

En la Modernidad: Iglesia y cultura¹

1. Cultura, Ilustración y Vaticano II.

Desde el antiguo Israel a la actual Ecúmene mundial ha sido el camino secular recorrido por la Iglesia Católica. En ese camino la Iglesia ha atravesado, asumido, rechazado -y ha sido rechazada- y transformado múltiples culturas. Sin embargo, el proceso de evangelización ha ido abarcando progresivamente las múltiples culturas existentes; desde sus orígenes, la Iglesia ha debido establecer diálogo con las más diversas culturas. En tanto debe predicar el evangelio a todas las naciones, la cuestión de la cultura y las culturas del hombre, es consustancial a la Iglesia. Y no de modo abstracto, sino en el seno cambiante de la historia universal, como cuestión de vida o muerte, de razón de ser.

La Iglesia nació en el pueblo y cultura de Israel. Desde entonces se ha insertado en muy diversos pueblos y ámbitos culturales. Unos decisivos y otros casi insignificantes para la historia universal. La Iglesia, pueblo de Dios, ha llegado a otros pueblos, y otros pueblos han penetrado en los pueblos donde habitaba la Iglesia. Así, ha vivido en profundidad los "choques", los "intercambios", las "asimilaciones", incluso las "muertes" de distintas culturas. Pero no es sólo cuestión entre pueblos: dentro de cada pueblo pasan muchas fases culturales, crisis, renacimientos y revoluciones, suscitándose contradicciones internas profundas que envuelven a sus respectivas Iglesias arraigadas. Por supuesto, también diálogos, pero éstos deben templarse a través de los contrarios, incluso la contradicción. Toda esta complejidad toma a la Iglesia Católica no sólo por "fuera", sino por "dentro" -y a veces simultáneamente en varios lugares o espacios culturales-, ya que los cristianos forman parte de esos pueblos y culturas en devenir. No es sencillo deslindar estas distintas "participaciones" vividas siempre en unidad. La "catolicidad" obliga a la Iglesia a convivir simultáneamente con distintas culturas, en unas en paz y perseguida en otras, en unas esplendente y en otras mediocre.

La Iglesia y los cristianos han tenido variadas actitudes ante las distintas culturas, en diversos momentos históricos, ante los cambios culturales y ante el sentido cultural de sus propios movimientos. La polémica estalla así en el seno de la propia Iglesia. La Iglesia no es de ninguna cultura, pero no puede vivir sin apropiarse de las culturas, entonces lleva en sí misma la herencia de varias culturas y esto -aunque la Iglesia trasciende toda cultura- integra inevitablemente el ser histórico concreto de la misma Iglesia. La Iglesia trasciende las culturas, pero no sólo está dentro de ellas, sino que las "arrastra" en su memoria, su ser, y debe "despojarse", "purificarse", de unas culturas, para penetrar en otras. La Iglesia es una identidad en continuas metamorfosis culturales.

La Ecúmene mundial -como presencia de todos a todos- es un fenómeno reciente. En rigor, nos aprieta a todos cada vez más intensamente luego de la Segunda Guerra Mundial, aunque su génesis, su formación, se inicia ya desde el siglo XVI. Así, solo con el Vaticano II la reflexión y perspectiva conjunta y normal de la Iglesia se hace a escala mundial. Una escala mundial que deja de ser bruma y se vuelve el pan de cada día. Ahora, la "catolicidad" de la Iglesia dialoga y se inserta, auto-comunicándose, con las múltiples culturas existentes en la Tierra, conmovidas

1 *Teología de la Cultura*, CELAM 114, 1989 (11-47).

y componiendo en diversos grados con la marea de la "occidentalización" abarcadora. Tal situación está bajo la mirada y consideración de todos. Las cuestiones de la cultura, sus estructuras básicas; sus evoluciones y revoluciones; su difusión, crisis y contradicciones, su tipología y sucesión, sus diferentes altitudes y estilos, están a la orden del día. La abigarrada historia universal de las culturas se impone como un dato inmediato y familiar, televisivo, de nuestra actualidad histórica.

La temática expresa de la "cultura" en perspectiva histórica se incorporó decisivamente en la reflexión del Magisterio eclesiástico católico, desde el Concilio Vaticano II. La relación de la Iglesia y las culturas es un eje de la Constitución Pastoral conciliar "Gaudium et Spes" (1965). Luego, más directamente, está en el corazón de la "Evangelii Nuntiandi" (1975) de Pablo VI, que condensa el Sínodo mundial de 1974. Allí se pone como central la relación de "evangelización" y "cultura y culturas del hombre". Siguió la conferencia Episcopal de Puebla (1979), donde historia y cultura tomaron especial relevancia para América Latina. Y se ha vuelto esencial al Papado de Juan Pablo II, convertido, por apóstol peregrino mundial, en gran "párroco de la Tierra". Es como la culminación y nueva partida, de un vasto proceso histórico eclesial y secular.

Desde siempre, en tanto los pueblos se diferencian entre sí, los hombres han percibido las diferencias culturales y han reaccionado y reflexionado ante ellas. Ya fue motivo fundamental en el año 49, en el Concilio de Jerusalén y la famosa cuestión de la circuncisión. Este fue el primer conflicto de evangelización y cultura: el pasaje del judeo-cristianismo a la vasta Ecúmene helenístico-romana. La historia de las culturas, como historia debidamente informada que intenta describirlas y comprenderlas con cierta sistematicidad, y que busca la lógica de sus conexiones, estructuras y cambios, es relativamente moderna. Precisamente, "cultura" y "civilización" comenzaron a ser tematizadas en el siglo XVIII, con la Ilustración. Pero esta tematización se hizo cada vez más intensa, profunda y polémica en los siglos XIX y XX.

El Vaticano II y la Ilustración tienen íntimos vínculos. Ya hemos insistido en otras ocasiones al respecto. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia y el Mundo, es la asunción y transfiguración por parte de la Iglesia de lo mejor de la Ilustración, desde la lógica íntima de la misma Iglesia. La Ilustración, en uno de sus aspectos básicos, fue una reivindicación del valor del "mundo" contra una cierta depreciación cristiana. La Ilustración reivindicó la "tierra" contra el "cielo", porque muchos cristianos valoraban el "cielo" contra la "tierra". Y dice el Vaticano II: "la espera de la tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (G.S. 39). Para nosotros, el "cielo" funda la construcción y la crítica de la "tierra". Da sentido a la "tierra" y por ende a la "cultura". De ahí que no sea extraño que la "cultura" esté en el corazón de la *Gaudium et Spes*. Así conviene detenernos en los comienzos del pensamiento sobre la cultura y la civilización en el siglo XVIII, para enlazar con el itinerario de la idea de cultura en el pensamiento católico que en este siglo prepara —y debe proseguir— al Vaticano II. Partiremos de la Ilustración, para llegar a nuestros días.

Se entiende, "civilización" y "cultura", en tanto permiten una comprensión global de la historia universal, y por ende de la historia de la salvación. Comprensión humana global, siempre necesaria, siempre insuficiente, siempre renovable.

2. La Ilustración y su gran herencia.

En el siglo XVIII el vocablo "civilización" se adelantó al de "cultura". Una constelación de palabras preparan el sustantivo "civilización": *Polis, polite, poli, policé, civis, civitas*, civilizado y civilizar. Es el notabilísimo Turgot que en 1751 habla de "paso a un estado civilizado": el progreso va de los pueblos salvajes a los pueblos civilizados. Según el colombiano Germán Arciniegas, la Enciclopedia dice: "Civiliser une nation, c'est la faire passer de l'état primitif, naturel, a un état plus évolué de culture morale, intellectuelle, sociale... (car) le mot civiliser s'oppose á barbarie".² Civilizar nace en oposición a barbarie. La primera oposición es civilizar y barbarie. Esta será un motivo esencial de la interpretación de la historia latinoamericana en el siglo XIX, a través del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento.

Pronto pasamos de civilizar a civilización. Será un singular heredero de Vico, Nicolás Boulanger, el primero en usar, en 1778, "mettre fin á l'acte de civilisation" y "une civilisation continué". Y otro heredero de Vico, Pierre-Simon Ballanche usará "civilisations" por primera vez en plural en 1819. En fin, puede verse el camino de "civilizar" y "cultivar", en el que se produce un pasaje creciente del sujeto, de la persona, a lo objetivo y social: se pasa de los individuos a los pueblos. De la "cultura animi" de Cicerón, hacia la cultura de los pueblos de Herder. Cultura se liga con educación, formación. Tal el itinerario básico, sin pormenores.

Es con la Ilustración que se inician las "filosofías de la historia". Es Voltaire que acuña la expresión. Se trata de filosofías de la historia universal. Pues a mitad del siglo XVIII el conjunto de la historia universal empieza a estar a la vista de Europa Occidental, centro de la Ecúmene mundial en formación. El período anterior, que arranca del siglo XVI, es todavía el descubrimiento brumoso de la Ecúmene Mundial: sólo en la segunda mitad del siglo XVIII el mundo empieza a tomar configuraciones históricas más seguras, más informadas. Ahora, desde ese centro europeo, desde su altitud, se puede intentar pensar el conjunto histórico de la Ecúmene Mundial. Es así como aparecerán numerosas obras relatando la historia universal, visiones del desarrollo global de la humanidad. En adelante, ningún pensar de la realidad podrá prescindir de tales perspectivas. Será una exigencia ineludible de la actualidad histórica creciente de la Ecúmene Mundial. Quedarse por debajo de tal exigencia, implicará pérdida de vigencia histórica, inactualidad, quebranto de protagonismo. Es lo que le sucede por aquellos tiempos a la Iglesia.

La primera visión de la Ecúmene Mundial fue de un enemigo mortal de la Iglesia. La primera historia universal fue escrita por Voltaire entre 1740 y 1756, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. El pensamiento de Voltaire se elabora en antítesis al de Bossuet. Es su contrarréplica al *Discurso sobre la historia universal* (1681). En éste Bossuet prosigue y da una nueva versión de la *Civitas Dei* de San Agustín, que había sido el modelo de la teología de la historia que, con variaciones, había atravesado los tiempos desde la caída del Imperio

² Citado por Kluckhohn, C. y A. Kroeber (1972): *Il concetto di cultura*. Bolonia, Il Mulino, p. 18.

