidental y europea?... y añade: “la historia originaria europea y occidental sigue siendo irrenunciable para este policentrismo cultural. Pero de lo que se trata ahora es de que haya reciprocidad en el desarrollo de la vida eclesial y teológica” (Metz, Dios y tiempo..., p. 132) y más adelante puntualiza: “para responder al reto de un policentrismo cultural sin negar sus propios rasgos histórico-culturales, la Iglesia tiene que desarrollar en su vida dos opciones y poner en relación, una con otra, la opción a favor de los pobres y la opción en pro de los otros con su heterogeneidad. Para esto hay que superar mucha obcecación no solo social sino también étnica dentro de nuestro cristianismo tradicional. En todo caso la opción en pro de los otros no debe descargar a la Iglesia de su opción por los pobres” (Ibíd., 137).

(175) H. C. de Lima Vaz, “Igreja-reflexo x “Igreja fonte”, en *Cadernos Brasileiros*, Río de Janeiro 46 (1968) 17-22.

(176) Cabe hacer notar que la reflexión teológica en Latinoamérica siempre ha tenido otras expresiones y no coincide totalmente con la teología de la liberación. Así, por ejemplo, lo demuestra el volumen especial que recoge una investigación sobre el desarrollo teológico en Chile: “40 años de reflexión teológica en Teología y Vida”, en *Teología y Vida*, Vol. XLI (2000), pp. 273-649.

(177) Cf. C. Palacio, *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*, Ed. Loyola, São Paulo, 2001, pp. 119-137.

planteaba la historia de los hombres y mujeres de Latinoamérica a la fe cristiana. Intentó hacerse cargo de aquel “horror” que está más allá de la teología, en la realidad de su entorno, quiso tener en cuenta, teórica y prácticamente, el “mal-desgracia (178), y hacerse cargo de la desdicha y el sufrimiento de los otros, de los pobres, y entendió que no se podía hablar de Dios, del Dios de la tradición judeocristiana, al margen del dolor de las víctimas que sufren injustamente (179).

Desde el Vaticano II y tras el impulso recibido en la Conferencia Episcopal de Medellín, se inició un camino. No es necesario recordar ahora lo difícil de este caminar, con sus aciertos y sus errores (180), con sus logros y fracasos, sus costos personales e institucionales. Al respecto, y culminando con esta reflexión, estoy plenamente de acuerdo con un reciente planteamiento de Juan Noemi: “Un aporte decisivo y perdurable de la teología de la liberación en el desarrollo de la teología en Latinoamérica es el haber constituido un explícito ensayo de interpretación de los signos de los tiempos, un esbozo de teología de la historia... Lo más significativo de la teología de la liberación que decanta en una perspectiva histórica más amplia es su pretensión de articularse no a espaldas sino de frente a una situación histórica desgarrada... El que la interpretación de los ‘signos de los tiempos’ haya sido parcial y deficitaria no invalida su afán fundamental de hacerse cargo de la concreta situación histórica de nuestros países. Esta persiste como un desafío para cualquier teología que no abjure del mensaje y doctrina cristiana como evangelio. En este sentido constituye una ligereza pensar que la perspectiva hermenéutica de la teología de la liberación haya sido realmente superada. Equivaldría, por lo demás, a una precipitada renuncia al enfoque histórico-salvífico con que el C. Vaticano II pretendió establecer un diálogo con el mundo contemporáneo” (181).

Condición de posibilidad mínima para ser creativos en esta reflexión atenta a la historia de Latinoamérica es superar, quizá también entre nosotros, la “omnipo-

(178) Al respecto A. Gesché ha expresado: “Para mí, intelectualmente hablando, lo que constituye quizás el significado fundamental de las teologías de la liberación y lo que les dará un lugar que jamás se le podrá quitar, es que han tenido en cuenta teológica (y prácticamente, desde luego) el mal-desgracia. Es preciso reconocerlo; ese mal forma parte del mal que Dios condena y rechaza y por tanto se ve afectado por la salvación, lo mismo que el mal de pecado y de culpabilidad personal. La redención, para emplear otra palabra de nuestro vocabulario teológico, no hace distinciones. Se refiere tanto al segundo como al primero” (A. Gesché, *Dios para pensar I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, pp. 128-129).