Romano. Desde la base de una interpretación de las edades históricas sobre cronologías bíblicas, Bossuet establece la bipolaridad central de la historia: el proceso de los Estados, o mejor, de los Imperios, y el de la Iglesia (que viene de Abraham y la historia de Israel). El polo secular, los Imperios; el polo religioso, la Iglesia. Dice Bossuet: "La religión y el gobierno político son los dos puntos sobre los que corren las cosas humanas". Pero, en última instancia, los Imperios solo tienen pleno significado a la luz de la historia religiosa de la Iglesia: "Es el imperio del Hijo del Hombre, que ha de subsistir en medio de la ruina de todos los otros y el único al cual se ha prometido eternidad". Esto implica una confianza radical en la Providencia que conduce a la historia, más allá de las apariencias contradictorias y momentáneas.

Entender a Bossuet implica una lectura más amplia que la literal del *Discurso sobre la historia universal*, pues implica su teoría política (*Política extraída de las propias palabras de la Escritura Santa*, 1704), su visión de la Iglesia (*Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*, 1688) y su antropología (*Tratado del Conocimiento de Dios y de sí mismo*, póstumo, 1741). En Bossuet, un poco ingenuamente, los marcos de la historia bíblica son los marcos de la historia universal. La visión de Bossuet es completamente autoritaria, tanto en el "orden" del Estado como de la Iglesia. El tema de la obediencia le es central. Nada peor que la anarquía, piensa como Hobbes, el primer gran atea moderno. Bossuet es paralelo y opuesto a Hobbes. Coinciden, por razones y caminos opuestos. También Bossuet es un cartesiano, y celebra el "progreso", las perfecciones que el hombre aporta a las cosas por la industria. Por su inteligencia, la aptitud humana del perfeccionamiento es infinita y "sólo la pereza puede poner límites a sus conocimientos y a sus invenciones". Veamos cómo Voltaire invierte a Bossuet.

Bossuet termina su discurso de la historia universal en Carlomagno. Promete llegar en otro libro hasta su tiempo, pero no lo escribe. Y es desde Carlomagno a su tiempo que prosigue Voltaire, aunque con una vasta introducción desde la prehistoria y la antigüedad. El hilo conductor de esta historia es también la del "poder secular" y el "poder religioso", pero centrando todo en la polémica anticlerical. Pero ya no escribe, como Bossuet, desde Israel y el Mediterráneo, sino desde la Ecúmene Mundial, y empieza con China. Los jesuitas habían popularizado China en el entretiem po. Voltaire usa una China en las antípodas de Israel, al que denigra. Voltaire disuelve la historia bíblica en la historia universal profana naciente. Confucio es un sabio superior a los profetas. Pero esta primacía del Estado —contra la religión vuelta superstición- se orienta hacia la tolerancia y la libertad. La repulsa al autoritarismo religioso y político de Bossuet se extiende a toda la historia y a toda la Iglesia. La idea de Progreso, a su vez, ocupa el lugar central: la civilización significa el progresivo desarrollo de las ciencias y los oficios, de la moral y las leyes, del comercio y la industria. Esta idea de Progreso irá tomando una consistencia cada vez más intensa, en Turgot —que en 1751 difunde su *"Plan de dos discursos sobre la historia universal"*. Los progresos ya no son en tales o cuales ámbitos, sino que el Progreso es la clave para los misterios de la causación histórica. Todavía para Turgot el Progreso está gobernado por la Providencia y valora al cristianismo por su enseñanza de fraternidad. Esto se irá inmanentizando radicalmente en la línea de Condorcet (*Esbozo de un cuadro histórico de los profetas del espíritu humano*, 1801) y Comte (*Sistema de Política Positiva*. 1851-1854) que lleva a su límite la visión de la historia universal acorde a la secuencia de la "ley de los tres estados" sucesivos de la humanidad: el teológico (infantil), el metafísico (adolescente) y el científico (maduro). Penetramos en el nacimiento de la sociología con Saint-

Simon, en *La industria* (1817) y *El sistema industrial* (1821). Pero ya nos introducimos hondamente en el siglo XIX y en nuestro tiempo.

Otra variante de la filosofía de la historia es la de Herder (*Ideas sobre una filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-1791). Trasciende a Voltaire en su penetración del genio de los pueblos, de sus costumbres, al punto que la tradición casi se equipara a cultura. El proceso de la historia universal muestra la Providencia, pero no concebida como dirección exterior a la historia, o en intervenciones directas milagrosas, sino como la "revelación inmanente de un plan divino" en el proceso histórico mismo. Así Herder no sólo está presente en la idea de cultura del antropólogo alemán Gustav Klemm (1843) que será ya la de los etnólogos y antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX, sino en el despliegue interno de la historia universal que, bajo formas muy distintas, pasará por Kant, Fichte (1806) y culminará en Hegel (1831), que formula la unidad más íntima de filosofía e historia en el despliegue histórico del Espíritu, que se realiza en el Estado (y no en la Iglesia). Luego Marx será la unidad de Hegel y Saint-Simon para la realización del comunismo.

Tales son las grandes configuraciones, las más altas, de la Ilustración y su herencia. La historia de la Salvación cristiana se vuelve historia de la Salvación en la inmanencia. Quede sólo como telón de fondo de las relaciones entre Iglesia, cultura e historia, en este crucial período moderno.

Así como la Ilustración y su herencia inmediata señalan el apogeo del pensamiento "secularista", su reverso es una Iglesia en el colmo de su postración intelectual. El siglo XVIII es de una extraordinaria atonía eclesial, pareciera que el pensamiento original hubiera evacuado a la Iglesia, que llega en ese momento a su máximo descaecimiento. También los que habían abierto el camino de la Ecúmene Mundial, Italia, España y Portugal, quedaban rezagados y miméticos. La Francia católica de Luis XIV declinaba. La hegemonía pasaba al norte protestante, inglés, holandés, alemán. O a una Ilustración francesa anglófila. Ya vimos cómo la primera visión de conjunto de la Ecúmene Mundial fue de un enemigo mortal de la Iglesia. A fines del siglo XVIII comienzan a multiplicarse las historias universales. En este orden del pensar histórico-cultural, todos los grandes de aquel tiempo, los franceses, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Condorcet; los ingleses, Ferguson y Adam Smith; los alemanes Lessing, Herder, Kant, son ajenos u hostiles, en mayor o menor grado, a la Iglesia Católica. Tan disgregada está la Iglesia en Europa, que el Papado pasa entonces por el calvario de la prisión de Pío VI y Pío VII. La Iglesia sólo podrá pensar mundialmente, cuando respire mundialmente, unificada por la capitalidad del Papado. Es decir, sólo a partir de León XIII, a fines del siglo XIX. Sin embargo, un poco en sus márgenes, el pensar histórico cultural católico moderno asomaba.

3. Desde las márgenes de la Iglesia.

Ante todo, a principios del siglo XVIII, está Giambattista Vico, con sus "Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones" (1725-1730-1744). Es el último gran representante del barroco católico, y el primer gran filósofo moderno de la historia. En rigor, instaura una "Ciencia Nueva" de la historia, no sólo con su criterio de inteligibilidad del "verum factum" —los hombres pueden conocer el mundo histórico con "ciencia" porque ha sido hecho por ellos— sino por el establecimiento, desde una antropología "ontologista", del hombre

como "imagen de Dios", de una "lógica histórica". Esta se objetiva en su "historia ideal de los tres estados", en función de la realización de la libertad que coincide con la ley natural de Dios: es decir, la historia es una historia de la liberación, con *corsi e recorsi*, que apunta como horizonte ideal a una república igualitaria, popular, religiosa monoteísta.

Estamos así en las antípodas de Bossuet. Un gran descubrimiento de Vico es el paisaje en la historia "del mito" al "logos" y sus recaídas. Vico hace una teología de la historia que no es una teología de la revelación bíblica, a la que "pone entre paréntesis". Se trata, en lenguaje tomista, de una teología natural" como "teología civil", es decir, una filosofía de la historia. Pero no en el sentido de Voltaire, como adversaria de una teología bíblica de la historia, sino sólo racionalmente "previa", prolegómeno. No excluyente en principio, sino lo contrario, prólogo. En este sentido, Vico ensambla —historizándolas profundamente— con la Política clásica de Aristóteles y Santo Tomás. Pero deja fuera la conexión con la "teología revelada" o "teología bíblica" de la historia. Con los que se muestra otro dualismo específicamente moderno en el pensamiento católico: o se hace solo teología natural, civil, de la historia (filosofía de la historia) o se hace teología revelada, bíblica, de la historia. Las dos tienen pleno sentido sólo la una por la otra, pero de hecho se separan y no alcanzan a componer en una síntesis. O historia universal secular, o historia de Israel y la Iglesia. El primer caso estaría simbolizado por Vico, el segundo por Pascal. Componer Vico y Pascal es búsqueda hasta nuestros días, siempre de difícil solución.

Pero Vico, que hace una "historia ideal universal", de hecho también se reduce en sus apoyaturas a la experiencia limitada del Mediterráneo, es decir, a la Ecúmene helenístico-romana y la regresión bárbara de la alta edad media y el resurgimiento de la Baja Edad Media. Es decir, el modelo de su "historia ideal" está limitado a la Antigüedad clásica. Ciertamente, también en nuestros días Arnold Toynbee toma el mismo modelo, pero ahora confrontado con una vastísima experiencia histórica mundial.

Luego de Vico, un gran vacío. Se le recuperará cada vez más en el siglo XIX, y hoy es figura señera de la iniciación de la "modernidad católica" en el orden de las ciencias del hombre (llamadas también del espíritu, sociales, de la cultura, de la historia).

A principios del siglo XIX, el autoritarismo de Bossuet se va a prolongar en las visiones históricas del tradicionalismo de De Maistre, de Bonald, en violenta reacción contra la Ilustración, pero no se elevarán orgánicamente a la historia universal. Borronea un poco la revelación bíblica, en una Revelación Primitiva universal. Esta línea impregnará incluso los inicios de la restauración neoescolástica, y es la "forma mental" del integrismo. Más complejo es el romanticismo alemán católico, con Adam Müller, Gorroes, Baader, etc. Aquí será Federico Schlegel que —trascendiendo, como Gorroes, la etapa de "mitos" del Oriente— en 1829 publica su "Filosofía de la historia" con mirada planetaria, mostrando el despliegue de la civilización desde el Oriente asiático al Occidente europeo. Schlegel, como Voltaire (y luego Hegel), empieza por China. También en 1827, en su *Palingenesis Social*, Ballanche, de modo confuso, menos vasto, pero más fecundo, tanteaba su Teodicea de la historia, donde el cristianismo instauraba el sentido de la fraternidad en la historia, e impulsaba el avance de las plebes y la democratización. Schlegel y Ballanche reabrirán el camino de Vico —aunque no a su altitud intelectual más intentando unir historia bíblica y universal. Pero habrá que esperar al

siglo XX para lograr un pensar católico consistente y continuo, a la altura de la Ecumene Mundial, una auténtica reflexión sostenida colectivamente sobre la cultura y las culturas, que será sostén de la *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

El siglo XIX es lugar de gigantescos cambios de la conciencia histórica. Es la apertura científica de la "pre-historia" donde los tiempos se dilatan portentosamente. De las excavaciones, se levantan extraordinarias culturas antiguas. Es el despliegue de la "crítica bíblica" que abre a un conocimiento histórico infinitamente más ajustado y preciso. Es el evolucionismo, ya bajo el rostro espiritual de Hegel, ya bajo el biológico de Darwin. Todo se mueve, todo se revisa. Desbordada, la Iglesia se defiende, pero inicia su resurrección espiritual e intelectual. No vamos a rehacer este itinerario, de la escuela de Tubinga y Newman a Blondel. En el orden que nos interesa, no es que, en este siglo, luego de Schlegel y Ballanche, no hubiera ningún otro pensar católico mundial. Pero son de segunda fila, como Cantú. Los principales abarcan un campo histórico más restringido, aunque por su profundidad de auténtico alcance mundial, como Tocqueville, Cournot, Acton, pero también quedaron en las márgenes de la Iglesia de su época.

Sólo quisiéramos, para terminar el siglo XIX, referirnos al más extraordinario pensador moderno cristiano de la historia mundial, Vladimir Soloviev (1853-1900). Dice Hans Urs Von Balthasar: "A una altura jamás alcanzada después de Hegel y con una enorme agudeza se vuelve a pensar de modo universal, "católico", con una clarividencia espiritual casi alucinante" (Gloria. Tomo III, Ed. Encuentro, pág. 286) y Keuchel le llama "la creación especulativa más universal de la Edad Moderna", "indiscutiblemente la justificación más profunda y la filosofía más vasta del cristianismo total de los nuevos tiempos" (Op. cit. pág. 287). Soloviev es un ortodoxo-católico. Es decir, forma en la Iglesia ortodoxa rusa, reconoció el Primado de Pedro y sus sucesores (Rusia y la Iglesia Universal. 1885) y comulgó en la Iglesia Católica de rito oriental en 1896, el día de San León (en homenaje a León XIII a quien admiraba). Inspiró a su amigo Dostoyevski el Aliocha de "Los Hermanos Karamazov", y quizá acuñó la leyenda del Gran Inquisidor. En realidad, Soloviev es tanto de la Iglesia Ortodoxa como de la Iglesia Católica, que para aquel son una. Soloviev es uno de los grandes precursores del ecumenismo de nuestro tiempo. Pero entonces, por eso mismo, Soloviev quedó en la frontera. En las márgenes de las dos Iglesias, por ser de las dos. Su pensamiento no tuvo la incidencia que merece. Quizá su hora sea para la apertura del siglo XXI. Refutó a Danielewsky, precursor de la teoría de los círculos culturales cerrados de Spengler. Influyó decisivamente en la vuelta al cristianismo de una generación rusa que había sido marxista. Pero la revolución bolchevique le puso fuera de circulación, como antes la Iglesia ortodoxa controlada por el Estado zarista. Soloviev está por llegar a nosotros. Es inevitable que sea así, el regreso de la modernidad católica, de Vico a Soloviev, a partir del Vaticano II.

Toda la obra de Soloviev puede comprenderse alrededor del centro sosegado y sistemático de "La Justificación del Bien" (1897). Es una ética, una teoría de la "realización", de cómo el ideal absoluto se hace realidad en Cristo. Así es una ética que se hace filosofía de la historia, teología de la historia. La evolución entera, la historia, apunta a la liberación hacia Dios, por el proceso mismo de la encarnación de Dios. Pocos han unificado tan íntimamente historia universal, bíblica y eclesial. El mismo Teilhard de Chardin posteriormente, no alcanzó la vasta integración sintética de Soloviev. En las antípodas de Hegel, el pensar católico de la historia y la

cultura llegó a su cima moderna con Soloviev. Quizá su misma grandeza le confinó en la frontera.

Lo que sí siguió en pie fue el hecho dominante del siglo XIX: que las grandes perspectivas de la cultura y la historia universal seguían elaborándose al exterior de la Iglesia, con Fichte, Hegel, Ranke, Burhardt, Marx, Saint, Simón, Comte, el impacto del evolucionismo de Darwin, desde Morgan y Spencer, etc. Sin embargo, la Iglesia ya no está en la atonía del siglo XVI¹¹, y en ella se gestan las semillas de nuestra actualidad.

Obligados por la historia a saltar lo más importante, para nosotros, del siglo XIX (Soloviev), cabe sostener que, de modo expreso, la temática de la cultura sólo se introduce firmemente en la Iglesia Católica por mediación del P. Guillermo Schmidt, a comienzos del siglo XX. En su sentido moderno la idea de cultura había comenzado su universalización por el historiador alemán G. Klemm, desde 1843 y principalmente por el etnólogo inglés Taylor. Se hizo clásica la definición descriptiva de Taylor: "La cultura o civilización. . . es aquel complejo conjunto, aquella totalidad que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres o cualquiera otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto miembro de una sociedad". Pasemos, pues, a nuestro siglo de la mano de Schmidt.

4. Schmidt y las misiones.

De 1870 a 1914 es el gran apogeo de Europa Occidental en el mundo. Gran Bretaña, Francia, Alemania están en pleno despegue industrial. Las potencias industriales dominan la escena sobre un vasto mundo agrario. Se extienden los imperios coloniales, desaparece la "terra incógnita". Es la era del imperialismo europeo. La proyección fundamental es en África, Asia y Oceanía, La Iglesia católica ya no está unida a los Estados en expansión, más bien sus relaciones con ellos son difíciles, por el apogeo del anticlericalismo. Pero la gigantesca revolución de los transportes y las comunicaciones, facilita una propagación extraordinaria de las misiones. El Papado preside el impulso misionero.

La Iglesia llega a todos los confines de la tierra, en contacto con una variedad increíble de culturas. Son las inevitables tensiones de colonialismo y evangelización. No es un azar que en tal época haya nacido la antropología o etnología, intentando incluir los europeos en un orden de comprensión histórico-mundial a esos abigarrados mundos cuya gama involucraba hasta lo más primitivo. La primera gran oleada misionera en la Ecúmene Mundial había sido en los siglos XVI y XVII, cuyo fruto principal es la evangelización y formación de América Latina. Pero esta primera fase languideció en el siglo XVIII, y las misiones fueron muy atacadas por Voltaire y la Ilustración. Las misiones desde entonces se cerraron, faltas de vocaciones. Pero ya con Chateaubriand en el Genio del Cristianismo (1801), volvió el encomio del espíritu misionero. Y poco a poco, renacieron las vocaciones misioneras que alcanzaron su nuevo apogeo en el último tercio del siglo XIX y llegaron hasta algo más allá de la Segunda Guerra Mundial. Esta segunda fase en la Ecúmene Mundial ha sido considerada por muchos "el más grande siglo misionero". Y es justamente en este nuevo siglo misionero, con sus problemas de inserción en múltiples culturas entonces extrañas a la Iglesia, tentada de "eurocentrismo" y a la vez de esfuerzo de comprensión por el "otro", es que Guillermo Schmidt introduce la temática de la práctica misionera de esta segunda oleada evangelizadora en la Ecúmene Mundial. En su corazón estuvo el P. Schmidt y su escuela antropológica de Viena.

La Viena católica, encrucijada de los tres ámbitos europeos (germanos, eslavos y latinos), confluencia de varias culturas, era lugar óptimo para una apertura a la multiplicidad cultural mundial. No estaba ligada a ninguna empresa colonialista en el mundo extraeuropeo. Quizá por estas condiciones fue el lugar de la famosa escuela del P. Schmidt. Este es profesor de Etnología y Lingüística en la Universidad y desde 1906 dirige "Anthropos". Dice Robert Lowie: "En cuanto al Padre Schmidt, nos asombra continuamente por la amplitud de sus estudios en los que se interesa tanto por la tecnología como por la sociología, el estudio comparado de las religiones, la lingüística y la prehistoria... La etnología debe mucho a Schmidt por haber fundado Anthropos, una de las mejores revistas de nuestra ciencia. Con energía extraordinaria logró la colaboración de misioneros que se hallaban diseminados en todo el mundo, consiguiendo de esta manera informes descriptivos inestimables, escritos por hombres que por muchos años han vivido en regiones remotas y que, por consiguiente, se encuentran completamente familiarizados con las costumbres y el idioma de sus feligreses nativos" (Historia de la Etnología F.C.E. México 1946, pág. 217 y 235).

La primera oleada evangelizadora inauguró el conocimiento etnológico, con las grandes obras de fray Bernardino de Sahagún para los mexicanos, de fray Diego Landa para los mayas y de los mestizos el jesuita Blas Valera o del sacerdote Garciláso de la Vega el Inca, para el Incario. O la empresa fundadora de la etnología del jesuita francés Lafitau, misionero entre los iroqueses y hurones en el Canadá. La segunda oleada evangelizadora tuvo ya su mayor fruto intelectual en la Escuela de Viena. Tan aguda fue esta nueva sensibilidad cultural, que la Iglesia ya no repitió los grandes errores culturales que resolvieron a comienzos del siglo XVIII las disputas de los ritos chinos y de los ritos malabares (India), rechazando la inculturación del evangelio. Es decir, manteniendo las costumbres latinas. Lo contrario de lo hecho antaño en el Concilio de Jerusalén. Pero ahora, Benedicto XV y Pío XI en sus respectivas encíclicas *Máximum Illud* (1919) y *Rerum Ecclesiae* (1926) instauraron las "Iglesia de color". Las transculturaciones estaban en marcha. El Vaticano II recogerá y ampliará una experiencia eclesial mundial multicultural.