(179) Cf. J. B. Metz, *Dios y tiempo...*, pp. 135-146; 186-187.

(180) Cf. J. B. Libanio, *Las declaraciones del magisterio de la Iglesia sobre la teología de la liberación*, en Id., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 229-247; J. C. Scannone, *Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos instrucciones)*, en *Medellín 78* (1994) 255-283; F. Montes, *Aportes de la Teología de la liberación a la Doctrina Social de la Iglesia*, en VV. AA., *Doctrina Social de la Iglesia*, CELAM, Bogotá, Colombia, 1994, pp. 69-91; Mons. Andrés Rodríguez M., *Comentario desde la perspectiva teológico-ética sobre la ponencia “Aportes de la teología de la liberación a la Doctrina Social de la Iglesia”*, *Ibid.*, pp. 107-117.

(181) J. Noemi, *Noticias de libros, Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Antonio González), en *Teología y Vida*, vol. XLII (2001), p. 494. Del mismo Noemi se puede ver su estudio presentado en un encuentro organizado por el Celam, en el que participaron representantes de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en torno al futuro de la reflexión teológica en Latinoamérica: “Rasgos de una teología latinoamericana”, en el libro ya citado: VV. AA., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina...*, pp. 29-74.

tencia del presente”, en que tanto el pasado como el futuro parecen desvanecerse. La preeminencia del presente, queramos o no, acaba socavando la tensión entre duración e innovación y, en consecuencia, solo queda lugar para la repetición y el consabido retorno de lo mismo. De ahí la importancia de superar toda amnesia cultural, *hacer memoria*, de nuestra propia historia, sin olvidar, a la vez, que, finalmente, la teología es fundamentalmente una *esperanza* dirigida a toda la humanidad.

RESUMEN

El autor describe y analiza las tendencias culturales más significativas que junto con modificar la existencia personal y social están afectando la experiencia creyente y, en consecuencia, la credibilidad de la institución eclesial situada en Latinoamérica. Indaga el “lugar” de la Iglesia en el acto del creer y la relación entre credibilidad y testimonio de la Iglesia afirmada por el Concilio Vaticano II y por otros textos magisteriales del postconcilio, especialmente del Episcopado latinoamericano. Explica la importancia de atender a la historia y a los “signos de los tiempos” como condición de credibilidad del testimonio cristiano. Al identificar complejas tendencias socioculturales destaca el inconcluso proceso de individualización y desinstitucionalización que problematiza la legibilidad de los “signos de los tiempos” y la vida del creyente. Igualmente considera la desafección hacia la democracia que se vive hoy en el continente y los serios desafíos que enfrenta la necesaria reconstrucción del “nosotros ciudadano” y el lugar de la fe en este nuevo contexto histórico. El emerger de un nuevo sincretismo religioso exige la profundización de una auténtica espiritualidad cristiana en los inicios del nuevo siglo. En medio de una cultura caracterizada por una “omnipotencia del presente”, subraya que la fe judeocristiana puede ayudar a recuperar la memoria y a despertar horizontes de futuro.

ABSTRACT

The author describes and analyses the most influential cultural trends, which have modified the personal and social existence, upsetting the experience of the faithful and consequently the credibility of the institution of the Church in Latin America. The author discusses the role of the Church in one's faith and looks at the relation between credibility and testimony of the Church which has been confirmed by the Vatican Council II and other post-council magisterial texts, especially of the Latin American episcopate. The author explains the importance of looking at history and the signs of the times as a condition for credibility of the Christian testimony. As he identifies these complex socio-cultural trends, the author highlights the unfinished process of individualisation and desinstitutionalisation which hampers the proper interpretation of the ‘signs of the times’ and the life of the believer. He also considers the lack of confidence on the democracy now governing the continent and the serious challenges faced to reconstruct the feeling of ‘we-citizens’ and the role of the faith in this new historical context. For a new religious syncretism to come forward there is a need of an authentic Christian spirituality in the new century. Amid a culture characterised by an ‘omnipotence of the present’ the article stresses that the Judeo-Christian faith may help recover the memory and awaken future horizons.