La vocación fundamental de Schmidt fue la historia comparada de las religiones, pero esto le llevó a una vasta teoría histórica —en contraposición al evolucionismo lineal, anti histórico que estaba entonces en boga— vinculando etnología y prehistoria, del proceso de las culturas. Elaboró un método histórico-cultural. Una vasta teoría de la cultura y las culturas, de los parentescos culturales, primarios, secundarios y terciarios, de su difusión en la Ecúmene Mundial, tomada como una unidad. Este aspecto de la obra de Schmidt no sólo se expresa en su monumental y clásica "El origen de la idea de Dios" en las religiones primitivas, sino directamente en su libro en colaboración con Koppers: "*Pueblos y Culturas*" 1924). Todavía, luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando se cerraba esa gran ola misionera (pues ya era el tiempo de las "iglesias indígenas", terminaba la "era de las misiones" y quedaba la misión inherente a la normalidad de la Iglesia ahora en toda la Ecúmene) el canto del cisne de la escuela de Viena fue la obra colectiva dirigida por el cardenal König "*Cristo y las Religiones de la Tierra*" en los años 50. La influencia del P. Schmidt dio también frutos originales. Por un lado la singularísima "*Los revolucionarios del mundo*" (De Bogomil a Lenin, pasando por Hus) de J.L. Seifert de mediados de los años 30 (se editó en castellano por Caralt, 1953). Por otro lado, la continuación independiente que hace Pia Laviosa Zambotti dinamizando los "círculos culturales" de Schmidt, estableciendo en la historia universal cuatro focos primarios de la

cultura: 1. El foco de los neanderthalenses del Paleolítico medio, en el Medio Oriente. 2. El foco de los cazadores cantábricos sedentarios del Paleolítico superior. 3. El foco de la revolución agraria del Medio Oriente. Y 4. El foco de la Revolución Industrial en Europa Occidental. La gran obra de Laviosa ya está muy próxima: "*Origen y Difusión de la Civilización*" es de 1947 y "*Orígenes y destino de la Civilización Occidental*" es de 1957.

Una visión amplia y sistemática de las leyes generales de la concentración y la difusión cultural en la Ecúmene Mundial. Una dinámica de "centros" y "periferias". Pero ya estamos en las vísperas del Vaticano II. No apesuremos. Solo queremos dejar sentado firmemente que la temática de la "cultura" *entró en la Iglesia por la puerta grande* de las misiones. Es que la "catolicidad" implica de suyo participar en la multiplicidad de las culturas.

5. La entreguerra.

Pero la "cultura" no podía tomar a toda la Iglesia si venía solo de la prehistoria y la etnología, de las periferias. Tenía que ser también esencial a la "actualidad histórica" de la Ecúmene Mundial.

Desde la apertura del siglo XX el gran geopolítico inglés Mackinder decía que ahora, por primera vez, *la Tierra* formaba humanamente un solo sistema cerrado. Por primera vez, todo estaba ligado con todo. Era la efectiva y plena realidad de la Ecúmene Mundial, por primera vez en la historia. De ahí la primera "guerra mundial" de 1914-1918 cuando Europa Occidental entró en la crisis definitiva de su hegemonía planetaria, que se consumó en la segunda guerra mundial 1939-1945. El dramático período de la "entre-guerra" del 18 al 39 es de una fecundidad intelectual notable. Se acentúa el "renacimiento" católico en Europa Occidental, que retoma en profundidad su diálogo con la modernidad secular, en medio de las más contradictorias tensiones. El ocaso de Europa Occidental relampaguea en grandes perspectivas culturales de la historia universal: Spengler, Max, Weber y Alfred Weber, Flejer, Arnold Toynbee, Lorokin, Mumford. En el ámbito hispanoamericano es Ortega y Gasset, el gran difusor del "culturalismo" germano. Vuelven grandes teologías de la historia con el norteamericano Reinhold Niebhuhr, con la teología de la cultura del alemán Paul Tillich, ronda la figura católica enigmática y profunda de Erich Przywara. Ya son muchos los católicos que piensan en términos de "cultura". Desde Haecker y Guardini, sería una larga lista. Pero, en este orden, los más relevantes serán el inglés Christopher Dawson, el alemán Aloys Dempf y el francés Jacques Maritain. En América Latina será el mexicano José Vasconcelos. Vale la pena detenernos en ellos, que son lo más valioso del pensar católico de la cultura anterior.

Los veinte años entre las dos Guerras Mundiales muestran ya a la Iglesiaacompañándose el ritmo de los tiempos, por lo menos en sus sectores más dinámicos. No era todavía todo el conjunto. Pero ya el vacío del siglo XVIII o la restauración del siglo XIX iban quedando atrás. No sin conflictos intensos. Es la era de los totalitarismos fascista, nazi y comunista. De nuevos mesianismos secularistas. Y en las periferias coloniales, los pueblos de color se agitan.

La gran guerra civil europea que abarca de la primera a la segunda guerra mundial, tuvo tres centros Alemania, Inglaterra y Francia y sus tres pensadores católicos del abierto estallido de la "crisis de la modernidad", es decir, de la gran herencia de *la ilustración, son Dempf, Dawson y Maritain*. Aquí la atención cultural no son las misiones sino la "modernidad". Esta crisis se

prosigue hasta nuestros días, aunque ya el Vaticano II haya puesto ya —por primera vez— las bases de su superación. Sólo con el Vaticano II entramos en el comienzo de la "post-modernidad".

6. Dempf y Dawson.

Al término de la primera guerra mundial, de la derrotada Alemania vino en gran anuncio: "La Decadencia de Occidente" de Spengler. Ahora se percibía a la historia universal no como una línea evolutiva única que culminaba en Europa Occidental, sino una pluralidad de culturas que nacen y mueren; a la de Occidente le había llegado su turno. Venía ahora la "revolución de los pueblos de color". Spengler anunciaba, en realidad el fin de la Ilustración desde un punto de vista reaccionario, aristocrático, vitalista, con inusitado dramatismo poético. Ahora la civilización se volvía la etapa final de la cultura. La repercusión fue espectacular. Pero la influencia más profunda no será de Spengler, sino de Max y Alfred Weber, que sigue intensa hasta ahora. Especialmente de Max Weber, omnipresente todavía en nuestro tiempo. De Alfred Weber será la distinción entre civilización, referida más al control de la naturaleza, a la técnico-científico, y la cultura, referida más a los valores anímico-espirituales, abierta a la trascendencia. Esta perspectiva animará su vasta "Historia de la cultura como sociología cultural" (1935). En este ámbito se produce la obra de Aloys Dempf.

Dempf es gran heredero de Vico y de Schlegel, en tanto pone un fundamento antropológico a su filosofía crítica de la cultura. En rigor, Dempf unifica a Kant y Santo Tomás, en el clima culturalista e historicista alemán de Dilthey Scheler. Su vasta obra se inicia ya con una perspectiva global: "Historia Mundial como comunidad y acto" 1924) donde está el germen de su vasto pensamiento, que alcanza una extrema sistematicidad entre su "Filosofía de la Cultura" (1932), la "Crítica de la razón histórica" (1957) y "La expresión artística de las culturas" (1959). Dempf es el primer gran interlocutor católico de las dos fases del pensamiento histórico moderno, primero de las "filosofías de la historia hasta Hegel, y luego de su sucesión en las grandes "Sociologías", así como el pensar alemán de la cultura desde Dilthey a Scheler. Hasta hoy es el católico que ha desarrollado con más empuje sistemático una filosofía de la cultura, con sus dialécticas de los cuatro poderes (religioso, científico, económico y de "formación" —este último significa filosófico, científico, artístico: "Cultural" en sentido restringido), como compensación del curso de la historia. Se ha señalado que quizás su "antropologismo" haya sido razón de la limitada influencia de Dempf en ámbitos de la Iglesia anteriores al Vaticano II, pero, a la verdad, hasta hoy nadie ha superado entre los católicos el rigor de su filosofía crítica de la cultura, más allá del historicismo. Dempf muere durante el Vaticano II.

Por su parte, Christopher Dawson, oxfordiano converso, es uno de los mayores exponentes del renacimiento católico inglés que puso en marcha el cardenal Newmann. Dawson se eleva pronto a una honda visión mundial. Una visión mundial poderosa no surge en cualquier parte. Una visión mundial —digna de tal nombre— requiere estar ligada a una real situación, que para poder pensarse requiere esencialmente pensar el conjunto de la Tierra. Un lugar donde esto tiene óptimas condiciones objetivas son los Imperios, con sus intereses concretamente mundiales. La visión de Dawson, como la de Toynbee, presupone la universalidad del Imperio Británico y a la vez la crisis de su descomposición. La descomposición de los Imperios libera

críticamente, deja atrás las apologéticas imperiales tipo Kipling. Por otra parte, por su ortodoxia católica era en Inglaterra un "disidente", un minoritario, estaba exento de memorias cómplices con el imperialismo británico. Esta posición confirmó su capacidad "católica" y no particular de pensar la historia mundial con auténtica libertad cristiana y vocación de verdad. Quizá este conjunto excepcional de circunstancias haya posibilitado que Dawson sea el mejor intérprete contemporáneo católico de la historia.

Dawson se forma principalmente con los sociólogos Víctor Brandford y Patrick Geddes, singular síntesis de Comte-Le Play-Bergson y que ponían a la ciudad como la base del estudio sociológico. Aquí Dawson fue discípulo de *Lewis Mumford*. Para Dawson las civilizaciones son "superculturas", albergan varias culturas regionales en su seno, las comunican de diversos modos. La cultura es principalmente comunicación, lenguaje, y por eso la ciudad y la civilización son formas superiores de cultura. Dawson entiende que el error de filósofos de la historia, como Spengler y Toynbee, es mirar a las civilizaciones y descuidar sus culturas componentes. Por eso, los filósofos de la historia tan sinópticos, tienen que ser corregidos por los antropólogos, que parten del análisis de las comunidades primarias. Para Dawson es lo intelectual el alma y principio formativo de la cultura, consustancial a su subsuelo material". El elemento intelectual, para Dawson, es muy complejo, pues comprende la religión, arte, filosofía, ciencia y lenguaje. La cultura es manifestación de la vida del espíritu y respuesta biológica a las condiciones del medio ambiente, en unidad profunda. Pero en definitiva, el elemento intelectual predomina en la vida social. Así, para Dawson, en el desarrollo de la humanidad existen cuatro edades mundiales, que se distinguen entre sí por el concepto que cada una tiene del universo: 1. Las culturas primitivas. 2. Nacimiento de las civilizaciones arcaicas (Egipto, Mesopotamia, Asia Menor, etc.). 3. Surgimiento y difusión de las religiones mundiales. 4. La revolución científica de la civilización Occidental. El pasaje entre la tercera y cuarta época del mundo la realiza el cristianismo, que pone las condiciones del conocimiento científico de la realidad. La cuarta fase intercomunica toda la Tierra, pone en contacto todas las religiones mundiales, pero en su apogeo pierde arraigo en las fuentes espirituales de su poder creador, que es el cristianismo. Así resulta que el momento del mayor triunfo de la cuarta fase coincide con su mayor crisis de sentido. Es la crisis de la modernidad. Esto lo ha desarrollado Dawson en la continuidad de su obra, que tiene jalones como *La edad de los dioses* (1928), *Progreso y Religión* (1929), *Religión y Cultura* (1948). *La religión en la formación de la cultura occidental* (1950), *El Movimiento de la Revolución Mundial* (1959), *La realidad histórica de la cultura cristiana* (1960), etc. De ahí que para Dawson la Iglesia tenga hoy "una tremenda oportunidad". Y cree que el camino está en la evangelización de las grandes ciudades, en especial del Tercer Mundo. Está —como en la primera evangelización *en la Ecúmene heienística: "en los grandes centros urbanos del mundo antiguo—* en Antioquía y Efeso y Corinto y Roma y entre la más baja clase media internacional de las grandes ciudades —tenderos, artesanos, mercaderes, esclavos y libertos de las grandes casas. Era en estas poblaciones desarraigadas, desnacionalizadas y cosmopolitas que la necesidad espiritual era mayor y que la palabra fue oída con más avidez y aceptada. Y de ese modo aquellas ciudades se convirtieron en los centros del nuevo mundo cristiano, y fue de entre su población que salieron los maestros y los mártires de la nueva fe" (*El Movimiento de la Revolución Mundial*. Buenos Aires. 1963, pág. 180). Hoy, con la Ecúmene Mundial ¿no estamos en situación

análoga? Y Dawson termina: "Pero este es el tiempo del arado y la rastra y no el tiempo de la cosecha".

7. El Tomismo y Maritain.

Pasamos ahora a nuestro tercer hombre, *Maritain*. Para ubicarlo, es indispensable enmarcarlo en la renovación de la filosofía tomista desde León XIII. En la segunda mitad del siglo XIX, el regreso a Santo Tomás —la más grande síntesis teológica-filosófica católica que se haya dado— no sólo significaba apelar a una tradición poderosa y arraigada en la Iglesia, desde la cual reiniciar una polémica, un diálogo, con las corrientes adversas hegemónicas. También porque el tomismo, por su índole sistemática se prestaba para ser "escolar"; facilitaba la formación básica de los cuadros clericales. Una cierta idea "restauracionista" animaba a esta "neoescolástica". De hecho, su tarea fundamental se hizo "defensiva, en un sentido histórico disminuido, su energía se gasta más en la conservación. De ahí que en la renovación tomista —incluso en la gran apertura de la Escuela de Lovaina con el Cardenal Mercier (más preocupado de la conexión de la filosofía con las ciencias positivas de la naturaleza) -la reflexión histórico-cultural estuviera ausente hasta la Primera Guerra-Mundial. Será en sus grandes conmociones, que el alemán Francisco Sawicki intentará esbozar la primera filosofía de la historia desde bases tomistas.

Tenemos noticia de una edición de su "Filosofía de la Historia" de 1922. Pero es evidente que Sawicki no conoce a Spengler, que inició la publicación del primer tomo de su "Decadencia de Occidente" en 1917. Y las nutridas bibliografías de Sawicki apenas llegan a 1916. Con lo que 1917 es el año en que Sawicki, por lo menos, terminó su libro. Sawicki le dio forma de manual escolástico. Está bien informado, se ubica históricamente, ve los esfuerzos católicos anteriores, juzgando a Schiegl el principal. Sawicki entiende que los "factores" esenciales de la historia son: 1. El hombre. 2. La naturaleza. 3. El medio cultural. 4. Dios. Sawicki no tiene grandes vuelos, es cauto, solo una buena introducción elemental. Por cierto que es incomparable con un Dempf. Pero dentro del neotomismo fue un punto de partida respecto de historia y cultura. Pronto comenzaron a realizarse esfuerzos sistemáticos para extraer de la lógica del pensamiento tomista una idea de cultura. Así Fischer "*Quid doceat St. Thomas de cultura?*".

M. Grabmman: "Filosofía de la Cultura de Sto. Tomás de Aquino" (1925), B. Reiser "De cultura et de philosophia culturae" (1937). G. Reinhold. "Die Grundlagedel Kulturphilosophie des hl Thoms von Aquin" (1928). J. Etan "Notes on the relations of reason and culture in the philosophie of S. Tomas" (1938). Brennan "The thomistic Concept of Culture" (1948), etc. Todo esto es académico. Pero es muy importante, pues será desde la conceptualización de la cultura básicamente tomista, que el Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II harán distintas inflexiones. No adelantemos. Digamos que es en los años 30 que Maritain hace presente en la vida intelectual contemporánea la idea tomista de la cultura.

En los años 30, la cuestión de la cultura y las culturas se intensifica. Europa desgarrada siente insegura su hegemonía mundial y sus cielos están preñados de tormenta. En 1932 M.H. Davenson publica "Fundamentos de una cultura cristiana". Mounier funda "Esprit". En 1936 las Semanas Sociales de Francia versan sobre "Los conflictos de las civilizaciones" y Pío XII dice: "Si la Iglesia civiliza, es por la evangelización". Aquí ya comienza la nueva voz de Maritain.

Es luego la ruptura de Maritain con Maurras que en los años 30 ya no intenta un mero regreso a Sto. Tomás, sino que lo ve como "el Apóstol de los tiempos modernos". Maritain pasa del antimoderno integrista, al esfuerzo de asumir con discernimiento lo mejor de la modernidad. Y es allí, cuando la Gran Depresión, la crisis del capitalismo, el ascenso de los totalitarismos fascistas, nazi y comunistas, que se introduce en nuestro tema, y son sus célebres conferencias sobre Religión y Cultura (1939) que se proseguirá en Humanismo Integral (1936) con la Iglesia y las civilizaciones (1937) ("Tenemos que encararnos hoy con civilizaciones de origen premedieval (civilizaciones china y extremo oriental, hindú, islámica), civilizaciones de origen medieval (nuestras civilizaciones occidentales) y formas recientemente surgidas de la historia, que aspiran a constituir civilizaciones nuevas (soviética, fascista, nacional-socialista)", con "El Crepúsculo de la Civilización" (1939). Son los tiempos de la Guerra Civil española. Es la venida en 1936 de Maritain a América Latina, a Buenos Aires y Río de Janeiro, donde lo recibe Tristán de Athayde. Es la gran discusión sobre el "Maritainismo". La repercusión de Maritain es inmensa, pues desde Santo Tomás, desde la tradición escolástica más clerical, funda y desarrolla su filosofía política moderna, democrática, pluralista y de derechos humanos. Por eso la repercusión de Maritain, que derrotaba a los integristas desde sus propias bases.

La Segunda Guerra Mundial marca ya una nueva época. Sustancialmente, desde el ángulo que estamos, es el fin del integrismo restaurador y antimoderno. Salvo la sobrevivencia de "bolsones": los mayores entonces eran la España de Franco y el Portugal de Salazar. En realidad, el integrismo es una visión histórico cultural "pre-industrial", de los expirantes mundos agrourbanos, de los viejos y extensos sólidos campesinados católicos tradicionales. De campesinos de clase media, de pequeña nobleza provinciana, de habitantes de pequeñas ciudades y villas enmarcadas por los campos. Pero ya la Europa que emerge de la Segunda Guerra Mundial se hará totalmente urbano-industrial. Desaparecen los campesinos para siempre. Todo queda "urbanizado". Así, el canto del cisne del integrismo —en orden a la reflexión sobre la cultura— serán el belga Marcel De Corte y el austríaco Othmar Spann. El integrismo llega a la teorización de la cultura en su ocaso definitivo. De Corte es un filósofo tomista competente, con profundas reflexiones sobre mística y poesía. Tiene una trilogía sobre la situación de la cultura moderna occidental: "La Encarnación del hombre" (1942), "Filosofía de las costumbres contemporáneas (1944) y la última bajo el sugestivo título de "Ensayo sobre el fin de la civilización" (1949). Siempre recuerdo un ensayo de De Corte contra Teilhard de Chardin, donde afirmaba: "el catolicismo es campesino". De Corte era el último epígono tradicionalista de De Bonald. Es representativo del talante vital de la neoescolástica restauradora decimonónica. En cuanto a Othmar Spann, es mucho más original y complejo. Su obra fue vastísima e influyente en el mundo centroeuropeo de los años 20 al 40. Al castellano sólo se tradujo su "Filosofía de la Sociedad" (Rev. de Occidente. 1933). Fue ideológicamente representativo del régimen corporativista de Dollfus. El universalismo, el idealismo objetivo de Spann viene del romanticismo alemán, en especial de Adam Muller, y es crítico implacable del liberalismo tanto político como económico. Llama la atención que Spann sea un filósofo de vasta versación en economía. No es común. Pero también luego de la guerra, los católicos economistas tuvieron otros rumbos, como Colín Clark, Fourastié, Perroux, etc. Después de De Corte y Spann, del integrismo fueron quedando residuos cada vez más mezquinos. Es paradójico, al decaer el integrismo, alcanzó en Spann a su mayor pensador. Un rasgo del integrismo, seguramente por su subsuelo de arraigo campesino, es su incapacidad de superar

el "lugar", el "eurocentrismo", su dificultad para mirar despejadamente la Ecúmene Mundial. No por azar la Iglesia decimonónica tuvo tantas dificultades para tal perspectiva.

Dempf, Dawson y Maritain —tres laicos— son lo más poderoso de la reflexión católica sobre la cultura en perspectiva histórica, especialmente en los años tan decisivos que corren del 20 al 40, la Segunda Guerra Mundial, aunque prolongan su intensa actividad hasta entrados los años 60. Fueron filósofos críticos de la historia. Si en un polo ponemos la filosofía y en el otro la historia, Maritain está más hacia el primero, Dawson más hacia el segundo, y Dempf en el medio. Dawson y Dempf son más sociólogos que Maritain. Aquí podríamos evocar que en este tiempo se gestó la perspectiva sociológica global de L. Sturzo. En realidad, la filosofía de la cultura de Maritain está un poco dispersa en el conjunto de su obra. Incluye su "Filosofía de la historia" que formula varias leyes funcionales y vectoriales, entre estas últimas, la ley de tránsito entre el estado mítico y el racional en la historia de la cultura humana, retomando a Vico. Esto también entra en las perspectivas de Dempf y Dawson. No fue propósito de Maritain ser ante todo filósofo de la cultura, como Dempf, ni historiador de la cultura, como Dawson. Pero los tres, Dawson, Dempf y Maritain, señalan el paso del pensamiento católico más allá de los integrismos, en postura abierta, crítica y dialogante con la modernidad secularista. Se ponían condiciones para recuperar la iniciativa histórica.

En el mismo período de "entre guerras" que consideramos, en América Latina los intelectuales católicos más relevantes son Víctor Andrés Belaúnde, Tristán de Athayde y José Vasconcelos. El de mayor importancia y originalidad es Vasconcelos, el intelectual más representativo de la revolución mexicana. Vasconcelos, que estuvo gran parte de su vida alejado de las prácticas católicas, no sólo tuvo un pensamiento crecientemente católico, sino que cuando regresó a la Iglesia visible, nunca se consideró "converso", más bien "reintegrado a la gracia". Algo parecido a Péguy, o al maestro de ambos, Bergson, en eso de quedar tanto en el "umbral" de la Iglesia. Católicos del umbral, hay muchos en nuestro siglo. Y muchos relevantes. Vasconcelos es la más considerable reflexión histórico-cultural hecha desde América Latina, la más significativa de esa época. Vasconcelos toma parte reivindicando a la América Latina "mestiza", "raza cósmica", afirma el valor de sus taras hispánicas y católicas, proclama la necesidad de modernizar apoyados en nuestra tradición, sostiene la industrialización y la democratización política y social, dentro de una visión de la evolución histórico-cultural. Sólo cabe decir que Vasconcelos, desaliñado y fecundo, nada tenía de integrista o restaurador, por lo que comparte a su modo el sentido de apertura que ya hemos señalado en Dawson, Dempf y Maritain.

8. La Iglesia hacia la Post-Modernidad.

Y llegamos ya a lo más contemporáneo. En 1945 se consuma un gran giro histórico: Europa deja de ser el centro metropolitano mundial y la Ecúmene se divide en dos grandes polos hegemónicos, Estados Unidos y la Unión Soviética. Los imperios coloniales inician su vertiginosa disgregación, y es el nacimiento del Tercer Mundo apenas una década después. Pío XII acentúa una política eclesial de universalización, es decir, de "deseuropeización" de la Iglesia. El mundo forma un solo sistema, cada vez más intensamente intercomunicado, pero con un gran pluralismo cultural, eso sí penetrado por la "occidentalización". La teología católica tradicional se conmueve, los vientos de la historia la atraviesan por doquier. Y es

desde el 45 que se inicia la más gigantesca transformación de las teologías católicas que éstas hayan experimentado. Solo equiparable al período de la Patrística, cuando la inserción eclesial en la Ecúmene helenístico-romana, o la "revolución escolástica" de los siglos XII y XIII, cuando el renacimiento de las ciudades apronta el salto de la modernidad y que ha condicionado básicamente todo el proceso teológico católico hasta la Primera Guerra Mundial. Desde los años 20 y 30 comienzan las señales de los nuevos caminos, pero luego del 45 se entra ya en ebullición general, que tendría su primera gran manifestación en el conjunto de la Iglesia, en el Vaticano II.

Tres grandes eras pueden discernirse en el pensar teológico católico. La primera, en la Ecúmene Helenístico-romana, con la Patrística griega y latina. La segunda, desde la apertura medieval de las ciudades, con la Escolástica que abarcará toda la "modernidad". Y desde la segunda mitad del siglo XX, a escala de la Ecúmene Mundial y la sociedad industrial, se inicia una tercera gran navegación teológica. En sus primicias estamos. La Iglesia inaugura la "post-modernidad", o quizá más sencillamente, aquella "modernidad católica" de Vico a Soloviev comienza a desplegarse verdaderamente y a tomar vigencia. Lo marginal ayer ante la modernidad "secularista" y en la Iglesia resistente, empieza a gestar un tiempo Post-Reforma Protestante y Post-Ilustración. Eso es lo que ya abre el Vaticano II.

Así la teología católica comenzaba la gigantesca tarea postergada desde la Ilustración, y en tanto se había salteado a Soloviev. Absorber el gran desafío de las filosofías o sociologías de la historia y la cultura modernas desde Herder, Kant, Condorcet, hasta Hegel y Marx, Comte y Spencer, hasta los Weber y otros de la actualidad. Como ha dicho Maritain, se hace indispensable "rehacer a San Agustín" a la altura de nuestro tiempo. Tan grandiosa tarea - ahora al nivel de la Ecúmene mundial- es para la teología clásica un huracán. Había que regresar a las fuentes, a la Biblia, a la Patrística, más allá de la tradición medieval, revisar la misma tradición desde un tomismo ya no mera "neoescolástica", sino renovado profundamente en Lovaina, Le Saulchoir y Milán; en Maréchal, Przywara, etc. La vieja cristiandad europea estallaba bajo la doble presión de la Sociedad Industrial en pleno despliegue y la Ecumene Mundial en las narices. El reto genera la primera gran respuesta: el Vaticano II. Ya "Catolicismo" (1936) de Henri Lubac fue augurio de una nueva catolicidad, cuyo énfasis no era la salvación de cada persona, sino la historia social de la salvación. Luego, la bomba de Hiroshima mostraría que la humanidad como conjunto podía ser mortal en cualquier momento por obra del hombre. Lo personal se hizo inseparable de lo colectivo como nunca en su contingencia y necesidad de sentido. Las preguntas se volvían agudamente universales.

Dos Iglesias abren la ebullición, la francesa y la alemana. El área francesa es como una gran hoguera, que rinde su fruto y se apaga al término del Concilio Vaticano II. El área alemana es más pausada y su irradiación llega a nuestros días. La guerra y el derrumbe europeo, los campos de concentración, el antisemitismo, la energía atómica, llevan a cuestionar las viejas formas con radicalidad inusitada. Son los aires de la "nueva teología".

Irrumpe la "teología de la historia" como la mayor problemática. Esta había asomado en los años 30. Pienso que el primer esbozo fue del húngaro Antal Schutz con su obra "Dios en la historia" (1936) y del belga L. Malevez con su artículo "La Philosophie Chretienne du Progrés"

(1937) donde intenta incorporar la temática del Progreso —tan característicamente iniciada en la Ilustración en perspectiva imanentista— (Ciertamente que era una partida por debajo de Soloviev). La teología de la historia implica necesariamente a la filosofía de la historia. Separarlas, es convertir las dos en perspectivas truncas. Esto es nítido, aunque de conjugación difícil de lograr. Pero el primer jalón de esta marcha, lo plantea el belga G. Thils en su "Teología de las Realidades Terrestres" (1946) -es decir, de la historia y la cultura- que es programa de problemas para el nuevo camino. Por esto Thils subtitula a su obra como "preludios".

Intenta responder al clamor de Davenson por una "teología de la historia".

La cuestión capital está bien planteada por Danielou, que sintetiza la doble relación del cristianismo y la historia; saber que el cristianismo está en la historia y que la historia está en el cristianismo. Esta doble relación paradójica, es la oscuridad y la luz de todo el curso concreto de la historia. Además, el cristianismo puede encarnar en todas las civilizaciones, pero no se identifica con ninguna porque las trasciende. Por eso, ni integrismo "que consiste en mantener las estructuras caducas confundidas con las realidades eternas", ni modernismo "que empuja a la adaptación hasta sacrificar el depósito de la fe". Un poco como San Agustín cuando despegaba del derrumbe del Imperio Romano y acentuaba así lo "escatológico", también Danielou en el ocaso de la hegemonía europea mundial y el esfuerzo por "ecumenizar" toda la acción de la Iglesia. Por eso relativiza la historia profana, acentuando la "historia de la salvación", expresión de la teología protestante que Danielou introduce en la teología católica, en sustitución de "historia Sagrada", aparentemente menos dinámica y existencial, y más hierática.

¿Qué nos aporta la teología de la historia como comprensión del desarrollo colectivo de la humanidad a través de civilizaciones y culturas de las "realidades terrestres"? Esta pregunta única se descompone en múltiples teologías: de la ciencia, de la técnica, del trabajo, de las revoluciones, de la cultura, del laicado, etc. La teología clásica anterior estalla, se desparrama en múltiples aspectos. Los nuevos sondeos parciales se hacen inevitables, cuando se trata de repensar el conjunto. No se pasa de una síntesis a otra, sin el intermedio de una gran fragmentación. Una nueva fragmentación, para una nueva integración. ¿Cuánto durará este proceso? No lo sabemos ya que vivimos inmersos en él. Por eso esta inmediata post-guerra tiene tanta riqueza y es tan importante comprenderla a fondo, pues a pesar del intento de contención de Pío XII, presionado por las dicotomías de la "guerra fría", lo más nuevo rebasó y alcanzó su primera conjunción, apenas se dieron condiciones de "coexistencia pacífica", en el Concilio Vaticano II.

Aquí algunos nombres y títulos, entre muchos otros, preñados de gérmenes: Chenu, "Espiritualidad del trabajo" (1941); Thils, "Teología de las realidades terrestres" (1946); Hugo Rahner, "Teología de la Historia" (1947); Gastón Fessard; "El Misterio de la Sociedad, (1948); Mounier, "El cristianismo y la idea de Progreso" (1948); Von Balthasar, "Geología de la Historia" (1950); Danielou, "Ensayo sobre el misterio de la historia" (1953); Congar, "Jalones para una teología del laicado" (1953). No todas las líneas son compaginables entre sí, ni se está cercano a ninguna gran síntesis.

Las tensiones, se dice, son entre "encarnación" y "escatología", que a la vez se exigen mutuamente. En la historia de Cristo anuncia el Reino de Dios, que es "ya" y "todavía no".

Cristo es escatología inaugurada, que se prosigue por el Espíritu en su Iglesia. Correspondería hacer aquí una acotación respecto de dos teólogos protestantes indispensables para nuestra temática: Reinhold Niebhuur ("Naturaleza y Destino del hombre" 1941-43 "Fe e Historia" 1949) y Paul Tillich ("La era protestante" 1948 y "Teología de la cultura" 1959). A los que puede agregarse el esfuerzo tipológico de las formas de relación entre el cristianismo y la cultura realizada por Richard Niebhuur ("Cristo y la Cultura", 1951).

A mediados de los años 50, en una Europa en plena recuperación, se difunde extraordinariamente un nuevo ingrediente: la visión de la evolución de Teilhard de Chardin. Ya hemos visto cómo Soloviev había quedado solo en las márgenes de la Iglesia católica-ortodoxa. Por eso, propiamente en el catolicismo el proceso complejo de absorción de las "cosmogénesis-biogénesis antropogénesis" del evolucionismo moderno tiene como jalones principales las visiones de Bergson, Le Roy, Blondel y culmina en Teilhard de Chardin, en cuanto impregnación general de la Iglesia, desde ella misma, de tales perspectivas. Él proceso había durado un siglo después de Darwin. Pienso que con el integrismo caía también la sobrevivencia de visiones fijistas de la escala de los seres. La propia tradición tomista se revisaba y abría con Karl Rahner, con Nicolás, y se hacía capaz de asumir y comprender la evolución dentro de sus propias categorías, como Juan H. Walgrave en "Cosmos, Persona y Sociedad" 1968 y "Una salvación en las dimensiones del mundo" 1970. Esta irrupción de la Evolución en la Iglesia, empalmaba con una nueva urgencia histórica: la del Desarrollo" de los pueblos que no habían alcanzado el nivel de la Sociedad Industrial, y que se debatían en el convulsionado Tercer Mundo, que incluía a la América Latina: De la evolución al desarrollo, era un paso de nivel, y entrábamos en las ciencias humanas.

En las ciencias sociales siempre ha reinado una gran confusión. Es decir, muchas corrientes disímiles, contradictorias entre sí, con principios distintos. Pero los grandes iniciadores de la sociología moderna —Comte, Spencer, Durkheim, etc.— eran contradictorios en sus principios con el ser de la Iglesia. Por eso la Iglesia había mirado con sospecha a los sociólogos. Pero las necesidades de investigación del campo de sus propias actividades pastorales, de conocer a fondo las realidades en que se insertaba, hizo que desde la post-guerra la sociología también invadiera los estudios eclesiales. Esta invasión, saludable por su vocación de concreta, no estaba exenta de peligros pues ya sabemos las grandes sociologías vigentes son —casi todas— también filosofías de la historia inmanentistas, secularistas desde Comte a Max Weber. Pero para superar hay que digerir, aunque haya indigestión. Un teólogo filósofo del derecho como Jacques Leclerc es sintomático de todo un itinerario: en 1948 escribe una "Introducción a la Sociología"; en 1960 "Del derecho natural a la sociología" y en 1963 "Nous autres civilisations" (cuya traducción española fue "Filosofía e Historia de la Civilización"). También el P. Lebret, con Economía y Humanismo, tuvo influencia en las investigaciones sociológicas y en las perspectivas del Desarrollo en relación al Tercer Mundo. Fue muy importante en América Latina en las décadas del 50 y 60. Las preocupaciones de Lebret van pasando también de la sociedad a las culturas. En este clima se realiza el Vaticano II, con su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965) —uno de cuyos ejes es la cultura— a la que sigue y completa la *Populorum Progressio* (1967) más centrada en el Tercer Mundo: "el choque entre las civilizaciones tradicionales y las novedades de la civilización industrial rompe las estructuras que no se adaptan a las nuevas condiciones" (PP. 10). La misma *Populorum Progressio* cita a Lebret: "Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de

las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera" (PP. 14). El Vaticano II, las encíclicas de Juan XXIII y la *Populorum Progressio* habían puesto a la Iglesia definitivamente a nivel y escala de la nueva Ecúmene Mundial.

Este nuevo nivel histórico de la Iglesia, implica cualitativamente un acontecimiento esencial: la reabsorción eclesial de lo mejor de la Ilustración. Su recuperación posible, porque lo mejor de la Ilustración tiene a su vez raíces cristianas. Es lo que ya vislumbraba Pablo VI en su discurso de clausura del Concilio.

La *Gaudium et Spes*, que lleva la temática de la cultura en su corazón, incorporada desde la perspectiva tomista de un Dondeyne, vimos que distingue cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios, pero sostiene que la esperanza del Reino de Dios es estímulo para un mundo mejor. Más aún: solo el Reino de Dios da sentido a un mundo mejor.

Esa profunda significación del Vaticano II, como asunción y superación simultáneamente de los retos básicos pendientes de los tiempos modernos trajo, como no podía ser menos, una gran conmoción de todos los hábitos eclesiales. Hábitos que son tanto institucionales como personas. Esto tiene su reverso: la década del 60 -en forma más velada e informal- y hasta entusiasta, señala también el agotamiento de la Reforma y de la Ilustración, pues lo mejor de sí mismas se había realizado, universalizado, pero sus peores consecuencias son justamente lo negativo contemporáneo que debemos resolver. Así faltos de una comprensión profunda de la historia moderna y por ende del Vaticano II, muchos cristianos se creyeron vanguardia capitulando a destiempo ante la Reforma y la Ilustración, por lo que son a pesar suyo reaccionarios, retaguardia, rémora ideológica. Capitular no es superar. Esta ilusión reside en que se acopla a las "vigencias" imperantes y creen así cabalgar la "actualidad", cuando en realidad esas vigencias están en su más profunda crisis. Lo auténticamente nuevo es por lo común entendido con las categorías de lo viejo. De ahí el juego de equívocos post-conciliares, del que no hemos salido aún. Aunque ya asoma la cuestión de la postmodernidad, cuya primera expresión real, sustantiva, es el Vaticano II.

Volvamos a *Populorum Progressio*. Las temáticas del "desarrollo" hacen surgir inevitablemente su dimensión teológica: "las teologías del desarrollo", (Alfaro, Alszeghy-Flick, Houtard-Vetrano, Comblin, etc.) que van a tener una eclosión efímera. Pues pronto irrumpe Medellín con dos poderosas perspectivas teológico bíblicas, a la vez que de importancia capital para los pueblos de la periferia mundial, en el ocaso de América Latina: pobres y liberación. Ya hemos historiado en otras oportunidades el itinerario contemporáneo de "pobres" y "liberación". "Pobres" comenzó con Juan XXIII y Paul Gauthier ("Los pobres, Jesús y la Iglesia") en los comienzos del Concilio. "Liberación" originada en la resistencia a los nazis, pasa a la rebelión de los pueblos coloniales. El pensador tomista J. De Finance elabora una filosofía de la liberación (*Existence et Liberté*. 1955). Y en la pobreza del nordeste brasileño, Dom Helder Cámara establece los "grupos de presión liberadora" (1966). Pobres y liberación se conjugan en Medellín (1968) y luego aparecen vigorosamente en la Teología de la Liberación con Gustavo Gutiérrez. Se abren nuevas perspectivas para la Teología de la historia.

Aquí entran nuevos componentes. El impacto del marxismo en la Iglesia. La más poderosa filosofía de la historia atea, que se postula "científica", como en un profetismo secularizado

convierte a la clase obrera en portadora (a través de un partido) de la redención universal de los hombres —de toda explotación e injusticia, en el mito inmanente del "hombre total", con el paso del reino de la necesidad al de la libertad. En realidad, sólo después de la segunda guerra mundial, cuando la URSS extendió su poder a grandes zonas católicas, comenzó en la Iglesia un conocimiento profundo del marxismo, particularmente en los años 50 (Wetter, Bigo, Chambre, Calvez, etc.). La apertura conciliar y la coexistencia pacífica, permiten el diálogo "cristiano-marxista" en la segunda mitad de los años 60. El marxismo incide en la Iglesia por dos vías opuestas: por Bloch y su profetismo, reivindicador de las herejías milenaristas, cristianas. Por Althusser y su "cientificismo" estructuralista, como distinto de la "filosofía materialista". Mediaciones cristianas han sido de un Moltman y Metz, del otro Paul Blanchart. Vienen las contestaciones liberadoras marxo-psicoanalíticas de Marcuse y Reich en las metrópolis opulentas, que miran hacia los marginados. Y también las teologías de la revolución protestante que se expresan en Ginebra (1966), en el Consejo Mundial de Iglesias. Aparecerá la hibris cristiano-marxista que aún sobrevive. Es tiempo de grandes conmociones en América Latina, donde contra las estructuras subdesarrollantes de la dependencia se levantan las banderas ultraizquierdistas del "foquismo" sedicente marxista del Che Guevara. En este clima nacen las teologías de la liberación de Gutiérrez, Gera, Boff, etc. El polo Gutiérrez y Boff compone teología bíblica con "ciencia" social marxista, en cambio el polo Gera se asociará teológicamente a los métodos histórico-culturales. El polo dominante ideológico será el de Gutiérrez y Boff, pero el polo Gera recibirá gran impulso con el *Evangelii Nuntiandi* (1977) que reúne Liberación y Evangelización, que se centra en la "evangelización de la cultura", y que será determinante de los nuevos motivos de Puebla (1979). Por el polo Gera, entra la "altura" en Puebla. El itinerario de "altura", que va de la *Gaudium et Spes* a la *Evangelii Nuntiandi* y luego a Puebla ya lo hemos descrito hace años en un trabajo "Evangelización y Cultura" Celam, 1980. Y en nuestro "El Resurgimiento católico latinoamericano" (Religión y Cultura, Celam Bogotá 1981) situamos la perspectiva histórico cultural de Puebla en relación a la crisis del sociologismo modernizador "Latinoamericano".

En Puebla se inaugura el Pontificado de Juan Pablo II, que tendrá motivos principales en el trabajo y la cultura, junto con una firme marcha hacia los pueblos desposeídos de la Tierra, manifiesto en sus viajes apostólicos y la reciente *Sollicitudo Rei Socialis*. Las perspectivas de pobres y liberación se hacen de toda la Iglesia, lo que se expresa en la teología de la historia de la segunda instrucción Ratzinger (1986), una escueta pero profunda síntesis integradora, que relanza a nuevos horizontes al pensamiento católico. Simultáneamente, el marxismo entra en su mayor crisis histórica, que irrumpe con *Solidarnosc* y penetra en la misma URSS con la famosa "Perestroika". En realidad los años 60 han sido el canto del cisne del marxismo, que hoy ya tiene todos los síntomas del agotamiento.

Alcanzamos así, desde la Ilustración, el término actual —y apogeo— de la cuestión de la cultura y las culturas del hombre y los pueblos en el Pontificado de Juan Pablo II y en Puebla para América Latina.

Recapitulación.

Es visible el crecimiento de la preocupación por la cultura y las culturas del hombre desde la formación de la actual *Ecúmene Mundial*, particularmente en la Iglesia desde la escuela de

Viena de Guillermo Schmidt. Vimos después cómo con la "decadencia de Occidente" (Europa), anunciada por la primera Guerra Mundial, se llega a las filosofías de la historia de Dempf y Maritain (éste completado luego por la teología de la historia de Journet) y la "sociología histórica" de un Dawson, que realiza una misión "sociología de la cultura universal". En la entreguerra el tono del abordaje a las cuestiones es más filosófico, en tanto que tras la segunda guerra mundial, el acento se hace más teológico bíblico. Y hemos mostrado el inicio de la "tercera gran navegación teológica" de la Iglesia a la altura de la Ecúmene Mundial, cuyas primeras fases vimos.

En América Latina, en las perspectivas de la filosofía, un José Vasconcelos pudo haberse continuado en Enrique Dussel, que por desgracia ha desbaratado su pensamiento con el ultraizquierdismo. Pero no es en el orden filosófico que nuestra actualidad histórica es más fecunda. Es en el orden teológico. Por eso queremos cerrar nuestro camino con dos nombres: Balthasar y Comblin.

Balthasar es el más grande teólogo católico del siglo XX. Pertenece de lleno a esta "tercera navegación teológica" en que estamos. Balthasar mismo recuerda la efervescencia de aquel grupo de Lyon a mediados de los años 30 con De Lubac, Fessard, Danielou, Bouillard y otros; "la Patrística significaba para nosotros: cristianismo que aún piensa vuelto a los espacios ilimitados de las gentes y que tiene aún la esperanza de la salvación del mundo". La mirada sobre la portentosa Ecúmene Mundial, les hacía evocar la dinámica evangelizados de la Ecúmene helenístico romana. La segunda navegación, la escolástica, en cambio, había crecido en el suelo de la cristiandad y la neoescolástica ya era una lucha de retaguardia contra las vigencias de la modernidad secularizadora. Un Santo Tomás, en diálogo con los gentiles Aristóteles, Averroes y Avicena, reasumido de modo moderno y original, podía recobrar actualidad histórica. ¿Cómo recuperar a Tomás sin dialogar con Descartes, Kant, Hegel y Marx? Pero eso era incorporarlo a la tercera navegación, como Maritain, Przywara, Maréchal, Rahner, Siewert, todos con el temblor "ensayístico" de la exploración, lejos de los manuales. También Balthasar.

La "teología de la historia" de Balthasar es mucho más que su libro del mismo título -que se atiende al centro-, se extiende a "El Todo en el Fragmento" (1963) y es una perspectiva que atraviesa toda su obra, particularmente su inmensa trilogía teológica, y en ella particularmente la Teodramática. Imposible aquí dar noticia ni aproximada. Para Balthasar hay tres niveles de consideración para la filosofía de la historia: el Primero, el empírico descriptivo de los pueblos y sus civilizaciones: tomar cada civilización como unidad, tiende a una visión cíclica, en cambio alinear las civilizaciones, lleva a la cuestión del desarrollo en la historia. El Segundo nivel, es la hipótesis de un desarrollo de una historia de salvación (que viene de la teología cristiana, pero que desde la Ilustración se ha secularizado en distintas formas). El Tercero, que no parece separable de los anteriores, contribuye sin embargo a mejor determinarlos: puede designársele con Jaspers, "el tiempo eje", o, con diversos enfoques, como la marcha de la humanidad "del mito al logos". Maritain, Dempf y Dawson aceptan esta ley de "tránsito" histórico. Vico fue el primero en percibirla. Las combinaciones distintas de estos tres niveles, darán las principales variedades de la filosofía moderna de la historia. Para Balthasar hay una relación entre el tiempo axial y la historia bíblica, que trasciende radicalmente ese tiempo eje: Cristo el Logos hecho carne, es el verdadero centro teológico en orden al cual el mundo y su

creación derivan su estructura. La historia bíblica es en función de la historia universal. Lo que está en el centro, decide. Desde allí todo puede comprenderse e integrarse, pues es católico. Cristo, Palabra humana de Dios para el mundo, es lo insuperable, y se prolonga por el Espíritu y su Iglesia, que tiene necesidad de desarrollarse en las dimensiones de la historia del mundo. La historia está bajo la Palabra de Dios, y no hay síntesis humana que —como la de Hegel o Marx— pueda serle superior. Pero como la historia es relación de libertades —libertad de los hombres y de Dios—, es indispensable el cuidado incesante de no congelar mecánicamente esquemas, que la novedad del Espíritu desborda sin cesar.

Sin embargo, para Balthasar la luz del centro ilumina tres dialécticas fundamentales: la de varón-mujer, la de señor-esclavo y la de judío-pagano. La de varón-mujer es la "natural", primigenia, sostén de toda historia; la de señor-esclavo se patentiza con mil rostros en la historia de todas las culturas y civilizaciones; la de judío-pagano es la propiamente cristiana, la que permite la comprensión bíblica de las tres dialécticas que se mueven y mueven la totalidad de sentido, desde Cristo el "universal concreto". Balthasar resume esta dialéctica de San Pablo, a través de Fessard y de Barth. Pero Balthasar enuncia sólo los elementos fundamentales, no se extiende a su comprensión desde allí a todo el conjunto de la "historia no bíblica", es decir, al conjunto de la historia universal "profana". Primero las dos historias se habían fundido ingenuamente en una sola, hasta Bossuet. Luego vino la separación que señalamos, objetivándose en la bipolaridad inicial de Pascal-Vico, en el umbral de la Ilustración. Voltaire hizo que la historia "profana" diluyera en su seno la elección de Israel. Hoy recuperamos esa "historia de la salvación" que emerge de la historia del mundo, de modo más crítico, y de modo más crítico se establece la relación entre las "dos historias" para descubrir su radical unidad. Balthasar plantea las condiciones para la unidad histórica de las "dos historias", pero no intenta desplegar esa empresa en el "curso" mismo de la historia. Es lo que más intenta Comblin, desde el ángulo del Espíritu, la Iglesia y los pobres.

El peligro está siempre en la hibris. No podemos ver, sino entrever. Estamos inmersos en el "curso" histórico, tenemos certeza de su sentido, debemos deslindar la marcha entrecruzada de las tres dialécticas desde el "centro". Esto es indispensable, por necesidad de comprensión de nuestra propia "actualidad histórica"; para su discernimiento. Aunque sea limitado y precario. A esta empresa se ha lanzado Comblin en sus obras principales "Teología de la Paz" (1960), "Teología de la Ciudad" (1968), "Teología de la Revolución" (1970-1974) y "Tiempo y Acción" (Ensayo sobre el Espíritu y la Historia, 1982). Este último es el más profundo y maduro. Comblin retoma aquí los motivos esenciales de la teología de la liberación, y los despliega en el curso histórico. Realiza como un equivalente teológico de Dawson y Dempf. Por otra parte, ya hemos hablado de los dos polos de la teología de la liberación latinoamericana, que simbolizamos en Gutiérrez y Boff por un lado y Gera por otro. La interacción de los dos polos, dio el gran resultado de Puebla. Pero ninguno de los dos polos ha alcanzado hasta hoy dilatar sus teologías de la historia y la cultura como Comblin, que en realidad es como un "punto medio" entre los dos, pues tiene elementos de uno y otro polo. No es aquí oportunidad de una discusión de estos aspectos. Sólo quería señalar su significado general, y la originalidad de su designio.

Cerramos este diseño de los católicos y la cultura, que implica los católicos y la historia, en la modernidad que el Concilio Vaticano II ha comenzado a trascender. Hoy, en la Ecúmene

Mundial —y en nuestros pueblos oprimidos de América Latina— se extiende de más en más una gran lucha universal, con varios frentes. Por un lado, el secularismo de los regímenes dominantes, donde el agnosticismo positivista o pragmático parece imponerse sobre el marxismo. Comte o Dawson parecen devorar a Marx. Pero éstos a su vez chocan, por todos lados, con fuertes corrientes religiosas de vocación universal: el Islam, el Budismo, la Iglesia de Cristo. Es un "certamen de catolicidad" diría Balthasar, donde se juega el sentido y la justicia de hombres y pueblos. Desde nuestra altitud histórica, debemos recuperar la "modernidad católica" desde Vico y Pascal. Así nuestra "tercera navegación" ya post-moderna (o sencillamente el crecimiento de la modernidad católica) tendrá autoconciencia de sí, podrá superar la modernidad secularizante, y alcanzar una actual y auténtica "catolicidad" en el seno de la Ecúmene Mundial. El "centro" exige expresarse en la altura de cada tiempo. Nos encomienda a los creyentes esa tarea. Entonces podrá la Iglesia de Cristo implantarse y vivir históricamente como evangelización liberadora, con la opción preferencial por los pobres, en el seno de hombres y pueblos y culturas, transformándolos, salvándolos.